

Siglo Dieciocho



AAES 18

Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII

SIGLO DIECIOCHO

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

Director: Fernando Bahr (CONICET, CIF-INEO, Univ. Nac. del Litoral)

Secretario de Redacción: Leandro Guerrero (Univ. de Buenos Aires)

Comité Editorial:

Ricardo Cattaneo (Univ. Nac. del Litoral, Univ. Nac. de Entre Ríos)

Luciana Martínez (CONICET, Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn, FFyL, UBA)

Esteban Ponce (CONICET, IHUCSO, Univ. Nac. del Litoral)

Adrián Ratto (CONICET, CIF-INEO, Univ. de Buenos Aires)

Manuel Tizziani (CONICET, IHUCSO, Univ. Nac. del Litoral)

Natalia Zorrilla (CONICET, CIF-INEO, UCES)

Ismael del Olmo (CONICET, Univ. de Buenos Aires)

Asesor Técnico OJS: Rafael Barrera Oro (Univ. de Buenos Aires)

Comité Asesor:

Jean-Christophe Abramovici (Sorbonne Université)

Marc-André Bernier (Université du Québec à Trois-Rivières)

Karin de Boer (University of Leuven)

Mario Caimi (Universidad de Buenos Aires-CONICET)

Penelope J. Corfield (Royal Holloway, University of London)

Robert Darnton (Harvard University)

Heiner Klemme (Martin Luther University Halle-Wittenberg)

Myrtille Méricam-Bourdet (IHRIM, ENS-Lyon)

Angelica Nuzzo (City University of New York)

Susana Seguin (IHRIM, ENS-Lyon, Université Montpellier III)

Gianni Paganini (Universita del Piemonte Orientale)

Caroline Warman (Oxford University)



AAES 18



Siglo Dieciocho es una revista de periodicidad anual, constituida a fin de officiar como el órgano de publicación de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII. De naturaleza pluridisciplinar, *Siglo Dieciocho* se propone publicar trabajos originales e inéditos que examinen algún aspecto de la cultura del siglo XVIII. Se reciben contribuciones en las áreas de la filosofía, la literatura y las letras, la historia, la música, el derecho, la economía y otras disciplinas provenientes de las artes, humanidades y ciencias sociales, valorándose especialmente aquellos estudios de enfoque interdisciplinario. La revista se dirige a la comunidad académica abocada al estudio del siglo XVIII, aunque puede resultar de interés a un público más amplio toda vez que sus contenidos contribuyan a la comprensión de nuestro presente.

Propietario-Editor: AAES18 (Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII)

Personería Jurídica N° 782/2013

Correspondencia: Asociación aaes18@gmail.com

Revista siglo.dieciocho@gmail.com

Dirección postal: Mocoví 5942 (Santa Fe, Argentina, C.P. 3001)

Imágenes de Tapa: commons.wikimedia.org

ÍNDICE

DOSSIER TEMÁTICO

PLATÓN EN LA FILOSOFÍA ALEMANA DE FINALES DEL SIGLO 18 A COMIENZOS DEL 19

Editorial.....9

ARTÍCULOS

COSTA, IVANA

El Platón de Kant19

MOLGARAY, DIEGO

La potencia de la materia en el comentario de Schelling al Timeo de Platón39

GONZÁLEZ RÍOS, JOSÉ

Platón, maestro de Schopenhauer. Las enseñanzas de la Teoría de las Ideas en la composición de un único pensamiento (ein einziger Gedanke).....59

PIZZI, MATÍAS

Más allá del concepto: La presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion79

SOLÉ, MARÍA JIMENA

¿Era Platón un spinozista? Algunas ideas sobre la recepción de Platón en Alemania a finales del siglo XVIII97

CATTANEO, RICARDO & RIFFEL, EMANUEL

Jacobi y su lectura de Platón en las cartas a Erhard y Schlosser113

GARNICA, NAIM

Platón: el primer romántico. La recepción del platonismo en la *Frühromantik*139

DOSSIER TEMÁTICO

KANT EN LATINOAMÉRICA, A 300 AÑOS DE SU NACIMIENTO. RECEPCIÓN, USOS Y PERSPECTIVAS ABIERTAS

Editorial167

ARTÍCULOS

MOLINA, EDUARDO

Roberto Torretti: Sobre conceptos y objetos en Kant.....177

PRINGE, HERNÁN

Torretti y Cassirer191

PELEGRÍN, LAURA

Mario Caimi, lector de Kant. Su interpretación de la Estética Trascendental y de la Lógica Trascendental.....203

BEADE, ILEANA

En torno al derecho cosmopolita en la filosofía jurídica kantiana. Un análisis de la noción de *hospitalidad universal* a la luz del contexto actual227

LEYVA, GUSTAVO

La recepción de Kant en México251

PIMENTA, PEDRO & HULSHOF, MONIQUE

Kant no Brasil: a via das traduções275

CAVIGLIA MARCONI, ALEJANDRO CARLO

Kant y la reciprocidad. Las razones de la parcialidad en Ciro Alegría291

BUSTELO, NATALIA

El idealismo kantiano más allá de la academia argentina: antipositivismo, reforma y revolución (1910-1930)303

ALLES, NICOLÁS

¿Borges lector de Kant? Motivación y psicología moral en Kant333

ENTREVISTAS

CAIMI, MARIO

El arte de la traducción al castellano de los escritos de Kant.

Entrevistado por Marcos Thisted.....353

JÁUREGUI, CLAUDIA

¿Qué significa hoy en día ser kantiano?

Reflexiones en torno a la investigación y docencia sobre la filosofía de Kant.

Entrevistada por Matías Oroño.....365

MAREY, MACARENA

Sobre el sentido de estudiar la filosofía política de Kant.

Entrevistada por Sandra Vogel.....373

RESEÑAS

GUERRERO, LEANDRO

Marey, Macarena (2021). *Voluntad omnilateral y finitud de la Tierra. Una lectura de la filosofía política en Kant.*

Avellaneda: Ediciones La Cebra381

MONTERO, FELIPE

Jones, Andrew (2023). *How Kant Matters for Biology. A Philosophical History.* Cardiff: University of Wales

Press386

DRUVETTA, MARTÍN

Look, Brandon C. (2021). *Kant and Leibniz.* Oxford: Oxford University Press391

LÓPEZ MUÑOZ, MARÍA JOSÉ

Kant, Immanuel (2024). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Trad. Manuel Sánchez-Rodríguez.

Madrid: Akal396

VILLANUEVA, BORJA

Órdenes Azúa, Paula Mariel (2023). *Teleologische Erhabenheit der Vernunft bei Kant. Ein paradoxer Beweis der*

Einheit der Vernunft aus der Dualität des Erhabenen. Berlín/Boston, Walter de Gruyter.....400

*Siglo
Dieciocho* 

SIGLO DIECIOCHO

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

Dossier temático

“Platón en la filosofía alemana
de finales del siglo 18 a comienzos del 19”



AAES 18

*Siglo
Dieciocho* 

PLATÓN EN LA FILOSOFÍA ALEMANA DE FINALES DEL SIGLO 18 A COMIENZOS DEL 19.

INTRODUCCIÓN DEL EDITOR Y LA EDITORA

En el transcurso del siglo 17 y principios del 18, Platón había sido “prácticamente olvidado, especialmente en Alemania”: la última edición renacentista completa de sus diálogos había aparecido en 1602 en Frankfurt, como señala Ulrike Santozki en su ensayo sobre la recepción kantiana de los antiguos. Desde finales del siglo 17, la única discusión sostenida sobre Platón se había dado “sólo en contextos teológicos, para afirmar o negar su compatibilidad con el cristianismo” (Santozki, 2004: 31 y ss.)¹. Sin embargo, en los años que siguieron a la *Dissertatio* de Kant, en Alemania se vivió un “renacimiento de Platón”. Artífice de ese renacimiento fue Karl Abraham Freiherr von Zedlitz, quien asumió en 1771 como director de asuntos eclesiásticos y educativos del Consejo de Administración, puesto que mantuvo hasta 1788, cuando se impuso la visión más conservadora de Christoph Wöllner (Kuehn, 2001: 339). Von Zedlitz, miembro del círculo ilustrado próximo a Federico II y defensor de Kant (quien dedicó al ministro la *Kritik der reinen Vernunft*), fue el encargado de llevar las reformas educativas de corte ilustrado, que venían realizándose desde hacía una década en el ámbito de educación superior.

Von Zedlitz consideraba necesario reintroducir a Platón en el estudio de la filosofía y estimuló las nuevas ediciones de autores antiguos. Durante su mandato surgieron libros de texto, tratados pedagógico-didácticos y traducciones de los antiguos. Entre ellos, destaca la

¹ Ver también la bibliografía allí citada.

González Ríos, J. y Costa, I. (2024). Platón en la filosofía alemana de finales del siglo 18 a comienzos del 19. Introducción del editor y la editora. *Siglo Dieciocho*, 5, 9-16.

obra de Johann Jacob Engel (uno de los asesores más cercanos a von Zedlitz), publicada en 1780: *Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus Platonischen Dialogen zu entwickeln* que, como su nombre indica, empleaba la letra de Platón para desarrollar “la doctrina de la razón”. Ese mismo año se dio a conocer la traducción de Friedrich Gedike de cuatro diálogos: el *Menón*, el *Critón* y los dos *Alcíbiades*. A ellas hay que agregar las traducciones de Keukler, Schultheß y las del conde Stolberg, además de dos traducciones de la *República*, publicadas en 1799 y 1800, respectivamente.

Además de las tareas de traducción, avanzan en este periodo las ediciones de la obra platónica en su conjunto: entre 1760 y 1776 se publica la edición de J.-F. Fischer (Leipzig), y entre 1781 y 1787, la edición Bipontina (*Zweibrücken*) en once volúmenes, que reúne tanto el texto griego de Stephanus como la versión latina de Marsilio Ficino, que era aún consultada por entonces y lo seguirá siendo, por cierto. Pero habrá que esperar hasta 1804 para disponer de la traducción de Friedrich Schleiermacher, y más tarde llegará la de Hermann para la Biblioteca Teubneriana. Sin embargo, como advirtió años atrás Hans-Joachim Krämer (1991: 14-16), la versión de Schleiermacher impacta de manera decisiva en el Idealismo alemán y en su manera de leer a Platón. No tanto la traducción misma como, en realidad, sus presupuestos hermenéuticos, desplegados en prólogos razonados, uno para cada diálogo. Fundamentalmente la consideración de que los diálogos de Platón son obras de arte, piezas que exhiben no sólo la unidad de forma y contenido sino también una unidad de pensamiento. A su entender, en los diálogos se despliega la filosofía de Platón, sucesiva y didácticamente, como un “sistema” ordenado de la filosofía. Noción esta, la de sistema, que será capital en la filosofía alemana de finales del siglo 18 y comienzos del 19.

Esta renovada atención en la obra de Platón ocurre en un ámbito académico que venía nutriéndose de diversas historias de la filosofía, obras monumentales que circulaban en la época y en las que se basaba, en gran medida, la comprensión e interpretación de su pensamiento. Kant y más tarde Schopenhauer citan de modo explícito en sus escritos, con sincero reconocimiento, la *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (1742-1744) de Johan Jakob Brucker, redactada en latín. No es menor, en este contexto, la repercusión de la *Geschichte der Philosophie* de Wilhelm Gottlieb Tennemann, publicada en 11 tomos entre 1798 y 1819, y su *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Für akademischen Unterricht* (1812), un compendio de aquella, que el autor redacta para la enseñanza de la filosofía en las instituciones académicas. En otra escala, pero de relevancia



considerable resulta el *Aenesidemus* (1792) de Gottlob Ernst Schulze. Su escrito, en honor del escéptico pirrónico Enesidemo, era un reconocido manual para acceder a una lectura escéptica de la *KrV* de Kant, pero invita a su vez a un estudio crítico de la filosofía de Platón.

El Dossier que aquí presentamos vuelve la vista a esa atmósfera de renacimiento, con una serie de colaboraciones sobre la recepción de la filosofía de Platón en pensadores alemanes de la segunda mitad del siglo 18 y la primera del 19. Algunos de estos trabajos han sido elaborados, presentados y discutidos en las reuniones conjuntas del Proyecto de Investigación UBACYT 2020 Mod. I C Grupos Consolidados: “Una metafísica de la potencia en la filosofía moderna de Nicolás de Cusa a Schelling, a la luz de sus antecedentes platónicos y neoplatónicos”, actualmente en curso, dirigido por José González Ríos y co-dirigido por Ivana Costa. De esa tarea dialógica resultan cuatro trabajos que aquí se presentan: “El Platón de Kant” de Ivana Costa, “La potencia de la materia en el comentario de Schelling al *Timeo* de Platón” de Diego Molgaray, “Platón, maestro de Schopenhauer. Las enseñanzas de la filosofía platónica en el despliegue de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*)” de José González Ríos y “Más allá del concepto: La presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion” de Matías Pizzi.

A su vez, el Dossier presenta la colaboración de colegas que realizan sus investigaciones sobre el horizonte plural de la historia de la filosofía moderna: María Jimena Solé, con su trabajo “¿Era Platón un spinozista? Algunas ideas sobre la recepción de Platón en Alemania a finales del siglo 18”, Ricardo Cattaneo y Emanuel Riffel con el artículo “Jacobi y su lectura de Platón en las cartas a Erhard y a Schlosser” y Naím Garnica con el escrito “Platón: el primer romántico. La recepción del platonismo en la *Frühromantik* y Friedrich Schlegel”.

En “El Platón de Kant”, Ivana Costa aborda la cuestión del Platón que podría conocer Kant, un asunto ampliamente discutido en el siglo 20 y también, sobre bases nuevas, en el siglo 21. Grandes estudiosos de la obra de Kant dieron en su momento cuenta cabal de la relevancia de la filosofía de Platón en la elaboración y desarrollo del proyecto crítico, como así también de las diferencias que subraya Kant respecto del misticismo que, a su juicio, Platón es responsable de haber impulsado. En el siglo pasado se había concluido (sobre todo en base al trabajo de G. Mollowitz) la total dependencia de Kant del trabajo de recopilación histórica de Brucker en lo que hace a su conocimiento de Platón: una tesis que, más allá de impulsar estudios más precisos sobre la obra del propio Brucker, ha debido ser revisada en

González Ríos, J. y Costa, I. (2024). Platón en la filosofía alemana de finales del siglo 18 a comienzos del 19. Introducción del editor y la editora. *Siglo Dieciocho*, 5, 9-16.

años recientes con nuevos elementos de juicio. Partiendo de este panorama, en este trabajo se observan algunos de los principales rasgos y presupuestos hermenéuticos de la *Historia crítica* de Brucker. Y, “desde la perspectiva de los estudios platónicos”, se analiza la forma en que en ella se transmiten dos motivos que podrían ser de especial relevancia para la filosofía crítica: la ontología del *Timeo* y su manera de afrontar la causalidad divina. En los apartados finales se analizan algunos tramos del tratado *Acerca de un tono exaltado que se alza recientemente en filosofía* (1796), en los que Kant objeta de manera enfática a Johann Georg Schlosser, a propósito de su traducción y comprensión de las epístolas platónicas. En ese particular contexto polémico, Kant asocia explícitamente a Platón a la filosofía crítica. Pero además, las referencias que hace allí al *Fedón* revelan –eso se sugiere en este trabajo– una lectura muy bien meditada por parte de Kant acerca del “reflejo del bien suprasensible” en la vida moral: tema crucial en la filosofía platónica, no menos que en la de Kant.

Schelling leerá a Platón a partir del influjo de lectura kantiana. En su trabajo “La potencia de la materia en el comentario de Schelling al *Timeo* de Platón”, Diego Molgaray aborda el *Timaeus* del joven Schelling, un escrito editado de manera completa por primera vez en 1994. Como es sabido, se trata de un cuaderno con anotaciones de Schelling referidas al *Timeo* (28a-53c) y al *Filebo* (23c-30 e) de Platón que redacta entre 1791 y 1794. Como muestra el autor, la comprensión de Platón está atravesada en el joven Schelling por la filosofía crítica. Sin embargo, irrumpen allí –advierte Molgaray– dos nociones que serán capitales en el desarrollo de la filosofía de Schelling: los conceptos de idea y materia. En su trabajo, el autor analiza estas nociones poniéndolas en relación con el concepto platónico de potencia. De este modo, trata, en primer lugar, la noción de materia en el contexto de la interpretación que ofrece Schelling del *Timeo* de Platón, un tópico capital en el horizonte de una plural tradición platónica, desde los antiguos hasta los modernos. Baste en esto recordar la reciente publicación del libro *Platón cosmólogo. Recepción del Timeo entre la Edad Media y la Temprana Modernidad*, editado por Natalia Jakubecki, Cecilia Rusconi y Natalia Strok (2023), que recoge fuentes y estudios de la recepción del *Timeo* desde la Tardoantigüedad hasta la Modernidad temprana. En este sentido, Molgaray aborda en su trabajo la noción de Demiurgo, en la que se ofrece la particular cosmogonía platónica conforme a la interpretación de Schelling. Y a partir de ello, la noción del automovimiento de la materia, que trae, a su vez, la famosa doctrina del alma del mundo, esto es, “que el mundo creado por el Demiurgo es un ser vivo dotado de razón”. De todo su riguroso análisis tanto filológico

como filosófico, el autor desprende que en el caso de Schelling “si bien su obra es sumamente extensa y diversa, no podemos dejar de notar ciertos puntos centrales para su filosofía: la materia, la potencia, el vínculo de los opuestos que produce un todo orgánico, entre otros. Todos ellos, sostenemos, encuentran su origen en el temprano comentario al *Timeo*, el cual no deja de ofrecernos constantemente oportunidades para interrogarnos sobre la dinámica de lo existente en dirección a la tradición platónica y el idealismo alemán”.

Arthur Schopenhauer se interesó por algunas notas de la filosofía de Schelling, único de los representantes del Idealismo especulativo al que confirió una cierta importancia. Sin embargo, como él mismo lo advierte en el Prólogo a la primera edición de *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), se sintió heredero de la filosofía kantiana, la sabiduría oriental transmitida por los *Upanishads* y la filosofía del “divino Platón” (tal como lo nombra ya en el primer capítulo de su *Disertación* de 1814 junto a Kant al tratar sobre el método de la filosofía). Como muestra José González Ríos en su trabajo, la filosofía de Platón le permitió al pesimista de Frankfurt elevar la representación desde un sujeto de conocimiento -que se encuentra limitado por el principio de razón- a un sujeto puro de conocimiento, que, liberado momentáneamente de las determinaciones de aquel, se representa el mundo en la contemplación estética ya no como mero fenómeno, sino en sus primeras y más generales objetivaciones, esto es, como Ideas. Éste —observa González Ríos— es el aspecto en el que los estudios schopenhauerianos se concentran al evaluar la recepción de Platón en Schopenhauer. Sin embargo, el autor propone que la presencia de la filosofía de Platón puede extenderse al ámbito en el que se disuelve toda representación, esto es, en la postulación de la negación de la voluntad, con la que Schopenhauer culmina la exposición de aquel único pensamiento que cifra su filosofía. De este modo, la lectura de Platón que realiza Schopenhauer contribuye al esfuerzo que realiza en la cuarta y última parte de *opus magnum* por llevar la especulación filosófica a su límite, más allá del cual se encuentra el vacío de la nada.

Rozando la relación entre filosofía y poesía, el trabajo de Matías Pizzi explora la presencia de Platón y la tradición platónica en la obra de Friedrich Hölderlin, a la luz de la interpretación que ofrece Jean-Luc Marion en sus escritos, en el horizonte de la fenomenología francesa. Para esto, en un primer momento, el autor analiza la pregnancia del platonismo en Hölderlin por vía de la traducción de Marsilio Ficino y su apropiación en el contexto del Stift de Tübingen. A partir de esto, muestra la presencia de Platón en su escrito

González Ríos, J. y Costa, I. (2024). Platón en la filosofía alemana de finales del siglo 18 a comienzos del 19. Introducción del editor y la editora. *Siglo Dieciocho*, 5, 9-16.

Hyperion y otros ensayos filosóficos, teniendo en cuenta específicamente que esta recepción se pone en juego en la poesía de Hölderlin en tanto un hacer manifiesto y patente el exceso de sentido. Siguiendo esta concepción de la poesía, Matías Pizzi sostiene que este “Hölderlin platónico” aparece de modo productivo en la interpretación de Jean-Luc Marion, toda vez que el fenomenólogo francés intenta pensar ciertos fenómenos que exceden el paradigma de la objetualidad, y, en virtud de ello, todo lenguaje predicativo. De esta manera, muestra cómo la filosofía de Platón sirvió al poeta romántico para una comprensión del ámbito del exceso.

En su trabajo “¿Era Platón un spinozista? Algunas ideas sobre la recepción de Platón en Alemania a finales del siglo 18”, María Jimena Solé se propone “reconstruir el inesperado encuentro entre Platón y Spinoza” en el contexto de la Polémica por el panteísmo (*Pantheismusstreit*), el otro gran suceso filosófico de finales del siglo 18. Como es sabido, en la revelación de F. H. Jacobi a Moses Mendelssohn, a comienzos de la década de 1780, de que G. E. Lessing era partidario “secreto” del spinozismo, reaparece una tesis que estaba ya presente desde finales del siglo 17, según la cual Spinoza y Platón se habrían nutrido de la misma tradición y adherido a una misma doctrina. La *Polémica*, “fundamental para impulsar una renovada recepción de Spinoza”, habría servido también –sugiere la autora– para transformar a Platón “en un spinozista”. La primera señal de esta transformación aparece en la forma en que Jacobi define el espíritu del spinozismo, al describir el fundamento de su sistema como algo que no es nuevo sino “muy antiguo y se pierde en la tradición de la que se nutrieron Pitágoras, Platón y otros filósofos”. Cabe destacar que el artículo de Solé se detiene en algunos pasajes de Jacobi y en la explicación que brinda, acudiendo a pasajes en versión latina de dos epístolas platónicas (una de ellas, apócrifa), para fundamentar la proximidad entre Platón y Spinoza. Su análisis permite sostener que “todo sistema filosófico requiere como un elemento intrínseco a un adversario, y que la manera en que ese adversario es construido habla elocuentemente del proyecto filosófico en general de quien lo anima – en el caso de Jacobi, tanto Platón como Spinoza son valorados ambiguamente, como enemigos que al mismo tiempo permiten descubrir o conducen a aceptar alguna verdad”.

Ricardo Cattaneo y Emanuel Riffel en su trabajo “Jacobi y su lectura de Platón en las cartas a Erhard y a Schlosser”, analizan la exposición de la doctrina de Platón que propone Jacobi en dos escritos: la pieza ficcional “A Erhard O.” (incorporada a los Papeles de Allwill en 1792) y la carta “A Schlosser sobre su Continuación del *Banquete* platónico” (1796). Los autores se preguntan por las razones que llevan a Jacobi a interesarse por el pensamiento



platónico, en el trasfondo de su confrontación con la filosofía kantiana. Revisan también de qué manera, en su carta a Schlosser, el *polemista de Pempelfort* remite al *Filebo* de Platón, acaso tomando distancia del platonismo entusiasta de su corresponsal.

Finalmente, en su escrito “Platón: el primer romántico. La recepción del platonismo en la *Frühromantik* y Friedrich Schlegel”, Naím Garnica busca reconstruir la recepción de la filosofía de Platón en el Romanticismo temprano. Para esto él trata, primero, la circulación de Platón en la lengua alemana. Con tal propósito, presenta y trata una serie de fuentes, tanto literarias, filosóficas como religiosas, con la intención de situarnos en ese singular archipiélago del Romanticismo temprano. Por eso, aborda luego la presencia de la filosofía platónica en el ideario de la *Frühromantik*. Y finalmente se concentra en el análisis y en la interpretación de escritos que integran la obra temprana de Friedrich Schlegel con la finalidad de evaluar la pregnancia allí de la filosofía de Platón. Esto le permite al autor concluir que “con estas consideraciones pretendemos afirmar no sólo el platonismo de pensadores románticos como Schlegel, sino también advertir lo decisivo que ha sido Platón para la modernidad estética. El platonismo supone una forma de recuperar ese formato de la filosofía o el pensamiento en el que la poesía no se ve expulsada a los terrenos de la irracionalidad, sino que habita en la constitución misma del pensar filosófico”.

Así, con la intención de invitar a la lectura de los trabajos que siguen, podemos afirmar que en un momento particularmente fértil para la filosofía alemana, entre las últimas décadas del siglo 18 y las primeras del siglo 19, muchos se volvieron una y otra vez sobre el pensamiento de Platón. Encontraron en él huellas mistificantes, proximidad crítica, rasgos panteístas, escépticos, vitalistas y románticos. En la *Historia critica*, Brucker renegaba –no sin algo de acierto– del sincretismo de Platón, que obstaculizaba toda posible reducción sistemática de su filosofía. El renovado interés por los diálogos, en ediciones que reivindicaban el valor de la lectura *ad veros fontes*, iba a encontrar algo mucho más interesante que el *sistema* platónico: su inmensa fertilidad para el filosofar.

José González Ríos e Ivana Costa.

Bibliografia

- Krämer, H.-J. (1991) *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa.
- Kuehn, M. (2001) *Kant. A Biography*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Santozki, U. (2004) *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*, Dissertation, Philipps-Universität Marburg.

SIGLO DIECIOCHO

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

Artículos

*Siglo
Dieciocho*



EL PLATÓN DE KANT^{1*}

KANT'S PLATO

Ivana Costa

Universidad de Buenos Aires – Universidad Católica Argentina

ORCID 0009-0008-1468-1261

ivanaevacosta@gmail.com

Resumen

La importancia de la filosofía de Platón en la elaboración y desarrollo del proyecto crítico, a partir de la *Dissertation* y hasta las últimas obras de Kant, ha sido puesta de relieve ampliamente desde la primera mitad del siglo XX. Así como también la dependencia que Kant revela, en lo que hace a su conocimiento de los diálogos, del trabajo de recopilación histórica de Jacob Brucker. Sin embargo, el interés por las fuentes del Platón de Kant ha llevado a detectar otros puntos de contacto a través del estudio de la circulación, a fines del siglo XVIII, de nuevas traducciones de los diálogos. Asimismo, se han estudiado con más atención la obra y las fuentes del propio Brucker. En lo que sigue, desde la perspectiva de los estudios platónicos, propongo: (1) un panorama muy sintético del *status quaestionis* de la recepción que hizo Kant de Platón, y (2) de los principales rasgos del abordaje que lleva a cabo Brucker en su *Historia crítica de la filosofía*. Luego, (3 y 4) analizo el modo en que Brucker transmite dos motivos del *Timeo*, que son de especial relevancia para la filosofía crítica. Por último, (5) a raíz de una polémica que entabla Kant acerca de la comprensión de la Carta VII, me concentraré (6) en las referencias a un célebre pasaje del *Fedón* en el tratado *Acerca de un tono exaltado que se alza recientemente en filosofía*, ya que ellas revelan una lectura bien meditada de un tema y un texto cruciales en Platón. Al final (7), algunas conclusiones.

Palabras clave: Platón, Kant, Brucker, *Timeo*, *Fedón*, teleología.

Abstract

The importance of Plato's philosophy in the development of the critical project, as early as the *Dissertation* and up to Kant's later works, has been widely studied since the first half of the 20th century. The dependence of Kant's knowledge of the dialogues on Jacob Brucker's historical enquiries has also been widely emphasized. However, growing interest in the sources of Kant's Plato has led to the detection of other points of contact, especially through the study of the circulation of new translations of the dialogues at the end of 18th century. Moreover, Brucker's own work and sources have also been studied more closely. In what follows, from the perspective of Platonic studies, I propose: (1) a very synthetic overview of the *status quaestionis* on Kant's reception of Plato, and (2) the main features of Brucker's approach in his *Historia critica philosophiae*. Then, (3 and 4) I analyze the way in which Brucker conveys two motifs of the *Timaeus*, which are of particular relevance for critical philosophy. Finally, (5) following a polemic that Kant engages in about the understanding of Letter VII, I will (6) focus on the implicit references to a famous passage from the *Phaedo* in the treatise *On an exalted tone recently raised in philosophy*, since they reveal a well-considered reading of a crucial theme and text in Plato.

Keywords: Plato, Kant, Brucker, *Timaeus*, *Phaedo*, teleology.

^{1*} Recibido el 22/09/2023. Aprobado el 22/01/2024. Publicado el 30/07/2024.

I.

En el siglo XX, la influencia de Platón en la filosofía de Kant fue motivo de interés, especialmente entre los estudiosos del filósofo de Königsberg. En los años 60, Heinz Heimsoeth volvió a llamar la atención acerca del explícito reconocimiento de Kant a la herencia platónica en el conjunto del proyecto crítico, y en su ensayo, que sigue siendo referencia obligada en este tema, clarificó el alcance de ese legado a través de un recorrido por las principales menciones a Platón en las obras de Kant, en sus notas y Problemas (Heimsoeth, 1965: 352). Queda allí establecido que con la reivindicación de la noción de Idea, entendida ahora como ideal, Kant lleva adelante el “cambio profundo desde una metafísica teológicamente determinada” cuyo punto de partida es Dios “a una filosofía que procede fundamentalmente de la conciencia finita [...] de la experiencia y el diseño, el esfuerzo y la comprensión humanos”. De esta manera, la trayectoria que había comenzado ya en 1770, con la re-significación de *tà nouména*, contrapuestas a los objetos de la sensibilidad, como correspondientes a dos facultades distintas², el ideal moldeado a partir de la Idea llega a ser entonces no sólo fundamento de la vida moral sino también “meta de la teología natural” y, en un grado máximo de perfección, “medida común para todo lo demás con respecto a sus realidades” (Heimsoeth, 1965: 355).

En su recorrido textual, Heimsoeth constata lo que Max Wundt había planteado en 1941: “No es exagerado decir que sólo a través de esta adquisición completa de la idea platónica la filosofía kantiana encontró su terreno firme” (Wundt, 1941: 155-156). Pero la clave de esa firmeza está en el modo polémico en que se lleva a cabo esa adquisición, ya en la *Disertación (MSI)*. Como señala Manfred Baum, el énfasis en las nociones de *idéa* y *noúmena*, como distintas de los objetos de la sensibilidad, debe comprenderse al interior de la polémica de Kant con Christian Wolff acerca del genuino significado de metafísica. Mientras que para Wolff la diferencia entre mundo sensible y mundo inteligible era “meramente lógica”, Kant llama a identificarlos como los objetos respectivos y distintos de facultades distintas, y no como grados de una misma

² *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (MSI)*, §§ 9 y 25.

potencia cognoscitiva, jerarquizados según su diverso nivel de claridad o confusión (algo que volvía irreconocible la dicotomía entre sensibilidad y entendimiento) (Baum, 2019: 110, 114).

Si bien esa simiente platónica acompaña a Kant en la mayor parte de su vida intelectual, desde la *Disertación (MSI)* de 1770 y hasta su *Opus Postumum (OP)*, se advierte, no obstante, la distancia de Kant respecto del elemento misticador en Platón, que a juicio de Kant “debe ser rechazado” (Heimsoeth, 1965: 355, n. 20). La crítica al misticismo, aunque difuminada aquí y allá en la reflexión kantiana, encuentra su prueba textual más patente al final de la *Crítica de la razón pura (KrV)*. Allí, a modo de balance, se observa la filosofía pasada desde la perspectiva de los logros presentes y del trabajo por hacer. Bajo el título algo exagerado de “Historia de la razón pura”, Kant traza en rigor un “somero bosquejo” de los sistemas precedentes según su manera de acceder el objeto del conocimiento (sensualistas o intelectualistas), el origen que atribuyen a los conocimientos racionales puros (la experiencia o la razón) y el método empleado (dogmático o escéptico). Ubica a Platón entre los intelectualistas y *noologistas*, al igual que Leibniz, quien lo siguió, “aunque a bastante distancia del sistema místico de aquél” (*KrV* A 853/4; B 881/2). El hecho de coincidir intelectualismo y *noologismo* con anti-misticismo marca una diferencia de gran importancia respecto de la venerable concepción antigua.

El modo en que Kant comprende ese aspecto en particular del pensamiento de Platón depende en gran medida de configuraciones tardo-antiguas, medievales y modernas que la mayor parte de las veces no reflejan lo expresado en los diálogos. La filosofía de Platón llega al siglo XVIII a través de un conjunto muy heterogéneo de fuentes, cuya articulación textual, ideológica y aun sociológica se encuentra todavía hoy –a más de un siglo de la publicación de los primeros estudios comprensivos sobre el tema– en proceso de indagación y discusión. En cuanto a la tarea de determinar puntualmente la recepción que hizo Kant de algunas de esas fuentes, y de la filosofía de Platón, algunas certidumbres fundamentales que había legado el siglo XX han debido ser reconsideradas y precisadas en lo que va del siglo XXI, especialmente en lo que hace al significado de Jacob Brucker como vehículo de conocimiento de la filosofía platónica³, y a la convicción de que Kant no tuvo una lectura directa de los diálogos⁴. Por otra parte, el ámbito de los estudios platónicos, que viene llevando a cabo un análisis en profundidad del *corpus* –en especial, de los diálogos tardíos–, ha hecho en las últimas décadas algunos aportes que contribuyen a un balance más complejo e integral de este encuentro. Es cierto que a la hora de ponderarlo, los dos aspectos de la cuestión (a saber: las fuentes en las que –hipotetizamos– Kant abreva para adherir a algunos elementos de la filosofía de Platón y rechazar otros; y el significado

³ Además de los referidos aquí, más adelante, son obras de referencia los volúmenes editados por G. Santinello y G. Piaia de la *Storia delle storie generali della filosofia*, Brescia, La Scuola, 1979. También la compilación W. Schmidt-Biggemann y T. Stammen (eds.), *Jacob Brucker (1696-1770): Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*, Berlin, Akademie, 1998.

⁴ Cf. aquí, más adelante.

que atribuimos a esos elementos, según la interpretación que juzgamos correcta o no de los diálogos) se encuentran enlazados y mutuamente condicionados. Por mi parte, sobre la base de algunos ensayos ya clásicos y otros más recientes, intento acercar elementos de juicio en relación con *Fedón* y *Timeo*, dos diálogos de especial relevancia para el proyecto de la filosofía crítica, que pueden tener interés para continuar estas líneas de trabajo.

II.

La dependencia de Kant respecto de la *Historia critica philosophiae* de Jacob Brucker⁵, en lo que hace a su conocimiento de Platón, había sido advertida ya entre la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del siglo XX⁶. Los primeros trabajos señalaron también la libertad de Kant para ampliar, intervenir o circunscribir las palabras de Brucker. A partir de estas investigaciones, y otras afines⁷, en 1935 Gerhard Mollowitz se propuso “demostrar con toda exhaustividad” que Kant había extraído de la *Historia critica* de Brucker “todos y cada uno de los pasajes en los que se refiere a Platón y a su filosofía” (Mollowitz, 1935: 17-18)⁸. Más allá de la contundencia de esta conclusión, quedó en evidencia la necesidad de investigar la figura del propio Brucker⁹, sus fuentes y, sobre todo, sus presupuestos hermenéuticos. En aquel artículo Mollowitz ofrecía un panorama sintético de la “condicionalidad histórico-intelectual” del Platón de la *Historia critica*, que se concentraba mayormente en la transformación cristiana —primero agustiniana, luego tomista— de la doctrina de las Ideas. Quienes retomaron esta tarea, en la segunda mitad del siglo XX, destacaron también que a fines del siglo XVII junto con la tendencia a leer a Platón como

⁵ *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsia, 1741-1744 et 1767, especialmente vol. I, pp. 627-728.

⁶ Los primeros estudios citan ya la disertación de Julius Heidemann, *Platonis de Ideis doctrinam, quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit* (Berlín, 1863) y la de Theodor Valentiner, *Kant und die Platonische Philosophie* (Heidelberg, 1904), quien apuntó también a la dependencia de Malebranche; ambos autores citados, entre otros, por M. Wundt, 1941.

⁷ Cf. Friedrich Hemann (1903) y los trabajos de M. Wundt.

⁸ En la *Historia critica*, Brucker refiere a su trabajo anterior, *Historia philosophica doctrinae de Ideis*, de 1723. En lo que sigue, no voy a ocuparme del aporte singular de este ensayo previo sino sólo a la *Historia critica*.

⁹ Mollowitz lamenta que a Brucker se lo conozca apenas “como alumno de J. F. Buddeus, adversario de Wolff” (1935: 17-18).

“precursor del cristianismo” convivía otra en la que “platonismo” significaba herejía pagana (Neschke, 1992: 382)¹⁰.

Sin embargo, más allá del horizonte polémico (inclinado al énfasis teológico) en el que se proyectan las primeras reconstrucciones modernas de Platón, Ada Neschke-Hentschke puso de relieve un presupuesto teórico de gran importancia en la *Historia critica* al señalar que Brucker, como Leibniz, intentaban reconstruir un *systema Platonis* (Neschke, 1992: 388)¹¹. En el siglo XVIII, el anhelo sistematizador, que Brucker adopta “de la tradición escolástica de su tiempo, del racionalismo leibniziano” (Santinello, 1965: 310), estaba guiado –observa Neschke– por la convicción de que toda filosofía, por lejana que esté, puede formularse a la manera de un sistema como quien sigue el curso natural de la “luz innata” (*lux connata*) de la razón (Neschke, 1992: 388-389). Es un empeño que luego se vio favorecido y posiblemente estimulado por la reforma educativa que llevó adelante Karl von Zedlitz a fines de los años 70 y comienzos de los 80 del siglo XVIII, y que tenía, a su manera, una impronta “platónica”¹².

El estudio específico de la Modernidad puede analizar el afán sistematizador de Brucker a la luz de sus motivaciones más inmediatas, pero debe advertirse que una ansiedad sistematizadora análoga –estimulada por motivos diferentes¹³– había impregnado también en su tiempo a diversos pensadores medioplatónicos, cuyas reconstrucciones fueron decisivas en la elaboración del neoplatonismo de época imperial. Ahora, la sistematización de la filosofía de Platón es una tentativa que choca una y otra vez en la historia con el obstáculo ineludible de la forma dialógica. Es decir, con la elección deliberada y meditada de su autor de emplear ese único vehículo expresivo para la preservación de *su filosofía*, con toda la ambigüedad y la apertura especulativa, genuina *sképsis*, que ella comporta¹⁴.

Con todo, Brucker tiene la intención de elaborar su reconstrucción a partir de la letra de los diálogos. Según Neschke, fue el “primer autor moderno” (1992: 382) en aplicar ese criterio metodológico a Platón. André Laks (2010) advierte que su tarea se inscribe en realidad en una tradición reconocible¹⁵, uno de cuyos representantes, Jakob Thomasius, había formulado el

¹⁰ Sobre el relativo “olvido” de Platón en el siglo XVI, y su discusión casi exclusivamente en ámbito teológico, cf. también Santozki, 2004: 31, n. 74 (hay edición posterior, en Berlin-Boston, De Gruyter, 2006; aquí, citado según la primera versión).

¹¹ Sobre las implicancias de la noción de “sistema de filosofía”, cf. Catana (2008).

¹² Cf. Santozki, 2004, p. 36, quien recuerda a propósito la obra de Jacob Engels, *Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus Platonischen Dialogen zu entwickeln* (1780) y la traducción de Friedrich Gedike de cuatro diálogos de Platón.

¹³ Cf. F. Ferrari, “Quando, come e perche nacque il platonismo”, *Athenaeum* 100, 2012, 71-92, esp. pp. 77-88 (“Strategie di sistematizzazione”).

¹⁴ Sobre la última tentativa conocida de reconstruir el sistema de la filosofía de Platón, en el siglo XX, a partir de las doctrinas no escritas, cf. H.-J. Krämer, *Platón y los fundamentos de la metafísica*, Caracas, Monte Avila, 1996 (trad. del original italiano, de 1982). Cf. también las visiones críticas de L. Brisson, C. Gill, M. Isnardi Parente, y otros, en *Methodus* vol. VI, 1993.

¹⁵ Cf. también Laks (2021).

principio *ad veros fontes*, cuya máxima –buscar las fuentes, y las corrientes para determinar las fuentes– se retoma en las consideraciones preliminares de la *Historia critica*¹⁶. Sin embargo, a muy poco de andar, el método de Brucker sufre importantes replanteos: las fuentes se amplían considerablemente, “al propio Platón y a sus intérpretes más cercanos”¹⁷; e incluso muy pronto se confía “la guía del viaje” a algún otro autor que reconozca “el orden y las conexiones de la filosofía platónica”¹⁸. Brucker explica este cambio de rumbo por la dificultad de la forma dialógica, que enmascara la auténtica filosofía (Neschke, 1992), y por la oscuridad e irracionalidad del propio autor, arraigadas en su esencial sincretismo que mezcla lo que se debería distinguir (Laks, 2010: 354-355). Así, a falta de herramientas conceptuales más adecuadas, termina encomendado el *Timeo* –diálogo de gran interés para quien busca un sistema platónico– a los intérpretes de época imperial, cuya visión está atravesada ya por reelaboraciones peripatéticas, estoicas y judeocristianas. Reintroduce así dosis enormes del sincretismo que pretendía evitar.

La dificultad de Brucker con el *Timeo* no es menor. La comprensión filosófica del diálogo sigue siendo hoy motivo de controversia en muchos aspectos. En lo temático, ha sido fuente de inspiración para quienes fortalecieron la visión del Platón mistificante y también para quienes encontraron allí un núcleo escéptico, tanto antiguos como modernos. Y en un contexto complejo de la transmisión de los diálogos, dado el relativo eclipse de la obra de Platón en ese periodo¹⁹, el *Timeo* constituye un caso de circulación particularmente errática²⁰.

¹⁶ *Quaerendi sunt fontes, ubi haberi possunt proximi, et examinandi ad fontes rivuli* (*Historia critica*, p. 676).

¹⁷ *Quantum licet, Platonem ipsum et Platonis interpretes ipsi propiores audiemus* (*Historia critica*, p. 692).

¹⁸ Brucker, *Historia critica*, p. 669: *qui, ut omnium optime ad ordinem nexumque philosophiae Platonicae attendit, ita dux erit in itinere...* Entre otros intérpretes *confiables*, Brucker acude a Cicerón, Apuleyo, Alcinoos; luego a Calcidio, Diógenes Laercio y Plutarco; más adelante a Séneca, Justino Mártir, Ps. Orígenes, aunque sin señalar las interpretaciones diversas, a veces contrarias, que unos y otros tienen sobre el *Timeo*.

¹⁹ Cf. Santozki (2004: 31): "En el transcurso del siglo XVII y principios del XVIII, Platón fue prácticamente olvidado (...). Desde fines del siglo XVII, en realidad sólo se encuentra una discusión sostenida sobre Platón en contextos teológicos, en los que se discute el tema de la compatibilidad del platonismo con el cristianismo".

²⁰ En Alemania, incluso la demorada edición de Fischer de los diálogos, que culminó en 1776, no incluía al *Timeo*. Las ediciones de este diálogo prácticamente saltan del siglo XVI a comienzos del siglo XIX. Cf. Henri Martin, *Etudes sur le Timée de Platon*, Paris, 1841.

III.

Brucker llega a detectar la tensión entre su vocación sistematizadora (que –acaso para evitar las distorsiones escolásticas y renacentistas²¹– abrevia en reducciones previas, de época tardoantigua), y un texto cargado de esquemas explicativos diversos que se resiste a ser reducido. Hace explícita una primera dificultad al tratar de conciliar entre el dualismo básico que identifica dos principios “primeros e incorruptibles”: la materia desordenada y el dios que la ordena, tal como plantea Diógenes Laercio²², y la distinción platónica entre tres principios, ya que a los dos mencionados “habrá que agregar las Ideas”²³. Vislumbra Brucker el problema exegético que comportan las Ideas, concebidas como entidades trascendentes, “seres reales” (*óntos ónta*), o como pensamientos en la mente divina, tal como las interpreta Alcino²⁴. Además hay otro esquema triádico, y Brucker también parece dudar entre seguir a las fuentes que entienden “el orden y las conexiones” del pensamiento platónico, y consideran principios a la divinidad demiúrgica, la materia y las Ideas; o seguir al *Timeo* cuando “distingue entre Dios, la materia y el universo”, una tríada notablemente diferente. El texto que Brucker tiene en mente (aunque no cita allí explícitamente) dice así:

Demos entonces, según mi voto, una síntesis razonada de lo principal de mi argumento: hay ser (*ón*), espacio (*chóran*) y devenir (*génesis*), una tríada de tres, incluso antes de que naciera el universo (*Ti.* 52d)²⁵.

Como corolario de un razonamiento que ocupa no menos de seis páginas (*Ti.* 47d-53d), *Timeo* amplía la dicotomía propuesta al comienzo del diálogo entre ser y devenir (*Ti.* 27d-28a) y distingue ahora entre tres “especies” (*eídē*) o “géneros” (*géne*). Su enfática redundancia en el aspecto triádico desdice el dualismo afirmado por Diógenes Laercio²⁶. A un lector familiarizado con el diálogo y su historia no le costaría reconocer la transformación del *espacio* o *receptáculo* en “materia”²⁷; ni tampoco la del *ser* en “dios” (aunque las “Ideas” serían candidatas igualmente

²¹ Brucker advierte, en efecto, las posibles deformaciones del neoplatonismo florentino, de talento pitagorizante: los comentarios y notas de Ficino y Serranus, dice, deben “leerse con cautela”.

²² En *Historia crítica*, p. 679 se resume, parafraseándolo, VFI III 69: “El propio Platón en el *Timeo* expresa la misma doctrina prácticamente en los mismos términos”, escribe Brucker, invirtiendo la carga de la prueba (el original parece tener que adecuarse al intérprete posterior y no viceversa). Cf. Laks (2010: 356).

²³ Tres principios admiten, entre otros, Alcino (*Didask.* XI), pseudo Plutarco (*Epit.*, 1.3 878b1-7) y Estobeo (*Ecl.* 1.10.16).

²⁴ En el *Didaskalikós*, Alcino sigue una línea que podría haber surgido en el siglo I aC. Sobre la plausibilidad de que haya surgido de una combinación de la letra del *Timeo* con dogmas estoicos, cf. Sharples (1999).

²⁵ Las traducciones de los pasajes y citas, salvo cuando se indica lo contrario, son propias.

²⁶ La aparente contradicción se desdibuja cuando se considera al dualismo (ser/devenir) como condiciones del obrar inteligente y al esquema triádico como exigencia de toda explicación de lo corpóreo.

²⁷ Una metamorfosis que tiene su origen en el análisis que propone Aristóteles en *Física* IV 1-2.

válidas para esa categoría: *ser*). Por su parte, el “universo” toma el lugar del *devenir*, tal como sugiere Timeo, con la metáfora biológica: el *ser* es padre, el *espacio/materia* es la madre y el *universo* es el vástago (*Ti.* 50d). Así, ser, devenir y espacio resultan ser géneros o clases que a veces Platón considera desde una perspectiva intensional (como en *Ti.* 27d-28a: “¿Qué es lo [característico de algo] que siempre es y carece de devenir...?”) y otras veces, de manera extensional, identificando a las entidades o realidades que cumplen esas características (como en *Ti.* 51b-c: “Acaso existe algún fuego en sí y por sí y así también todas las cosas sobre las cuales siempre discutimos cada una de ellas es en sí y por sí misma?”)²⁸.

Es una pena que Brucker, llamado a ser fuente de tanta importancia en la recepción kantiana de Platón, no se haya adentrado aquí en el texto, en el que se puede vislumbrar una concepción de las Ideas como clases (a la manera de estructuras, o incluso de leyes)²⁹, en lugar de ceñirse a la comprensión de las Ideas como contenidos mentales de la divinidad, típica de Alcinoos y otros autores medioplatónicos, respecto de los cuales el propio Brucker advierte con tanta lucidez³⁰. Justamente el elemento místico de Platón, del cual Kant busca distanciarse, aparece referido, tanto en la *Historia crítica* como en la obra kantiana, siempre mediante la reconducción de las Ideas a pensamientos de Dios³¹, algo que nunca se afirma en el *Timeo*, ni en ningún otro diálogo.

Ahora, como bien advierte Neschke, Brucker “es muy consciente” de que esta comprensión de las Ideas como pensamientos de la divinidad “se contradice con el testimonio de los diálogos, según el cual las Ideas tienen una existencia independiente”, pero atribuye esta incoherencia “a la oscuridad de Platón” (1992: 398). Así, Brucker termina confiando la interpretación de las Ideas, en el *Timeo*, al manual de Alcinoos, pieza clave en la fijación de la tesis mistificante que remite a Dios. Una inmersión más directa en el texto podría haber detectado, en el pasaje inmediatamente anterior al recién citado, *Ti.* 51b-d, el único *argumento* que Platón ofrece

²⁸ Cf. D. Zeyl y B. Sattler (2022).

²⁹ Recientemente, John Dillon insistió en que una comprensión de las Ideas como patrones o leyes impresas sobre el espacio/materia es razonable y “contó con la aprobación de la gran mayoría de los sucesores de Platón, empezando por sus herederos inmediatos, Espeusipo y Jenócrates” (2017: 201).

³⁰ Cf. en *Historia crítica*, las reticencias de Brucker frente a la “adulteración” de la “escuela alejandrina” – autores que hoy incluimos en la categoría más amplia de medioplatónicos–, que intentaron “amoldar” la filosofía de Platón al pensamiento egipcio, a la sabiduría oriental y a las creencias sagradas judeocristianas. También la referencia a “la confusión de los platónicos posteriores”, y al error de quienes “quieren hacer coincidir a Moisés con Platón”. Cf., entre otros *loci*, *Historia crítica* p. 638. Como se verá aquí más adelante, Kant hace suya esa desconfianza respecto de las interpretaciones del platonismo posterior.

³¹ *KrV* A568/B596: “Lo que para nosotros es un ideal era para Platón una idea del entendimiento divino, un objeto singular en la intuición pura de él, lo más perfecto de cada especie de entes posibles, y el fundamento originario de todas las copias en el fenómeno”. (Traducción de Mario Caimi, en I. Kant, *Crítica de la razón pura* (traducción, notas e introducción de M. C.), Buenos Aires, Colihue, 2007).

en favor de la existencia de Ideas. Si bien se trata de una analogía, una distinción “breve y contundente”, y no de una explicación exhaustiva, lo cierto es que el único pasaje en que Platón intenta *deducir* la existencia de Ideas, y se las deduce del hecho de que los seres humanos tenemos dos formas diferentes de conocer:

Si la inteligencia y la opinión verdadera son dos géneros, sin duda alguna [existen] estas [cosas] que son en sí, formas imperceptibles por nosotros, sólo inteligibles; pero si, tal como les parece a algunos, la opinión verdadera no difiere en nada de la inteligencia, tenemos que considerar que todo lo que percibimos a través del cuerpo es lo más firme. Pero hay que decir que aquellas [facultades cognitivas] son dos, porque se han generado de manera separada y se dan de manera desemejante (*Ti.* 51d-e).

De aquí se sigue que es “forzoso acordar” (*homologetéon*) que existe una clase o especie (*eídos*) cuyos miembros, las Ideas (o formas: lo “en sí”), siempre se encuentran de la misma manera, ingénitas, indestructibles, inalterables, imperceptibles. También que hay entidades sensibles y –se añade– entidades de un tercer género: el de la configuración espacial³². Esta comprensión de la Idea –cuya necesaria existencia deriva de la propia naturaleza del conocimiento humano, con sus dos modos radicalmente diversos, tanto en lo que hace a su facultad como a los objetos a los que cada uno de ellos se dirige– podría haber sido de gran interés en el debate metafísico del siglo XVIII.

IV.

El otro elemento que llama la atención en la síntesis de Brucker es la manera en que se transmite la enseñanza teológica fundamental del *Timeo*. Leemos en la *Historia crítica*:

El principio opuesto a la materia, en el sistema de Platón, es dios. Enseñó que hay una causa inteligente, que es el origen de todo ser espiritual y quien forma el mundo material. Afirmó que la naturaleza de este gran ser es difícil de descubrir, y una vez descubierta, imposible de divulgar. La existencia de dios se infiere a partir de las marcas de inteligencia que aparecen en la forma y arreglos de los cuerpos en el mundo visible; y de la unidad del sistema material él concluyó que la mente por la cual este se formó debe ser una (*Historia crítica*, p. 676).

³² Cf. el desarrollo completo en *Ti.* 52a-b.

Lo dicho en el *Timeo* es diferente³³. Se afirma que de “la observación de las revoluciones de la inteligencia en el cielo” surgirá la posibilidad de “aplicarlas a las [revoluciones] del entendimiento”³⁴, para incidir en el orden interno, mental, “imitando las revoluciones estables del dios” (*Ti.* 47b-c). Pero esto no *prueba* la existencia de dios. De hecho, en este diálogo ni se *demuestra* por deducción ni por inferencia, sino que la existencia de un dios bueno e inteligente se *acepta* al final de un razonamiento que afirma: (1) que hay algo que es y algo que deviene/se genera; (2) que “todo lo generado se genera por una causa” (*Ti.* 28a y 28e); y (3) que “encontrar al artífice y padre de este universo no sólo es tarea [difícil], sino que, además, una vez encontrado, es imposible comunicárselo a todos (*heureîn te êrgon kai heurônta eis pântas adýnaton lêgein*)” (*Ti.* 28c). Brucker cita dos veces esta frase: en una enfatiza la imposibilidad de divulgar; en la otra invoca incluso motivos religiosos de esa prohibición³⁵. El original sólo niega la posibilidad de una comunicación universal (*eis pântas*) pero no incluye nada esotérico ni sagrado. Al contrario, incluso mientras enuncia la dificultad de encontrar y definir a la causa, se ofrecen ya varias pistas: el dios es artífice, es padre, y es “la mejor de las causas”, ya que obra tomando a la inteligencia como modelo (*Ti.* 29a-b).

Ahora, justo aquí, delante de la dificultad que propone el tema de la causa del universo en su conjunto –un problema que el *Timeo* retoma del importante planteo previo en el *Fedón*³⁶–, Platón introduce un llamado a la prudencia epistémica: un excursus metodológico en el que se advierte la peculiaridad de las explicaciones que seguirán, “acerca de los dioses y de la generación del universo”, ya que ellas pueden no ser “total y completamente exactas”, aunque sí esforzadamente próximas a la verdad. Esta limitación, se aclara, obedece a la singularidad del tema tratado y sobre todo a las limitaciones cognitivas humanas:

hay que contentarse y recordar que yo, el que explica, y ustedes, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de manera tal que respecto de estos temas

³³ El mensaje de los otros pasajes del *corpus* referidos aquí por Brucker también parece ser diverso. Por ejemplo, *Leyes* X 886a no concluye la existencia de dios a partir del orden del cosmos sino que, en el marco de la polémica contra el ateísmo, se dice que los astros son divinidades y que la mayoría de los griegos cree en dioses.

³⁴ Revoluciones internas: circuitos por los que circulan la sangre, el aire y la actividad mental. Cf. Jouanna (2012).

³⁵ Cf. *Historia critica*: “es imposible –incluso ha de ser impío– exponer el descubrimiento a la comprensión vulgar”. Esta expresión, que Brucker remite a la versión que da Joannes Serranus de *Ti.* 28c, ilustra a su juicio el modo esotérico en que Platón concebía la filosofía.

³⁶ La llamada autobiografía de Sócrates, *Fd.* 95a-102a, surgía por la inquietud que lo perseguía desde su juventud: responder a la pregunta de *por qué todo se genera, por qué se corrompe, por qué es o existe*. Cf. aquí, más adelante.

conviene que *aceptemos* un relato *verosímil* (*tòn eikóta mûthon apodechomévous*) y que no investiguemos más allá de esto (*Ti.* 29c-d, el subrayado es mío).

Hecha esta importante precisión sobre los límites del modo humano de conocer, Platón en la voz de Timeo formula su convicción teológica, partiendo de una pregunta básica: ¿por qué causa el que compuso este universo lo compuso? La respuesta es que por ser bueno y al no tener envidia en absoluto, “el dios quiso que todas las cosas fueran buenas y que, en la medida de lo posible, nada fuera malo”, por eso llevó todo “del desorden al orden, ya que consideró que éste era absolutamente mejor que aquél” (*Ti.* 29e-30b). La validez epistémica de esta certidumbre crucial no proviene de una prueba demostrativa, sea deducción o inferencia, ni de una prueba empírica:

De la manera más correcta se podría *aceptar* (*apodechoit'án*), –puesto que se lo *acepta* de hombres sabios (*par'andrôn phronímon apodechomévous*)– que éste es por encima de todos el principio más importante (*archên kyriotátên*) del devenir y del cosmos. (*Ti.* 29e-30a, el subrayado es mío)

Subrayo en estos dos breves pasajes del *Timeo* recién citados la triple ocurrencia del verbo *apodéchomai*, que significa “aceptar” una enseñanza o un relato³⁷, “admitir”, “creer”, incluso “conformarse”³⁸. Se trata de un verbo de uso frecuente en diálogos tempranos, en el contexto de una conversación o ejercicio refutativo para dar cuenta de la admisión y conformidad frente a la tesis rival. En los diálogos de madurez se emplea en sentido análogo, al cabo de una indagación dialógica, para indicar la renuncia a ulteriores revisiones, con el significado de “estar satisfecho” con la conclusión o respuesta lograda. En el contexto del *Timeo*: planteados los límites del conocimiento humano, Platón funda la certidumbre del orden teleológico de la naturaleza en una sabiduría humana, práctica³⁹, que nos precede, que se acepta con respeto, y de la cual pende el relato explicativo *eikós*.

Subrayo también este término, *eikós*, que figura en *Ti.* 29d, y que siguiendo sus usos retóricos se suele traducir como “verosímil”, “probable”, “razonable”⁴⁰, para observar que, como participio perfecto del verbo *éiika* –“pensar”, “creer”, “imaginar”, “figurar[se]”, incluye una alusión a lo que es imagen o imaginado, es decir, a los usos imaginativos de la intelección. Entiendo que la fundamentación de la causa teleológica en el *Timeo* también podría haber resultado de interés a Kant.

³⁷ Como en *Protágoras* 323c, *Crátilo* 430d, *Banquete* 194d, *República* 531e.

³⁸ Como en *Fedón* 96e y *República* 329e.

³⁹ Esa sabiduría es la de hombres *phronímos*, es decir, no se trata de una sabiduría puramente teórica o contemplativa sino que incluye necesariamente una dimensión práctica. Sobre el matiz práctico que el término *phronesis* adopta ya en Platón, cf. Buff (1962: 66-101). Menos enfático, Berti (2013: 20-21).

⁴⁰ Sobre el *lógos eikós* y su herencia retórico-forense, cf. Johansen (2006: 52).

V.

En años recientes, la tesis de la total dependencia de Kant respecto de Brucker en lo que hace a su conocimiento de Platón –tesis que desde 1935 se había considerado indiscutible⁴¹– tuvo que ser matizada. Por un lado, Kant menciona la traducción al alemán de *Menón*, *Critón* y los dos *Alcibiades*⁴², y en las *Lecciones de Lógica* la recomienda a sus alumnos para que aprendan de ella el “método socrático”⁴³. Por otro lado, Manfred Baum detectó una alusión al *Fedro* en la “Solución crítica del conflicto cosmológico de la razón consigo misma” (*KrV* B525 y ss.), en la referencia a Zenón y a su modo de argumentar (2019: 129). Por último, el platonista Rafael Ferber identificó pasajes en *Acerca de un tono exaltado adoptado recientemente en filosofía (VAVT)*, de 1796, en los que Kant “parece referirse a la *ipsissima verba* de Platón” (2020: 296). En ese ensayo, Kant polemiza con Johann Georg Schlosser a propósito de un comentario que éste había deslizado contra “la nueva filosofía alemana”, en las notas a su traducción de las epístolas platónicas; es en ese marco que refiere a un pasaje de la Carta VII⁴⁴, y también a un importante pasaje del *Fedón*.

Más allá de su contenido biográfico⁴⁵, la Carta VII incluye un excursus filosófico, que ha sido discutido *in extenso* en el ámbito de los estudios platónicos debido a la dificultad que propone su clasificación gnoseológica a la luz de otros desarrollos del *corpus*. En la Carta VII se afirma que para que se produzca el conocimiento deben darse cinco elementos: el nombre, el *lógos*, la imagen, el conocimiento y “en quinto lugar: el objeto en sí, cognoscible y verdadero” (*bó dē gnostón te kai alethós estin ón*) (Carta VII, 342a-b). Schlosser toma a este quinto elemento como la Idea, o la realidad metafísica, que no se puede captar de manera directa pero sí puede ser intuita. Según su lectura, con tendencia a la mistificación, la “contemplación directa” de nuestros principios de acción internos y de nuestra sensibilidad nos da “derecho a extraer una conclusión analógica sobre los objetos externos”. Habla de la “verdad guía” que nos “ilumina”, y dice que ese arrebató nos puede llevar hasta “el velo de Isis”, casi hasta tocarlo y aun adivinar “la silueta de la diosa debajo de él”, empleando la conocida metáfora de la naturaleza como una divinidad que cubre

⁴¹ Se reitera, entre otros, en Santozki (2004).

⁴² Cf. Friedrich Gedike, *Vier Dialogen des Plato: Menon, Kriton und beyde Alcibiades* (1780).

⁴³ Cf. Baum (2019: 126), y los estudios de W. Stark y R. Brandt allí citados.

⁴⁴ Schlosser publicó en 1792 *Plato's Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, su traducción alemana de las epístolas. En 1795, dio a conocer una segunda edición (en Königsberg) y en el prefacio a esta desliza la crítica a Kant, sin mencionarlo. Cf. Ferber (2020: 301).

⁴⁵ Dentro del epistolario, cuya autenticidad se cuestionaba ya en la Antigüedad, la Carta VII es la única que tiene alguna probabilidad de haber sido redactada por Platón, enteramente o en parte. En los estudios platónicos, esta discusión (que alcanzó picos de intensidad en el siglo XX) parece inclinar hoy la balanza hacia el lado de la autenticidad. Cf. Butti de Lima (2015: 23-33).

sus secretos con un velo y se resiste a ser profanada por la sabiduría humana. Schlosser considera que “la nueva filosofía alemana” (...) arroja un nuevo velo sobre el anterior, o hace que la diosa desaparezca de modo que ya a nadie se le ocurra preguntar por ella”.

Kant lee estas palabras como un ataque a la filosofía crítica y reacciona. En *Acerca de un tono exaltado...* acusa a Schlosser de “filosofar bajo la influencia de un *sentimiento superior*”⁴⁶, y de hablar con “ínfulas”, con un tono “de soberano” que, a diferencia de quien trabaja de filosofar y debe esforzarse por probar sus conclusiones, “está eximido de la molestia de validar su título de propiedad”. Ese “tono exaltado” es de “mistagogo”. Propio del “sectario” que se vale de la equivocada idea de la filosofía como un “misterio” para así introducir entre las esferas de validación cognitiva –saber, creencia y opinión– un “presentimiento de lo suprasensible”, de carácter “místico”, gestionado en lo pedagógico por una logia⁴⁷. En rigor, advierte Kant, la propuesta de Schlosser consiste en “un salto (*salto mortale*) de los conceptos a lo impensable”: una promesa que para la filosofía es imposible de cumplir. En cuanto a “la diosa velada”, la única ante cuya majestad debemos inclinarnos, la realidad suprasensible o diosa velada, “no se nos presenta en *lógoi* de la razón teórica”, replica Kant, sino “en un *lógos* de lo práctico: la ley moral en nosotros” (*VAVT* A422).

Kant no se detiene en los detalles de la Carta VII, ni en una discusión sobre la comprensión en clave mística del excursus filosófico, que puede leerse –como es más habitual hoy– de manera escéptica o racionalista⁴⁸: su objetivo es la defensa de la filosofía crítica, y en ella Platón juega un doble papel. Por un lado, fue “padre de toda exaltación mística en la filosofía”, pero por otro lado Kant distingue aquí entre “el académico” y “el Platón de las Cartas” (el que traduce Schlosser). El Platón *académico*, no obstante su responsabilidad en la génesis del hábito mistificante, puede ser en parte exculpado del embate contra los modos válidos de conocimiento filosófico ya que:

sólo utilizaba sus intuiciones intelectuales de modo regresivo, para explicar la posibilidad de un conocimiento sintético a priori, y no de un modo progresivo, para ampliarlo en virtud de ideas legibles en el entendimiento divino (*VAVT* A408 -trad. de Carlos Másmela, empleada –a veces con modificaciones– en las citas de *VATV*).

El Platón genuino, “el viejo Platón”, es decir, el que no ha sido deformado ni por la tradición platónica de época imperial ni por el autor de la Carta, comparte con el proyecto crítico la conciencia de la necesidad de un fundamento para la operación del entendimiento. Quienes

⁴⁶ Kant cita a Schlosser (*Platos Briefe...*, p. 194): “La filosofía tiene sus misterios sólo accesibles por el sentimiento”.

⁴⁷ Sobre el interés político de la polémica a raíz del alto compromiso de Schlosser con la masonería, cf. Ferber (2020: 304).

⁴⁸ Para una interpretación racionalista, cf. Trabattoni (1994).

imaginan Ideas en el intelecto divino son, en cambio, “el Platón de las Cartas” y los “nuevos platónicos”⁴⁹, a los que se acodan en el siglo XVIII “el filósofo del sentimiento puesto a platonizar” y su “pseudo Platón”⁵⁰. Kant emplea aquella lúcida herramienta de análisis de Brucker que discriminaba entre platónicos “de Alejandría” o “de escuelas posteriores”, responsables de haber “adulterado” y creado “confusión” en la comprensión de Platón. Como se vio, en la *Historia critica* no se llega a usar esa distinción de manera consistente, pero es evidente que el trabajo de Brucker no era mero sembrar jardines de Adonis.

VI.

La polémica de Kant con Schlosser revela, por último, su “familiaridad”⁵¹ con un pasaje muy puntual del *Fedón*, que forma parte de la *autobiografía intelectual* que relata el Sócrates platónico⁵², en la que se distingue por primera vez entre causalidad mecánica y teleológica, y que por esto mismo resulta de interés para la discusión filosófica del siglo XVIII. Dice allí un Sócrates a punto de morir que cuando era joven buscaba respuesta a la pregunta *por qué todo se genera, por qué se corrompe, por qué es (o existe)* pero se decepcionó con la explicación materialista-mecanicista. Por eso emprendió una “segunda navegación”⁵³, refugiándose “en los *lógoi*”. Ese refugio en explicaciones de orden lógico-conceptual, es sabido, llevará a la postulación de Ideas. Pero antes de proponer la “hipótesis” de las Ideas, se ilustra el cambio de rumbo que tomó la búsqueda con una analogía. Los que estudian los eclipses no miran directamente al sol porque se quedan ciegos, por eso “examinan su imagen en el agua” o en algún otro reflejo. Y sigue:

También yo pensé algo así, y temí que pudiera cegar completamente mi alma, si miraba hacia las cosas con los ojos y trataba de captarlas por medio de cada una de las percepciones. Me pareció entonces que convenía refugiarme en los *lógoi* y examinar en ellos la verdad de las cosas existentes (*Fd.* 99d-e -traducción de A. Vigo).

⁴⁹ Se trata de platónicos de época posterior (época imperial o acaso renacentista), “a quienes la filosofía alemana en ese momento se acercaba” para fortalecer su lectura intuicionista, según Ferber (2020: 305).

⁵⁰ Cf. *VAVT* A409-A410.

⁵¹ La expresión es de Ferber (2020: 305 y ss). Se debe recordar que Moses Mendelssohn había publicado *Fedón o sobre la inmortalidad del alma* en 1767. En *KrV*, en su discusión de la sustancialidad del alma, Kant le dedica algunas páginas. A juicio de Klaus Reich, el trabajo de Mendelssohn inspiró el interés kantiano por Platón; cf. Reich (1935: 15).

⁵² Cf. *Fd.* 95a-102a.

⁵³ *Fd.* 99c-d. Heimsoeth (1965: 356) confunde esta referencia a la analogía del eclipse del *Fedón* y la menciona como si fuera una alusión a la alegoría de la caverna en *República* VII.

En *VAVT*, Kant cita a Schlosser, quien en su “nuevo lenguaje místico-platónico” se aventura en otra metáfora solar: “toda la filosofía de los hombres sólo puede describir la aurora, [mientras que] el sol tiene que ser presentido”⁵⁴. Pero Kant protesta: no hay forma de presentir al sol si antes no se lo ha visto; pero aun quien nunca hubiera visto el sol (en un sitio siempre nublado, por ejemplo) podría no obstante “conjeturar acerca de ello” por medio de hipótesis y dar en el blanco. Entonces, la referencia implícita de Kant al *Fedón*, y la objeción a los “nuevos platónicos”:

En realidad, mirar directamente el sol (lo suprasensible) sin quedar ciego, es imposible, pero verlo en el reflejo (de la razón que ilumina moralmente el alma) y por lo demás de manera suficiente desde el punto de vista práctico, como lo hace el viejo Platón, es completamente viable. Por el contrario, los nuevos platónicos “no nos dan seguramente más que un sol de teatro” [Idem]⁵⁵, porque quieren engañarnos por medio de sentimientos (presentimientos), es decir, únicamente por medio de lo subjetivo, que no da ningún concepto de objeto en absoluto, para hacemos perseverar en la ilusión de un conocimiento de lo objetivo, lo cual queda irremediabilmente expuesto al delirio (*VAVT* A409, A410- trad. de C. Másmela, con modificaciones).

Kant adopta la comparación de Platón porque cree que le permite llevar agua a su molino crítico. Para él la realidad suprasensible no puede captarse con el entendimiento, y parece interpretar que Platón coincide con él hasta cierto punto, ya que en la analogía del eclipse advierte contra la posibilidad de enceguecer el alma por la extraviada pretensión de un acceso directo, es decir, intuitivo⁵⁶. El sol –la realidad suprasensible– sigue siendo parte del campo de interés filosófico, y esto es así para Kant no menos que para Platón, por más que ciertamente difieren respecto de qué los espera cuando la “segunda navegación” los deje en puerto (para seguir con las imágenes platónicas que se superponen unas a otras en el pasaje del *Fedón*). A diferencia del Sócrates platónico, señala Ferber, Kant no se refugia en *lógoi*, porque confía en que será posible encontrar esa realidad suprasensible si se la reconoce de manera adecuada “como reflejo del sentimiento de respeto con propósito práctico”⁵⁷.

Ahora bien, lo que Kant correctamente subraya al retomar la imagen del eclipse es en realidad la metáfora mayor de la cual esta otra (la de quedarse ciego por imprudencia o temeridad epistémica) es sólo un apéndice. Me refiero a la analogía central de la autobiografía, la que pone

⁵⁴ Schlosser, *Platos Briefe...* p. 191.

⁵⁵ La cita es de Schlosser.

⁵⁶ Por cierto, en el pasaje del *Fedón*, el refugio en *lógoi* que postula Ideas a la manera de hipótesis o suposiciones de base, no consiste en una intuición ni una iluminación, sino que involucra un esforzado método de examen dialéctico, es decir, refutativo, de las hipótesis. Cf. al respecto el análisis de Alejandro Vigo, *Platón, Fedón* (Traducción, notas e introducción de A. V.), Buenos Aires, Colihue, 2009, esp. pp. 136-137 y 249.

⁵⁷ Cf. Ferber (2020: 305).

en paralelo dos tipos de explicación en ámbito natural, una mecanicista-materialista y otra teleológica, con las opciones de la mente que razona frente a un dilema moral. Ante la situación límite de tener que beber la cicuta, Sócrates podría fugarse o podría –como de hecho hace– quedarse conversando tranquilamente con sus amigos hasta que llegue el momento de decir adiós. Si alguien preguntara entonces *¿por qué Sócrates decidió hacer lo segundo?* –razona Platón– la explicación mecanicista (la posición de huesos, tendones, aparato fonológico, etc.) no sería suficiente, ya que los mismos mecanismos son condición de cualquiera de las dos alternativas en juego. La causa verdadera (o explicación verdadera⁵⁸) tiene que dar cuenta de “lo mejor para cada cosa y el bien común a todas”⁵⁹. Y esa es la verdadera respuesta al por qué. En su escrito de la vejez, Kant adopta el esquema general de la analogía del *Fedón* reivindicando la presencia del bien suprasensible, como “reflejo” que protege contra toda ceguera, en la elección moral racional.

Dos corolarios sobre esto. Uno muy evidente. En sus últimos años, Kant se coloca junto al “viejo Platón” como férrea línea de defensa contra la filosofía de tono mistificador. El padre de toda mistificación vuelve sus armas hacia su criatura monstruosa. Otro corolario, un poco más especulativo: resulta difícil comprender cómo podría llevarse a cabo este empleo tan específico de las dos analogías, la del eclipse y la de los dos tipos de explicación, si Kant no hubiese contado con algo más que “familiaridad”: con una reflexión razonada del pasaje del *Fedón*.

VII.

A modo de conclusión. El conocimiento que Kant revela de Platón proviene de fuentes diversas y se despliega en contextos heterogéneos. Kant acude al filósofo antiguo con propósitos

⁵⁸ La palabra *aitía*, que se emplea en este pasaje, puede significar tanto “causa” como “explicación”; cf. Sedley (1998) y Vlastos (1969).

⁵⁹ *Fd.* 98b; cf. la recurrencia de la referencia a lo bueno y lo mejor en todo el pasaje, desde 97c y ss. En el comentario a este pasaje, Vigo (2009: 141-142) observa que en el planteo de dos tipos de causa en el *Fedón*, Platón advierte acerca “un *aspecto estructural* de gran importancia, a saber: que una explicación realmente suficiente de los fenómenos naturales no podrá prescindir de un aspecto de integración reflexiva de las explicaciones formuladas en términos puramente mecánicos en contextos explicativos más amplios, que contienen no sólo la referencia a razones específicas de orden lógico-conceptual (...) sino también la referencia de todas y cada una de las explicaciones de ambos tipos a una cierta *unidad de carácter sistemático, anticipada a modo de principio regulativo*, en la cual cada una de ellas encuentra su lugar apropiado y realiza un aporte específico al conocimiento del orden cósmico como un todo” (itálicas mías).

constructivos (en la elaboración de su propio pensamiento), pedagógicos, o polémicos. Su dependencia de Jacob Brucker, aunque fundamental, no deja de ser crítica⁶⁰, y a la vez atenta.

A su vez, en un periodo particularmente complejo de la transmisión de los diálogos, Brucker reconoce el carácter problemático de las exégesis antiguas para la comprensión de la filosofía de Platón. Pero termina confiando en ellas para el análisis del *Timeo*, cuyo argumento sirve en buena medida a su proyecto de reconstruir el sistema platónico. Hemos mostrado con unos pocos ejemplos hasta qué punto la letra del diálogo difiere de la versión que, siguiendo a Alcino y a Diógenes Laercio, brinda la *Historia critica*.

Por otra parte, el análisis de algunos pasajes del ensayo *Acerca de un tono elevado...*, en el que Kant discute la interpretación que brinda Schlosser de la Carta VII, revela algunos rasgos de su lectura de Platón. En primer lugar, su atención a aquellas advertencias de Brucker frente a las “adulteraciones” tardoantiguas del pensamiento platónico; advertencias con las que el propio Brucker no llegó a ser consecuente. Kant atribuye al menos una parte del elemento mistificante del platonismo a un añadido posterior (añadido en el que son solidarios filósofos antiguos y modernos). Pero afirma que este tono mistificante es en parte ajeno al pensamiento del “viejo Platón”. En segundo lugar, su cita velada de la analogía del eclipse, en el *Fedón*, da cuenta no sólo la reflexión de Kant sobre un pasaje decisivo del *corpus*, sino también su convicción del papel rector que juega la *theoría* de Platón en su propia filosofía crítica.

Bibliografía

- Baum, M. (2019). Kant and Plato: An Introduction. En A. Kim (ed.). *Brill's Companion to German Platonism* (109-130). Leiden-Boston: Brill.
- Berti, E. (2013). La *phronesis* nella filosofia antica. En A. Fidora et al. (eds.). *Phronesis – Prudentia - Klugheit. Das Wissen des Klugen in Mittelalter, Renaissance und Neuzeit*. Porto: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales.
- Brucker, J. (1741-1744 y 1767). *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*. Lipsia: Literis et impensis, Bern: Christoph. Breitkopf.
- Buff, N. (1962). *Phronesis in the Works of Plato's Last Period*. Cornell University.
- Butti de Lima, P. (2015). *Platone, L'utopia del ptere (La settima lettera)*. Venezia: Marsilio.
- Caimi, M. (2007). Kant, *Crítica de la razón pura* (traducción, notas e introducción de M. Caimi). Buenos Aires: Colihue.

⁶⁰ En las páginas que dedica a la pertinencia de la palabra *idea* para referirse a los “conceptos de la razón pura”, fustiga la incompreensión de Brucker frente a la *República*. Puntualmente, que juzgue inútil la tesis del necesario compromiso del gobernante con las ideas, “con el miserable y dañoso pretexto de la impracticabilidad” (*KrV* A316 / B372-374; trad. de M. Caimi).

- Costa, I. (2024). El Platón de Kant. *Siglo Dieciocho*, 5, 19-37.
- Catana, L. (2008). *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'. Its origin, nature, influence and legitimacy*. Leiden-Boston: Brill.
- Dillon, J. (2017). The Platonic Form as *Gesetze*: could Paul Natorp have been right? En K. Corrigan, A. Turner. *Platonism Ancient, Modern and Postmodern* (191-204). Leiden-Boston: Brill.
- Ferber, R. (2020). Platon und Kant. En *id.* *Platonische Aufsätze* (295-312). Berlin: De Gruyter.
- Ferrari, F. (2012). Quando, come e perche nacque il platonismo. *Athenaeum*, 100: 71-92.
- Heidemann, J. (1863). *Platonis de Ideis doctrinam, quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit*. Berlin: Schade.
- Heimsoeth, H. (1965). Kant und Platon. *Kant Studien*, 56: 349-372.
- Hemann, F. (1903). Kants Platonismus und Theismus, dargestellt im Gegensatz zu seinem vermeintlichen Pantheismus. *Kant-Studien* 8: 47-96.
- Johansen, T. J. (2006). *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*. Cambridge, CUP.
- Jouanna, J. (2012). The Theory of Sensation, Thought and the Soul in the Hippocratic Treatise *Regimen*: Its Connections with Empedocles and Plato's *Timaeus*. En *id.*, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen - Selected Papers*, Leiden – Boston: Brill.
- Krämer, H.-J. (1996). *Platón y los fundamentos de la metafísica*. Caracas: Monte Ávila.
- Laks, A. (2010). Éclaircir l'obscurité. Brucker et le syncrétisme platonicien. En A. Neschke-Hentschke (Hrsg.), *Argumenta in dialogos Platonis. Vol. 1: Platoninterpretation Und Ihre Hermeneutik Von Der Antike Bis Zum Beginn Des 19. Jahrhunderts* (352-369). Basel: Schwabe.
- Laks, A. (2021). *Historiographies de la philosophie ancienne. Neuf études*. Paris: Les Belles Lettres.
- Martin, H. (1841). *Etudes sur le Timée de Platon*, 2 vol. Paris: Ladrangue libraire.
- Másmela, C. (1991). Kant, *Acerca de un tono exaltado que recientemente se alza en filosofía* (trad. y notas de C. M.). *Revista Estudios de Filosofía*, 4: 99-112.
- Mollowitz, G. (1935). Kants Platoauffassung. *Kant Studien* 40: 13-67.
- Neschke, A. (1992). Le degré zéro de la philosophie platonicienne. Platon dans l' *Historia critica philosophiae* de J. J. Brucker (1742). *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97 (3): 377-400.
- Reich, K. (1935). *Kant und die Ethik der Griechen*. Tübingen: Mohr.
- Santinello, G. (1965). Il problema metodológico nella *Storia critica della filosofia* di Jakob Brucker. En *id.*, *Metaphysica e critica in Kant* (293–315). Bologna: Pàtron.
- Santinello, G., Piaia, G. (eds.). (1979). *Storia delle storie generali della filosofia*. Brescia: La Scuola.
- Santozki, U. (2004). *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*. Dissertation, Philipps-Universität Marburg.
- Schlosser, J. G. (1795). *Plato's Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*. Heidelberg: Friedrich Nikolovius.
- Schmidt-Biggemann W., Stamm, T. (eds.). (1998). *Jacob Brucker (1696-1770): Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*. Berlin: Akademie.
- Sedley, D. (1998). Platonic Causes. *Phronesis*, 43 (2), 114-132.

- Sharples, R. (1999). Counting Plato's Principles. En L. Ayres (ed.), *The Passionate Intellect. Essays on the transformation of classical traditions presented to Prof. I. G. Kidd* (67-82). New Brunswick-London; Rutgers.
- Trabattoni, F. (1994). *Scrivere nell'anima: dialettica e persuasione in Platone*. Firenze: La Nuova Italia.
- Valentiner, T. (1904). *Kant und die Platonische Philosophie*. Heidelberg: C. Winter.
- Vigo, A. (2009). Platón, *Fedón* (traducción, notas e introducción de A. Vigo). Buenos Aires: Colihue.
- Vlastos, G. (1969). Reasons and causes in the *Phaedo*. *The Philosophical Review*, 78, 291-325.
- Wundt, M. (1941-1942). Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert. *Blätter für deutsche Philosophie* 15: 149-158.
- Zeyl D. y Sattler, B. (2022). Plato's *Timaeus*. En N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/plato-timaeus/>

CV de la autora

Ivana Costa es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora y profesora de Historia de la Filosofía Antigua en la UBA y en la Universidad Católica Argentina. Su principal tema de investigación: el pensamiento de Platón y los platonismos antiguos y modernos. Publicó artículos sobre estos temas, y el libro *Había una vez algo real. Ensayo sobre filosofía, hechos y ficciones* (Mardulce, 2019). Tradujo y anotó *El príncipe* de Maquiavelo (Colihue, 2013) y el *Lisis* de Platón (Colihue, 2019). Es miembro de la International Plato Society, y desde 2019, integrante de su comité ejecutivo.

*Siglo
Dieciocho* 

LA POTENCIA DE LA MATERIA EN EL COMENTARIO DE SCHELLING AL *TÍMEO* DE PLATÓN^{1*}

MATTER'S POWER IN SCHELLING'S *TIMAEUS* COMMENTARY

Diego Molgaray

Universidad de Buenos Aires

ORCID 0009-0006-2028-4567

dmolgaray@gmail.com

Resumen

Al abordar el comentario al *Timeo* de Platón compuesto por Schelling, hallamos elementos que serán centrales en su filosofía, particularmente las nociones de idea y materia. En el presente trabajo, intentaremos dar cuenta de aspectos centrales de estas nociones, particularmente la de materia y su relación con la potencia. Luego de una introducción al trabajo en su conjunto, daremos una breve introducción al *Timeo*, dando un esquema de sus principales secciones, para contar un marco en torno a qué comenta Schelling. A continuación, presentaremos la noción de materia en el contexto de la interpretación que ofrece Schelling del pensamiento elaborado por Platón en esta obra. En el siguiente apartado, nos dedicaremos a las implicancias de la noción de idea, de la manera en la que Schelling indica que Platón integra los géneros expuestos en el *Filebo*. Después de esto, abordamos la noción de Demiurgo, en la que se ofrece la particular cosmogonía platónica a la luz del pensamiento de Schelling. Luego, nos demoramos en la noción del automovimiento de la materia, en la que se integran los aspectos vistos antes, pero desde un punto de vista orgánico, al incorporar que el mundo creado por el Demiurgo es un ser vivo dotado de razón. Finalmente, damos unas conclusiones finales.

Palabras clave: Platón; Schelling; *Timeo*; Materia; Potencia, Demiurgo.

Abstract

When addressing the commentary on Plato's *Timaeus* composed by Schelling, we find elements that will be central to his philosophy, particularly the notions of idea and matter. In the present work, we try to account for central aspects of these notions, particularly that of matter and its relationship with power. After an introduction to the work as a whole, we will offer a brief introduction to the *Timaeus*, outlining its main sections, to give a framework for what Schelling is commenting on. Next, we will present the notion of matter in the context of Schelling's interpretation of the thought elaborated by Plato in this work. In the following section, we will dedicate ourselves to the implications of the notion of idea, as well as the way in which Schelling indicates that Plato integrates the genres exposed in the *Philebus*. After this, we approach the notion of Demiurge, in which the particular Platonic cosmogony is offered in the light of Schelling's thought. Then, we dwell on the notion of the self-movement of matter, in which the aspects seen before are integrated, but from an organic point of view, by incorporating that the world created by the Demiurge is a living being endowed with reason. Finally, we give some final conclusions.

Keywords: Plato; Schelling; *Timaeus*; Matter; Power; Demiurge.

^{1*} Recibido el 22/09/2023. Aprobado el 04/12/2023. Publicado el 30/07/2024.

I. Introducción

Las imágenes, el lenguaje y las concepciones de Platón recorren toda la obra de Schelling. Ya durante su formación en el seminario de Tübingen, Schelling llevó un registro con sus consideraciones respecto de la filosofía platónica, y seguiría haciendo referencia a este autor en distintos momentos de su obra, tanto los escritos publicados en vida como aquellos que se conocerían póstumamente. Nuestro propósito en el presente trabajo es presentar la manera en que el joven Schelling, alumno del seminario, adquiere cierta fascinación por cuestiones filosóficas a partir de la filosofía platónica, y luego dar un breve pantallazo de las implicancias que tendrá esto para su obra posterior.

En primera instancia, presentaremos el comentario al *Timeo*, en su contexto y significado. Luego, daremos cuenta de los tres aspectos en que nos interesa detenernos especialmente: particularmente las nociones de materia y potencia. A continuación, daremos cuenta brevemente del devenir de la filosofía platónica en el transcurso de la filosofía schellingiana. Finalmente, en las conclusiones, intentaremos resumir la relevancia de la obra platónica para el pensamiento de Schelling.

Entre los años 1791 y 1794, Schelling llevó un cuaderno con anotaciones referentes a dos diálogos platónicos, el *Timeo* 28 a-53 c y el *Filebo* 23 c-30 e. Esta obra, editada de manera íntegra por primera vez en 1994, nos permite tener una mirada mucho más completa acerca de los intereses y la formación del joven Schelling.

Se trata, en principio, de un conjunto de anotaciones, apuntes, citas y consideraciones de un joven que sigue el texto platónico casi línea a línea. Destaca en su léxico el empleo de terminología kantiana y reinholdiana, y la ausencia de términos fichteanos. Esto ha llevado a concluir que la escritura de estas anotaciones debe ser a más tardar de mayo de 1794. Y esto porque en mayo de ese año, Fichte estaría en Tübingen, y en ese mismo mes culminaría *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, texto que, como señala M. Baum, jugaría un rol central en *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie* de Schelling, que completaría el 9 de septiembre de 1794 (Baum, 2000: 202). En términos generales, podemos decir que se trata de una interpretación de

la doctrina platónica en términos conceptuales kantianos, como ha dicho Matthews (Matthews, 2011: 104).

Para nuestro actual trabajo nos detendremos, en primera instancia, en dar cuenta de la estructura general del *Timeo* y la transmisión de esta obra a finales del siglo XVIII; luego analizaremos la concepción de materia que Schelling encuentra en Platón. En tercer lugar, consideraremos la noción de idea según la interpreta Schelling y su relación con dicha concepción en Platón. En cuarta instancia, abarcaremos la noción de Demiurgo y el lugar de la causalidad en el origen del universo. En quinto término, tomaremos en consideración la noción de potencia en relación al auto movimiento de la materia y, por último, esbozaremos unas consideraciones finales que se desprenden de todos los puntos previamente señalados.

II. Estructura general y recepción del *Timeo*

El diálogo *Timeo* pertenece al período tardío platónico, junto al *Filebo*, *Político*, *Sofista*, *Teeteto* y *Leyes*. Existe consenso en ubicar la época de composición del *Timeo* hacia el final de la vida de Platón, antes de la composición de las *Leyes* y *Critias*, y no mucho antes del *Filebo*, en la década entre 357 y 347 a.C. (Eggers Lan, 2005: 19).

Respecto de los participantes del diálogo, encontramos a Sócrates, Hermógenes, Critias y Timeo, los primeros tres son personajes históricos, mientras que el cuarto y principal interlocutor, sería de invención platónica (Eggers Lan, 2005: 31).

La interpretación de este diálogo ha sido motivo de diversos debates, ya desde tiempos de Aristóteles y Jenócrates. El diálogo se propone como la continuación de una conversación iniciada el día anterior acerca del estado ideal, lo cual ubicaría al diálogo como una continuación de *República*². En relación a los temas abordados, podemos hablar del origen del universo, la constitución del estado ideal ateniense y la guerra debida a la invasión de los Atlántidas. Esto último ubica a este diálogo justo antes del *Critias* (Lisi, 1992: 136)

La estructura del *Timeo* está dada en una introducción (17 a – 27 b), la exposición de Timeo (27 d – 92 c). Esta exposición a su vez se subdivide en las obras de la razón (27 d – 47 e), la contribución de la necesidad (47 e – 69 c), el hombre (69 c – 90 d) y el resto de los animales (90 e – 92 c). Dentro de las obras de la razón, una introducción (27 d – 30 c), la creación de los seres vivientes eternos (30 c – 47 e). Dentro de la contribución de la necesidad, hay una introducción (47 e – 48 d), los elementos (52 d – 61 c), las cualidades sensibles (61 c – 68 d) y

² Si bien esta relación ha sido puesta en duda, particularmente por Cornford (1935: 4-6).

una conclusión (68 e – 69 a)³. Así, el pasaje que comenta Schelling del *Timeo* comienza desde el primer discurso referido a las obras de la razón, y el comienzo del segundo sobre la contribución de la necesidad, llegando hasta la caracterización de los elementos.

Entre los aspectos centrales que podemos mencionar del *Timeo* que tendrán implicancias en Schelling, los conceptos de espacio, materia y elementos ocupan un lugar destacado. En relación con el primero, el término $\chi\omega\rho\alpha$ se presenta en el contexto del segundo discurso. Si el primero había presentado el dualismo entre “lo que es siempre y no deviene” y “lo que deviene continuamente, pero nunca es” (27 d)⁴, el segundo añade “un receptáculo de toda la generación, como si fuera su nodriza” (49 a)⁵. Como observa Eggers Lan, a diferencia del tiempo, que era una imitación de la eternidad, el espacio tiene un *status* ontológico propio, pues no es visible ni inteligible, sino que es definido como aquello en lo que ingresa algo cuando nace y sale algo cuando muere (Eggers Lan, 2005: 61). El receptáculo aludo, como señala Claghorn, es uno de los tres factores fundamentales con los que Platón da cuenta en este diálogo respecto del mundo físico, junto con ser y devenir (Claghorn, 1954: 5; Costa, 2009: 118) y *Timeo* 48 a.), organizados en función de la inteligencia ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) con la contribución de la necesidad ($\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\chi\eta$) (Costa, 2009: 115). Este es tercer género es descripto como lugar ($\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$), espacio ($\chi\omega\rho\alpha$), sede ($\acute{\epsilon}\delta\rho\alpha$) y recipiente ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\delta\omicron\chi\acute{\eta}$)⁶. En cuanto al concepto de materia, cabe señalar que el término $\acute{\upsilon}\lambda\eta$, en tiempos de Homero, significaba “madera” y recién Aristóteles, como señala Eggers Lan, utilizó este término para indicar que, por ejemplo, la “madera” de muchas estatuas sería el bronce, llevando este término a implicar lo que Cicerón traduciría por *materia* (Eggers Lan, 2005: 67-69), pero, como observa Claghorn, nunca es usado por Platón en este sentido⁷. Con este concepto, Aristóteles daba cuenta de la materia [$\acute{\upsilon}\lambda\eta$], en tanto existiendo potencialmente, mientras la forma

³ Para esta estructuración tomamos la división ofrecida en Lisi (1992: 141-145).

⁴ Platón (1992: 170) *Timeo* 27d-28a: “τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε;”. Para las citas del *Timeo* en castellano, utilizamos la traducción de Lisi, citada en Bibliografía. En las referencias, damos el año de publicación de la traducción citada junto a la página donde se encuentra la cita para luego dar la referencia según la paginación de Henricus Stephanus. En torno a la traducción, observa Lisi que elige verter $\gamma\iota\gamma\omicron\mu\alpha\iota$ por “devenir” y no por “nacer” por la implicación que este último término tiene en castellano que no tiene la particularidad del concepto filosófico de devenir que es al que pareciera aludir Platón.

⁵ Platón (1992: 199) *Timeo* 49a: “πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθῆναι. εἴρηται μὲν οὖν τᾷληθές”.

⁶ Estas referencias se hallan en *Timeo* 49 a ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\delta\omicron\chi\acute{\eta}$), 52 a ($\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ y $\chi\omega\rho\alpha$) y 52 b ($\acute{\epsilon}\delta\rho\alpha$). Véase Claghorn (1954: 5-6), que también hace referencia a las referencias aristotélicas como $\mu\epsilon\tau\alpha\lambda\eta\pi\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ o $\mu\epsilon\theta\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ en *Física* 209b12-14 y 35-210a2, si bien señala que no son términos utilizados por Platón.

⁷ Véase Claghorn (1954: 6), donde refiere al uso aristotélico de $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ en relación con la noción de nodriza en *Acerca de la generación y la corrupción* 329 a 23.

[μορφῆ] lo haría actualmente, dando lugar, entre ambas, al “esto” [τόδε τι] (Bianchi, 2017: 139; Aristóteles, *Metafísica* VIII 1042b). En torno a los elementos, Schelling ofrece dos características centrales. Por un lado, que las cosas se compongan y descompongan en estos y, por el otro lado, que sean simples (Eggers Lan, 2005: 68). Estos elementos, que ya eran mencionados en *Filebo* 29 a, compondrían un cuerpo animado del universo⁸. En el *Timeo*, se plantea el origen de estos elementos, que estaría dado por la naturaleza del plano rectilíneo, de estos los triángulos (isósceles y escaleno), que fundamentan los poliedros regulares: hexaedro, tetraedro, el octaedro y el icosaedro (53 c – 55c)⁹.

Respecto de la recepción de este diálogo, ya Jenócrates (ca. 335 a. C.) y su discípulo Crantor, quien habría escrito un comentario, ofrecieron diversas interpretaciones sobre los temas que nos interesa abordar aquí (Lisi, 1992: 148). Aristóteles polemizaría con este diálogo, y también Teofrasto sería influenciado por este diálogo, así como las escuelas estoicas y epicúreas. Para Plotino será de gran importancia, como puede notarse en *Enéadas* II 1, IV, 1-5. Calcidio escribe un comentario en el siglo IV y Proclo otro en el siglo V. Durante la Edad Media, impactará crucialmente en los dos tercios finales del comentario de Calcidio, así como la *Consolación de la Filosofía* de Boecio y el comentario de Macrobio al *Sueño de Escipión* de Cicerón (Lisi, 1992: 149).

El manuscrito sobre el que se basa centralmente el texto que tenemos hoy como *Timeo* es el *Parisinus graecus* 1807, que data de los siglos IX o X¹⁰. Entre los comentarios a este diálogo, contamos, además de los de Calcidio y Proclo, tenemos una tradición indirecta compuesta por referencias en comentarios de Plutarco, Numenio, Galeno, Eusebio, Jámblico y Estobeo (Lisi, 1992: 150). Desde por lo menos la segunda mitad del siglo II a.C., la cosmogonía del *Timeo* parece haber suscitado interés entre pensadores judíos de Alejandría, que lo cotejaron con el Génesis, como habría sido el caso de Aristóbulo de Alejandría (Eggers Lan, 2005: 9).

En torno a la edición utilizada por Schelling, tanto para el *Timeo* como para el *Filebo* es la *Editio Bipontina* (Buchner, 1994: 6), en donde tiene por subtítulo “*Timaeus sive de natura vel de universitate*”¹¹. Se trata de una edición publicada entre 1781-1787. El noveno volumen, publicado

⁸ Véase Eggers Lan (2005: 69), quien presenta un recorrido por la presencia de estos conceptos en *Teeteto* 201 e, *Político* 269 d, entre otros.

⁹ Eggers Lan (2005: 70-71) señala que la falta del dodecaedro se debería a: a) la correspondencia de cada poliedro con cada uno de los cuatro elementos y b) la composición del dodecaedro se da por 12 triángulos equiláteros, no es reductible a ninguno de los dos tipos de triángulo, por eso se aplica al Todo, que es esférico (55 c).

¹⁰ Véase Lisi (1992: 149-150), donde se dan más precisiones respecto de otros manuscritos que permiten establecer algunas correcciones.

¹¹ Beierwaltes (2003: 268) señala esta traducción del subtítulo que le asignaba Diógenes Laercio: Τίμαιος ἢ περὶ φύσεως φυσικός.

Molgaray, D. (2024). La potencia de la materia en el comentario de Schelling al *Timeo* de Platón. *Siglo Dieciocho*, 5, 39-58.

en 1786, contenía el *Timeo*¹². Incluye el texto griego y la traducción comentada de Marsilio Ficino (Jonkers, 2017: 377).

III. La noción de materia

La interpretación de la doctrina platónica elaborada por Schelling en su comentario al *Timeo* contiene una noción de materia compleja por la diversidad de sus usos. Así, ante todo, debemos detenernos brevemente para realizar unas consideraciones de índole terminológica. Schelling utilizará los términos *Materie* y *Stoff*, así como el agregado de algunos prefijos, dando lugar a *UrMaterie*. El término *Stoff* indica una materia más bien genérica, sin forma. No obstante, en ocasiones Schelling utiliza *Materie* para referirse a la materia previa a la inclusión de la forma. En este contexto, debemos insistir en el carácter de apunte de este comentario. Schelling no lo preparó ni corrigió para una publicación, sino que lo utilizó a modo de anotaciones personales para el estudio de la filosofía platónica. En el *Timeo*, el discurso probable acompañado de necesidad comienza por la disposición de los cuatro elementos (*Timeo* 53 d). Así, Schelling toma el supuesto de que el mundo visible está constituido por agua, tierra, fuego, aire. Estos elementos, afirma, no se identifican con la materia, en la que se fundan:

Platón ya afirmó que los elementos, en la medida en que son *visibles*, son totalmente diferenciables de la materia [*Stoff*] en que se fundan y que como tal nunca se vuelve visible, y que no son propiamente materia [*Stoff*] misma, sino formas, determinaciones de la materia [*Stoffs*], que esta obtiene externamente¹³.

¹² El volumen 5 (1784) contiene el *Filebo* y el 9 (1786), el *Timeo*. Véase Buchner (1994: 6-8), para el catálogo completo de lo contenido en los 11 volúmenes (1781-1787) de la *Editio Bipontina*.

¹³ Para las referencias al “Comentario al *Timeo*”, utilizaremos la edición de Buchner de 1994 citada en Bibliografía, con las siglas “TK” seguidas del número de página de la edición. Las traducciones de esta obra son siempre nuestras. En las referencias a Platón, daremos en el cuerpo del texto la cita tal como la presenta Schelling, en algunos casos con omisiones, o con falta de tildes, y en la nota al pie con el texto en lengua original daremos, a continuación, entre corchetes la cita con las tildes correspondientes. TK 56: “Plato hat schon oben behauptet, daß die Elemente, insofern sie sichtbar sind, ganz verschieden seien von dem Stoff, der ihnen zu Grunde liegt, u. der niemals als solcher sichtbar wird, u. dass sie eigentlich nicht der Stoff selbst, sondern Formen, Bestimmungen des Stoffs seien, die er von aussenher erhalten habe”.

Así, los elementos se fundan en la materia invisible e indeterminada¹⁴. Por este motivo, en los elementos aparecen, no la materia [*Materie*], sino más bien las determinaciones de la materia a través de una forma, no la materia originaria [*ursprüngliche Stoff*], sino las formas que la materia [*Stoff*] contiene¹⁵. Por lo tanto, los elementos presentan la relación entre forma y materia, respecto de lo cual veremos más en el próximo apartado.

A su vez, estos elementos no nos aparecen como tales, sino que son aquello a partir de lo que se fundan los objetos:

Los elementos no nos aparecen como objetos, sino más bien sólo en objetos, esto es, no aparecen como una [(proto)]materia [*Stoff*] que sea homogénea con la materia [*Materie*], sino más bien como meras determinaciones de la materia [*Materie*]. Estas determinaciones se nos aparecen a través de objetos sólo bajo una forma que no es su forma, sino más bien la forma que llega a ser a través del ordenamiento del entendimiento y lo que fue impartido a la materia desde una forma extraña a ellos¹⁶.

En este pasaje resulta llamativo que lo que nosotros podemos ver en los objetos surge luego de una serie de intervenciones de distintas instancias: los elementos son determinaciones de la materia, y estas determinaciones aparecen bajo una forma que surge de un ordenamiento que le fue impartido a la materia desde fuera.

Los elementos, como señala Krings, son pre genéticos, puesto que están “fusionados” a la naturaleza, la cual refiere a una proto-materia que sería una naturaleza originaria inteligible

¹⁴ En relación con el concepto de lo indeterminado, no debe minimizarse el importante influjo que tiene la filosofía kantiana en el joven Schelling. Resulta de interés en este aspecto, considerar los cursos que tuvo en Tübingen:

“WS 1790/91: Schnurrer über das Evangelium des Johannes; Pfeleiderer, Theoretische Physik und Mathematik; Flatt, Metaphysik und Logik; Boek, Philosophia practica universalis und Jus naturale.

SS 1791: Boek, Naturrecht und praktische Philosophie; Schnurrer, Kritik der Bücher des NT; Pfeleiderer, Theoretische Physik und Experimentalphysik; Abel, Metaphysik, praktische Psychologie und Ästhetik; Flatt, Epicteto enchiridion & Platoní Critonem vel Phaedonem interpretabitur, paratus etiam ad tractandam Criticam rationis & Propaedeuticam metaphysices.

WS 1791/92: Schnurrer, Apostelgeschichte und Isaias; Pfeleiderer, Theoretische Physik und Elementar-Mathematik; Abel, Empirische Psychologie und Logik; Boek, Praktische Philosophie und Grundsätze des Naturrechts; Flatt, über Kants Kritik der reinen Vernunft und über Geschichte der alten Philosophie.

SS 1792: Schnurrer, Kath. Briefe und Isaias; Pfeleiderer, Theoretische und Experimentalphysik; Abel, Prolegomena zur Metaphysik nach Reinhold und Natürliche Theologie; Boek, Völkerrecht.” (Sandkühler, 1970: 63-64).

En esta formación, además de la fuerte significación de la filosofía natural de la época, dada sobre todo por Pfeleiderer, y el teólogo y exégeta del Nuevo Testamento Christian Schnurrer (1742-1822), cabe notar la presencia de la filosofía de Reinhold.

¹⁵ TK 59: “In den Elementen erscheint also nicht die *Materie*, sondern die *Bestimmungen* der Materie durch eine ihr fremde Form, nicht der ursprüngliche Stoff, sondern *Formen*, die der Stoff erhalten hat”.

¹⁶ TK 58: “Die Elemente erscheinen uns nicht als Gegenstände, sondern nur an Gegenständen d.h. sie erscheinen uns nicht als Stoff, der mit der Materie homogen ist, sondern als blosse Bestimmungen der Materie”.

subyacente (Krings, 1994: 135)¹⁷. Así, los elementos pueden ser caracterizados como estados fluctuantes de un sustrato imperceptible (Krings, 1994: 136).

Schelling distingue una división tripartita en la metafísica platónica:

- 1) Una pura forma incambiable que existe en todas las cosas. Esta forma aparece en
- 2) los fenómenos en tanto cambian, porque sólo en el cambio se encuentra la forma. (Él mismo lo expresa en *Timeo* 52 a de esta manera: τὸ ὁμώνυμον, ὁμοίων τε ἐκείνω (τῷ νοητῷ) αἰσθητόν, γενητόν πεφορημένον αἰ. Llama a este cambio de apariencias ὁμώνυμον y ὁμοιον τῷ νοητῷ porque el cambio lleva en sí la forma de las ideas, porque cada imitación de la forma pura del entendimiento sólo se vuelve propiamente visible en el cambio.)
- 3) Algo *que perdura* funda este cambio (τὸ αἰσθητόν γιγνέται ἐν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύται), una substancia que no está sujeta a cambio (φθορὰν οὐ προσδεχόμενον), pero en la que todo cambio existe (ἔδραν παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν). (...) Todo lo que pensamos como existiendo debemos pensarlo como en algún lugar, y algo que no está presente en ningún lugar, no podemos representárnoslo como presente en ningún lugar, ni siquiera podemos representárnoslo como presente a nosotros. Por último, dice, sin embargo, que si no aceptamos que todo existe en un cierto lugar, no podemos distinguir nada de nada, sino que más bien todo sería tan variante como podría ser y todo colapsaría en nuestra representación¹⁸.

En este pasaje, que remite centralmente a *Timeo* 52 a-d, podemos encontrar resumidos los tres momentos centrales. El primero, lo veremos mejor en el próximo apartado. El segundo es

¹⁷ Como señala Krings, la materia designa una dimensión de lo absoluto, así como el fundamento de existencia [*Grund des Existenz*] del *Freiheitsschrift*, o el pasado [*Vergangenheit*] de las *Weltalter*, designan a Dios (Krings, 1994: 148). Podemos ver cómo se proyecta en el desarrollo de la filosofía tardía de Schelling. Asimismo, en el atomismo dinámico del *Erster Entwurf* se concibe a la materia como relación de fuerzas (Krings, 1994: 136).

¹⁸ TK 73-74: “1) eine reine, unwandelbare Form aller existierenden Dinge. Diese Form erscheint; 2) an den Erscheinungen, insofern sie wechseln, weil nur im Wechsel Form angetroffen wird. (Diß drückt er p. 348. so aus το ὁμώνυμον, ὁμοίων τε ἐκείνω (τῷ νοητῷ), αἰσθητόν, γενητόν πεφορημένον αἰ [τὸ ὁμώνυμον, ὁμοίων τε ἐκείνω (τῷ νοητῷ) αἰσθητόν, γενητόν πεφορημένον αἰ]: Er nennt den Wechsel der Erscheinungen ὁμώνυμον u. ὁμοίων τῷ νοητῷ [ὁμώνυμον u. ὁμοιον τῷ νοητῷ] weil dieser Wechsel die Form der Ideen an sich trägt, weil jene Nachahmungen der reinen Verstandesform eigentlich nur an ihm sichtbar werden); 3) Diesem Wechsel liegt etwas *Beharrliches* zu Grunde (το αἰσθητόν γιγνέται ἐν τινι τόπῳ, καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύται [τὸ δὲ ὁμώνυμον ὁμοίων τε ἐκείνω δευτέρον, αἰσθητόν, γενητόν, πεφορημένον αἰ, γιγνόμενον τε ἐν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον]), eine Substanz, die keinem Wechsel unterworfen ist (φθορὰν οὐ προσδεχόμενον [φθορὰν οὐ προσδεχόμενον]), an der aber alles, was wechselt, besteht (ἔδραν παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν [ἔδραν παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν]). (...) alles was wir als existierend denken, irgendwo denken müssen, u. etwas was in keinem Ort vorhanden ist, uns überall nicht als vorhanden vorstellen können. Zuletzt sagt er aber doch noch, daß, wenn wir nicht annehmen, daß alles in einem gewissen Ort existire, wir nichts von 1nder unterscheiden könnten, sondern alles so verschieden es auch seyn möchte, in unsrer Vorstellung zusammen fallen müßte”. Si bien Schelling cita el texto platónico sin tildes, modernizamos el texto de acuerdo a la edición de Burnet, con las convenciones actuales.

al que nos hemos estado refiriendo ahora mismo. En cuanto al tercero, cabe observar el rol que cumple el espacio [*Raum*], que es la traducción que Schelling hace de la $\chi\omega\rho\alpha$. Esta posee un carácter constitutivo en la medida en que, permaneciendo invisible, no es separable de los elementos (Goudeli, 2013: 62). Este espacio subyacente a los elementos sería para Schelling una representación pre-filosófica de la substancia (Asmuth, 2006: 74).

Podemos de esta manera, distinguir con Goudeli entre una materia que recibe forma externamente, se ordena y se vuelve visible, y una “materia” que, mientras los elementos son visibles, es distinta de ellos y permanece como el fundamento invisible (Goudeli, 2013: 62).

Como señala Follesa, la materia originaria es un presupuesto no solo para el origen del mundo, sino para el origen del tiempo, por lo que no es cronológicamente previa al mundo, sino que coexiste con la eternidad (Follesa, 2022: 35).

IV. Las ideas

En torno a las ideas platónicas, siguiendo a Manfred Baum (Baum, 2000: 207), pueden establecerse dos escuelas historiográficas en la temprana modernidad, en torno a las cuales fueron consideradas: a) los seguidores de Ralph Cudworth (1617-1688), que tendían a considerar las ideas como conceptos de Dios y b) los seguidores de Johan Jakob Brucker (1696-1770), que las entendían como substancias existentes por sí y conocidas por el pensamiento. En este sentido, la interpretación de Schelling se encontrará en el primer grupo, al igual que Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819), y contra la posición de Friedrich Plessing (1749-1806). De esta manera, Schelling no concebirá las ideas en términos de substancias independientes, sino, como señalará en *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur* (1797):

*Platón se agota en palabras para expresar que las Ideas contienen un ser que va mucho más allá de toda existencia empírica. Sin embargo, todavía hoy se puede escuchar evidencia de que las ideas de Platón son sustancias reales, al igual que las cosas en sí de Kant. (Véase Memnonium de Plessing y otros escritos)*¹⁹.

¹⁹ SW I 1 406: “Plato erschöpft sich in Worten, um es auszudrücken, daß die Ideen ein Seyn enthalten, das weit über alles empirische Daseyn hinweg reicht. Nichtsdestoweniger kann man noch heutzutage den Beweis hören, daß Platons Ideen wirkliche Substanzen seyen, gerade so wie Kants Dinge an sich. (Man s. Plessings Memnonium und andere Schriften.)”. Traducción nuestra. Este es el único caso, hasta el último apartado, en que nos referiremos a un escrito posterior de Schelling. Si bien debemos considerar que entre 1794 y 1797 Schelling produjo una serie de escritos, así como diálogos con otros filósofos que fueron produciendo algunos cambios en su pensamiento, no obstante, creemos que la manera en que se refiere aquí a las ideas platónicas en relación con las cosas en sí kantianas, así como la referencia a Plessing, nos permiten echar luz sobre el sentido en que concebía las ideas en el *Timaus Kommentar*.

Esta manera de concebir las ideas nos permite dar cuenta de lo que Schelling entiende por idea: un ser más allá de lo empírico. Propiamente en el Comentario al *Timeo*, formula una división en dos tipos:

Hay que distinguir dos diferentes tipos de idea en Platón (algo que, hasta donde sé, aún no ha tenido lugar):

- 1) Las ideas fundadas en el mundo respecto a su materialidad.
- 2) Las ideas fundadas en el mundo con respecto a su forma, que COMO TALES no pertenecen a ningún objeto en particular de ningún modo. (Por ejemplo, la idea de bien, de cantidad, cualidad, causalidad, etc.)²⁰.

Las ideas que se refieren al mundo respecto de su materialidad son, como indica Summerell, aquellas que subyacen a (cosas) individuales, mientras que las referidas a la forma no se refieren “como tales” [*als solchen*] a nada individual, serían las ideas del bien, de cantidad, cualidad, causalidad, etc. En este sentido, Baum observa que esta enumeración, que combina una idea de la razón práctica pura con los más importantes conceptos del entendimiento puro se relaciona con lo que Schelling denomina la “clave para la explicación de toda la filosofía de Platón”: “La clave para explicar toda la filosofía de Platón es la observación de que en todas partes transfiere lo subjetivo a lo objetivo”²¹.

Esto es, Platón “transfiere lo subjetivo a lo objetivo”, transfiere los principios de representación del mundo que están en nosotros a una relación entre dos mundos (Baum, 2000: 209)²², podemos decir, entre lo condicionado y lo incondicionado. En este sentido, para dar cuenta del lugar de la idea del bien junto con las ideas de cantidad, cualidad y causalidad (estas tres, ideas correspondientes a categorías), Baum se refiere a una disertación de Schelling del año 1792 cuyo texto se ha perdido, que llevaba por título *Über die Übereinstimmung der Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft, besonders in Bezug auf den Gebrauch der Kategorien, und der*

²⁰ TK 31: “Man muß nämlich (was bisher, soviel ich weiß noch nicht geschehen ist) bei Plato 2. Arten von Ideen unterscheiden.

Diejenige Ideen, die der Welt in materialer Rücksicht zu Grunde liegen.

Solche, die ihr in formaler Rücksicht zu Grunde liegen, oder die überhaupt auf keinen einzelnen Gegenstand, ALS SOLCHEN sich beziehen. (Wie z.B. die Idee des Guten, der Quantität, der Qualität, der Causalität u.s.w.)”.

²¹ TK 31: “Der Schlüssel zur Erklärung der ganzen Platonischen Philosophie ist die Bemerkung, daß er überall das subjektive auf's objektive überträgt.”.

²² La noción de principio de representación proviene de la filosofía de Reinhold. Señala Baum que el uso del término *Vorstellungsvermögen* para imaginación da cuenta de la influencia de Reinhold, particularmente su obra *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), mientras que a partir de *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie* (septiembre de 1794), Schelling ya utiliza *Einbildungskraft* para imaginación, a partir del influjo fichteano.

Realisierung der Idee einer intelligiblen Welt durch ein Factum in der letzteren, lo que indicaría que trataba acerca de las categorías de libertad respecto de los conceptos de bien y mal (Baum, 2000: 210). Por este motivo, toma en consideración el pasaje de la *Kritik der praktische Vernunft* llamado *Typik der reinen praktischen Vernunft* (Kant, 1977: 186), donde Kant señala que la facultad de conocimiento de la ley moral es el entendimiento que pone como base una ley natural que puede exponerse en objetos de los sentidos con vistas a la facultad de juzgar. De esta manera, Schelling puede relacionar los conceptos puros del entendimiento (cantidad, cualidad, causalidad) con la ley de la libertad, cuyo concepto, podríamos considerar, sería el bien. Baum observa que Schelling saca esta doctrina fuera de contexto para poder tomar de ella sus implicaciones metafísicas (Baum, 2000: 210). Si consideramos que Schelling sólo vuelve a referirse a la idea del bien en relación con la intención del Demiurgo de formar el cosmos visible, podemos considerar, como señala Summerell, que vincula esta idea del bien con el Demiurgo y las otras, a categorías (Summerell, 2003: 311).

A esta distinción entre ideas materiales e ideas formales se suma la división en géneros que ofrece Platón en *Filebo* 23 c-d. En este pasaje, Sócrates le propone Protarco dividir a todos los seres en tres géneros, partiendo de lo ilimitado [ἄπειρον] y límite [πέρας] y un tercero que es el común mezclado [κοινόν] de esos dos²³, y agrega a esto un cuarto género, la causa [αἰτία] de ellos²⁴. A estos géneros, Schelling los agrupará acorde a su metafísica, tomando, como señala Asmuth, los pasajes que sirven para el contexto de su pregunta (Asmuth, 2006: 76):

[Platón] ubica [la forma] en el intelecto y la describe como algo que solo puede ser alcanzado con el entendimiento (λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν); y porque pudo encontrar la causa de esta conexión entre forma [πέρας] y materia [ἄπειρον] ni en uno ni en el otro por sí, ni en ambos a la vez (porque vio en estas dos cosas (regularidad e irregularidad) que constantemente se esfuerzan una contra la otra), por la tanto era necesario un tercero (ver el *Filebo*) que unifique a cada uno con el otro²⁵.

²³ La expresión platónica συμμιχθεὶς κοινός, que se halla en *Filebo* 22a, hace referencia a lo común mezclado

²⁴ En *Filebo* 23 c-e Sócrates va añadiendo casi casualmente el tercer y cuarto género, afirmando que puede haber un quinto, pero que no requerirá que intervenga en esta discusión. Las denominaciones de estos géneros, como observamos en la nota previa, pueden recibir algunas aclaraciones en torno a su sentido en el pasaje específico. Así, en el caso de este cuarto género, debemos señalar que se refiere a la causa de la mezcla de unos y otros.

²⁵ TK 27: “Er mußte diese Form der Welt als in etwas ganz andrem von aller Materie seinem Wesen nach verschiedenen vorhanden annehmen; er setzte sie demnach in den Verstand, er beschrieb sie als etwas nur dem Verstande faßbares (λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν [λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν]) u. weil er die Ursache dieser Verbindung der Form (πέρας [πέρας]) mit der Materie (ἀπειρον [ἄπειρον]) weder in jener noch in dieser allein, noch in beiden zugleich finden konnte (denn er sah sie als 2. Einander beständig entgegenstrebende Dinge (Regelmäßigkeit u. Regellosigkeit) an) so war (siehe Philebus) ein 3tes nothwendig, das beide mit einander vereinigte”.

La materia es identificada con ἄπειρον, la forma con πέρασ, indicando de esta materia que la desordenada materia obtiene su forma en el límite. Lo ἄπειρον, como señala Tritten, atrae al πέρασ, atrae la idea, es el substrato de las cosas (materia) (Tritten, 2018: 98). Como observa Follesa, con ἄπειρον no se refiere meramente a la materia desordenada, sino en cuanto privada de forma (πέρασ) (Follesa, 2022: 33). A su vez, el género κοινόν indica, como señala Goudeli, la posibilidad auto-formante de la materia, así como la diferenciación interna de las ideas (Goudeli, 2013: 65-66). En cuanto a αἰτία, como nota Asmuth, al no concebir las ideas como causas de los individuos (al no pretender corresponder una idea a cada particular), sino conceptos genéricos (*Gattungsbegriffen*), Schelling separa la causa de las ideas (Asmuth, 2006: 63-64) (Asmuth, 2006: 63-64): la causa, veremos en el apartado próximo, es el Demiurgo en tanto posee las ideas, aunque no las ideas propiamente. Los cuatro géneros, entendidos como “conceptos del mundo” [*Weltbegriff*] pueden entenderse, como señala Krings, como conceptos independientes de la experiencia, principios transcendentales que subyacen a la existencia de un mundo visible y sin los cuales no se pueden pensar como posibles las cosas que existen en espacio y tiempo (Krings, 1994: 117).

Si bien Kant separaba claramente los conceptos del mundo de las categorías, dado que los primeros refieren a la absoluta totalidad de la síntesis de la apariencia y trascienden a toda experiencia posible mientras las segundas corresponden a formas de nuestro entendimiento (*Kritik der reinen Vernunft* B447; Asmuth, 2006: 78), Schelling no hace una distinción clara entre concepto puro del entendimiento y concepto del mundo, porque, partiendo de la unidad de lo sensible con lo suprasensible llega de lo empírico a conceptos independientes de la experiencia (Asmuth, 2006: 79).

Estos cuatro géneros, que corresponden a categorías, permiten comprender la producción del cosmos (Summerell, 2003: 311). De esta manera, se equipara πέρασ con la categoría de cantidad y ἄπειρον con la materia originaria [*UrMaterie*] y con la categoría de cualidad, en la medida en que es el substrato de todos los fenómenos. Es κοινόν, en tanto realización de las ideas en el mundo, con la categoría de relación, como unión de cualidad y cantidad, y αἰτία con el entendimiento como fuerza activa [*wirkender Kraft*], esto es, la imaginación, el Demiurgo que realiza la unión entre ser y devenir, esto es, la categoría de causalidad (Summerell, 2003: 312). Esta vinculación de la materia con lo ilimitado [ἄπειρον] y la forma con el límite [πέρασ], señala Tritten, nos permite dar cuenta de que la forma es considerada en términos estáticos, mientras que la materia, dinámicos (Tritten, 2018: 100).

No obstante, vale la pena preguntarse por esta relación entre categoría kantiana y género platónico, dado que, como señala Asmuth, la perspectiva kantiana poco parece tener en común con la platónica, que se dirige a una teoría de las ideas dinamizada, mientras la primera apunta más bien a un punto de vista lógico trascendental (Asmuth, 2006: 76-77). A su vez, mientras Platón distinguía entre *πέρας* y *ἄπειρον*, Schelling les da un sentido interrelacionado:

Como si ese concepto de *ἄπειρον* no fuera mucho más general, como si Platón no incluyera también los objetos que están determinados por *πέρας*, es decir, ya limitados por la cantidad, en la medida en que nunca pierden su realidad. Más bien, para él todo objeto es *ἄπειρον τι*, conectado con el *πέρας*, esto es, realidad determinada por la cantidad²⁶.

De esta manera, *πέρας* sería realidad determinada por la cantidad (*ἄπειρον*), de manera que somete a *πέρας* dentro de una jerarquía, en lugar de una oposición simétrica como tenía Platón (Asmuth, 2006: 77). Sin embargo, a esto debe añadirse el tercer género platónico, *κοινόν*, que funciona como vínculo entre los dos previos. Schelling parecería presuponerlo en su concepción de realidad determinada por la cantidad (Asmuth, 2006: 78). Como señalábamos antes, ambos géneros son interpretados por Schelling como categorías, aunque, como señala Asmuth, debe considerarse que los dos primeros no pueden existir independientemente del otro (Asmuth, 2006: 79).

Con este *background* puede ahora Schelling volverse a la pregunta cosmogónica con la que inicia el comentario (TK 23). A la pregunta acerca de cómo surgió el mundo, la respuesta que Schelling encuentra en Platón es la siguiente:

El entendimiento (esto es, la forma del entendimiento) vino a dominar sobre la ciega necesidad (precisamente porque la forma pura del entendimiento es incambiable y no puede conformarse a la materia, sino más bien, por el contrario, la materia se somete a sí), persuadiendo a la materia de hacer todo lo que es generado en tanto sea posible de la forma más excelente. De esta forma se dice que emergió el mundo²⁷.

La formulación platónica según la cual el universo nació por la combinación de necesidad e inteligencia [*ἢ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη*] (*Timeo* 48

²⁶ TK 61: “Als ob jener Begriff des *ἄπειρον* [*ἄπειρον*] nicht *weit* allgemeiner wäre, als ob Plato nicht auch Gegenstände, die durch das *πέρας* [*πέρας*] bestimmt, also bereits durch Quantität eingeschränkt sind, insofern darunter zählte, als daß sie ihre Realität niemas verlieren. Vielmehr ist ihm ja jeder Gegenstand *ἄπειρον τι* [*ἄπειρον τι*], verbunden mit dem *πέρας* [*πέρας*], d. h. *Realität durch Quantität bestimmt*.”

²⁷ TK 50: “Der Verstand (d.i. die Verstandesform) habe über die blinde Nothwendigkeit geherrscht (weil nämlich die reine Verstandesform unveränderlich ist, u. sich nicht nach der Materie richten kann, sondern umgekehrt die Materie sich unterwirft), indem er diese überredet habe, alles was entstand, so viel möglich zur trefflichsten Form zu bilden; u. so seie die Welt entstanden.”. Este pasaje hace referencia a *Timeo* 48a.

Molgaray, D. (2024). La potencia de la materia en el comentario de Schelling al *Timeo* de Platón. *Siglo Dieciocho*, 5, 39-58.

a.), es asumida por Schelling de tal manera que integra la materia en términos de intermediaria a la que somete el entendimiento o forma por sobre la necesidad. El lugar, pues, de la relación forma-materia es central en la cosmogonía schellingiana, como veremos, pero sobre todo es clave el lugar de la materia. A continuación, nos detendremos en dar cuenta de cómo se desenvuelve esta cosmogonía.

V. El Demiurgo como causa

Al señalar la causa como una categoría, Schelling formula una relación de esta noción con la de idea y como una manera de dar cuenta del inicio del mundo, y en esta cosmogonía juega un rol central el Demiurgo. Schelling formula lo siguiente:

En este punto ya se presupone que el Demiurgo tenía un ideal delante de sus ojos según el cual trajo al mundo. Si este ideal fuera eterno, increado, esto es, si fuera un ideal puro, independiente de toda sensibilidad, entonces la obra, puesto que lo imitaba, debía ser *perfecta*, dado que toda perfección es concordancia con ideales. Si, por el contrario, el mundo fuera una imitación de una imagen sensible, entonces tendría que ser completamente imperfecto e irregular, dado que el carácter de lo sensible es la *irregularidad*²⁸.

En este sentido, introduce la noción de ideal, que toma de Kant, quien indicaba como ideal [*Ideal*] la cosa no solo *in concreto*, sino *in individuo* (*Kritik der reinen Vernunft* B596). Un ejemplo de idea sería la humanidad, un ejemplo de ideal el hombre perfecto. El concepto de humanidad comprendería la designación de todas las cualidades que pertenecen al hombre por naturaleza. Y, a su vez, la extensión de estas propiedades al máximo en conformidad con todos los propósitos de la humanidad ofrece la idea de humanidad (Asmuth, 2006: 51).

En el pasaje citado además indica que “toda perfección es acuerdo con ideales” [*alle Vollkommenheit ist Übereinstimmung mit Idealen*], y utiliza el término “perfección” para traducir τὸ καλόν:

²⁸ TK 24: “Hier wird also gleichsam schon vorausgesetzt, daß der Demiurg ein Ideal vor Augen gehabt habe, nach dem er die Welt hervorbrachte. War diß Ideal ein ewiges, unerzeugtes, d. h. war es reines, von aller Sinnlichkeit unabhängiges Ideal, so mußte das Werk, da er ihm nachbildete, *vollkommen* werden, denn alle Vollkommenheit ist Übereinstimmung mit Idealen. War hingegen die Welt einem *sinnlichen* Bild nachgeahmt, so mußte es etwas durchaus unvollkommnes, u. unregelmäßiges werden: denn der Charakter des sinnlichen ist *Regellosigkeit*.”

Καλον expresa no solo belleza, sino la perfección misma, completa regularidad. Esto es claramente evidente en el siguiente pasaje, puesto que ubica a καλον absoluta y exclusivamente en participación en la forma del entendimiento. Él dice del Demiurgo: λογισαμενος ουν εὔρισκεν εκ των κατα φυσιν ὄρατων ουδεν ανοητον του νουν εχοντος ὄλον ὄλου καλλιον εσεσθαι ποτ' εργον²⁹.

Ese pasaje, que refiere al proceso de creación del Demiurgo, señala la relación entre belleza y perfección, y entre ésta y la concordancia con ideales. Tomando esta relación con las ideas, a partir de las cuales el Demiurgo construye el cosmos con la imaginación [*Vorstellungsvermögen*], en las que las ideas están contenidas (Summerell, 2003: 308)³⁰, como todo el cosmos está creado con vistas a lo que puede ser captado por la razón y la intuición [το λόγω και φρονήσει περιληπτόν] y es captado por un acto del intelecto divino (Summerell, 2003: 305), el cosmos así creado es un “ser vivo perfecto” (παντελής ζῶον) (Summerell, 2003: 305).

Asimismo, el Demiurgo brindó un cuerpo y un alma al cosmos:

Pero como la sabiduría y el entendimiento no pueden pensarse sin un alma, debemos suponer que se requiere un alma real para la naturaleza del gobierno supremo y, debido al poder de su causalidad, la sabiduría real³¹.

VI. El automovimiento de la materia

El Demiurgo realiza la unión del alma del mundo originaria con el entendimiento; luego, el Demiurgo une el alma del mundo, ya con entendimiento, a la materia. Esta unión de materia y alma del mundo con entendimiento es llamada, entonces, como indica Asmuth, “ser vivo con alma y dotado de razón” [ζῶον ἔμωυχον ἔννοον] (Asmuth, 2006: 56). Esta unión consiste, pues, en la unión de los elementos con la forma del entendimiento (Asmuth, 2006: 70), pero además dándole a aquello que es unido la característica de ser un todo orgánico con alma del mundo y materia, dando lugar al ser vivo.

²⁹ TK 28: “Καλον [Καλόν] drückt nicht nur Schönheit, sondern überhaupt Vollkommenheit, vollkommene Regelmäßigkeit aus. Diß sieht man deutlich aus dem folgenden, da er das καλόν [καλον] einzig u. allein in die Theinahme an der Form des Verstandes setzt. Er sagt vom Demiurg, λογισαμενος ουν εὔρισκεν εκ των κατα φυσιν ὄρατων ουδεν ανοητον του νουν εχοντος ὄλον ὄλου καλλιον εσεσθαι ποτ' εργον [λογισάμενος οὖν ἠῦρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὄρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὄλον ὄλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον]”. Este pasaje refiere a *Timeo* 30a: “Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee”.

³⁰ Respecto del término *Vorstellungsvermögen*, véase Baum (2000) que relaciona el uso de este término con la influencia de Reinhold, en obras posteriores usará *Einbildungskraft*.

³¹ TK 66: “Da aber ohne Seele Weisheit u. Verstand nicht gedankbar sind, so müßen wir annhemen, daß zur Natur des obersten Herrschen eine königliche Seele, u. wegen der Macht ihrer Causalität, eine königliche Weisheit erforderlich werde”.

La condición de posibilidad para esta unión es la potencia originaria de movimiento:

Lo que Platón entiende por ζων de acuerdo a este pasaje no es difícil de juzgar. Para él, ζων es lo que posee una potencia originaria de movimiento (ψυχη). (Puesto que νοϋς no es condición necesaria para ψυχη, sino al revés). Pero el mundo es llamado εννοϋς en tanto participa de la forma del entendimiento³².

La materia originaria con un alma originaria constituye la potencia originaria de movimiento [*ursprüngliche Bewegungskraft*], esto es lo que, como señala Asmuth, implica volver regular el movimiento caótico (Asmuth, 2006: 56). Esa regulación del caos no puede ser inmanente a la materia, ni producto de ella. De allí la necesidad de la actividad del Demiurgo, que vincula regularidad e irregularidad (Asmuth, 2006: 56).

Este movimiento originario encuentra su fundamento invisible en aquella substancia a la que Schelling hallaba referencia en *Timeo* 52 a-d, en torno de lo que Platón llama χώρα, de tal manera que podemos encontrar lo que permanece como pura potencialidad para todas las posibles determinaciones, que veremos referenciada en cierta manera en relación a aquello a lo que aspiramos como un bien desconocido y sin nombre en el contexto de las *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809)³³ y, en sentido, como señala Goudeli citando la expresión platónica, es la nodriza del devenir, el vínculo secreto de toda entidad particular con la eternidad (Goudeli, 2013: 64).

A través de esta noción de materia como potencia de todas las cosas,³⁴ Schelling intenta abandonar los dualismos, lo cual podemos ver desplegado con entonaciones platónicas en

³² TK 29: “Was Plato unter ζων [ζῶον] versteht kann nun nach dieser Stelle nicht schwer zu beurteilen seyn. ζων [ζῶον] ist ihm, was überhaupt ursprüngliche Bewegungskraft (ψυχην [ψυχὴν]) besitzt. (Denn νοϋς [νοῦς] ist nicht nothwendige Bedingung der ψυχη [ψυχή], wohl aber umgekehrt). Die Welt aber heißt εννοϋς [ἔννοϋς], insofern sie der Verstandesform theilhaftig ist”.

³³ Esta concepción la volvemos a encontrar en *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, donde compara a la materia de Platón [Materie des Platon] con un mar ondulante y agitado [ein wogend wallend Meer] y con aquello a que aspiramos, un bien desconocido y sin nombre [unbekanntem namenlosem Gut] (SW I 7 360) (Schelling, 1860b, 1989). Este pasaje remite a *Timeo* 52 d-e. Esto se relaciona, como señala Sallis (1999: 162), con la noción de χώρα. Sallis se refiere a este concepto como una materia previa a la generación de las cosas, que Sallis llama “naturaleza pregenética”, una “proto materia”. En este sentido, es fundamental la diferencia entre la materia que recibe todo y los elementos que aparecen en ella.

³⁴ Debemos prevenir un posible error de interpretación aquí: no se trata de identificar la materia con la potencia, sino de, superando los dualismos, comprender tanto a la materia como a la forma originarias como potencia de todas las cosas.

Philosophie und Religion (1804).³⁵ A partir del auto movimiento de la materia, esta se despliega en una procreación inmanente de la naturaleza (Goudeli, 2013: 61). De esta manera, el poder automoviente [*Selbstbewegung*] indica el carácter dinámico, animado de la materia, en la naturaleza en la que se expresa lo Absoluto como voluntad primordial (Goudeli, 2013: 61).

VII. Conclusiones

En el presente trabajo, hemos abordado la concepción schellingiana de la materia, la cosmogonía y la potencia en su comentario al *Timeo*. Así, en primera instancia, abordamos la concepción de la materia, dentro de la cual se encuentra, en el marco del mundo visible, los elementos en los que se basan los objetos y la materia originaria.

Luego, dimos cuenta de la distinción entre ideas que se refieren al mundo respecto de su materialidad y las referidas a la forma. Junto a ello, nos demoramos en considerar las implicancias de la distinción de los géneros del *Filebo* en la concepción de Schelling. A continuación, nos detuvimos en la cosmogonía desplegada, a partir de la consideración del Demiurgo. En este apartado, consideramos las implicaciones de la afirmación acerca de que “toda perfección es acuerdo con ideales”. Y a su vez, en referencia a este pasaje, la relación entre belleza y perfección, como a su vez la concordancia de la relación entre belleza y perfección con ideales. Esto a su vez nos lleva a la relación del Demiurgo con la imaginación, que contiene las ideas, y que asimismo lleva a la creación del cosmos como un ser vivo y perfecto. Esta concepción del cosmos como ser vivo y perfecto nos conduce a abarcar su composición en materia originaria con un alma originaria, que constituyen la potencia originaria de movimiento. Esta potencia se encuentra en las bases del carácter dinámico de la realidad y funda las relaciones de las cosas en el cosmos.

A lo largo de las páginas precedentes, hemos señalado también la persistencia de la temática de la materia en relación con el *Timeo* a lo largo de los escritos de Schelling indicados. Si bien su obra es sumamente extensa y diversa, no podemos dejar de notar ciertos puntos centrales para su filosofía: la materia, la potencia, el vínculo de los opuestos que produce un todo orgánico, entre otros. Todos ellos, sostenemos, encuentran su origen en el temprano comentario al *Timeo*, el cual no deja de ofrecernos constantemente oportunidades para interrogarnos sobre la dinámica de lo existente en dirección a la tradición platónica y el idealismo alemán.

³⁵ En *Philosophie und Religion*, Schelling manifestará dudas sobre la autoría platónica del *Timeo* (Schelling, 1860a). Las dudas de Schelling, como señala Krings, se debe a su rechazo al dualismo del *Timeo* son filosóficas, no filológicas (1994: 149).

Molgaray, D. (2024). La potencia de la materia en el comentario de Schelling al *Timeo* de Platón. *Siglo Dieciocho*, 5, 39-58.

Bibliografía

Fuentes

- Kant, I. (1777). *Werke in zwölf Bänden*, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Platón (1902). *Platonis Opera. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*. John Burnet (ed.). Oxford: Oxford University Press, vol. 4.
- Platón (1992). *Diálogos VI. Filebo-Timeo-Critias*, traducciones, introducciones y notas por M. Á. Durán y F. Lisi. Madrid: Gredos.
- Schelling, F.W.J. (1860a). *Sämmlithe Werke. Sechster Band*. K. F. A. Schelling (ed.). Stuttgart: Cotta.
- Schelling, F.W.J. (1860b). *Sämmlithe Werke. Siebenter Band*. ed. K. F. A. Schelling (ed.). Stuttgart: Cotta.
- Schelling, F.W.J. (1994). *Timaeus (1794)*. Hartmut Buchner (ed.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Schelling, F.W.J. (1989) *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, edición y traducción de H. Cortés y A. Leyte, introducción de Arturo Leyte y Volker Rühle. Barcelona: Anthropos.

Literatura secundaria

- Asmuth, C. (2006). *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Baum, M. (2000). The Beginnings of Schelling's Philosophy of Nature. En S. Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy (199-227)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beierwaltes, W. (2003). Plato's *Timaeus* in German Idealism: Schelling and Windischmann (267-289). En Gretchen J. Reydam-Schils, *Plato's Timaeus as Cultural Icon*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Bianchi, E. (2017). Aristotle's Organism, and Ours. En A. J. Greenstone y R. J. Johnson (ed.), *Contemporary Encounters with Ancient Metaphysics (138-157)*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Buchner, H. (1994). Editorischer Bericht (3-21). En F. W. J. Schelling, *Timaeus*. Stuttgart-Bad Canstatt: Fromman-Holzboog.
- Claghorn, G. (1954). *Aristotle's Criticism of Plato's 'Timaeus'*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Cornford, F. (1935). *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*. New York: The Liberal Arts Press.
- Costa, I. (2009). Principios en el *Timeo* de Platón (48a7-e1), *Nova Tellus*, 27 (1), 109-140.



- Eggers Lan, C. (2005). Introducción a la lectura del *Timeo* (9-86). En Platón, *Timeo*. Buenos Aires: Editorial Colihue.
- Follesa, L. (2022). Il lascito manoscritto di Schelling e la filosofia platonica. Cosmogenesi, tempo e anima del mondo (13-50). E F. W. J. Schelling, *Sullo spirito della filosofia platonica*. Milán: Mimesis.
- Goudeli, K. (2013). Schelling on Plato's *Timaeus*. En J. Wirth y P. Burke (eds.), *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling and the Question of Nature* (59-75). Albany: State University of New York Press.
- Jonkers, G. (2017). *The textual tradition of Plato's Timaeus and Critias*. Leiden-Boston: Brill.
- Krings, H. (1994). Genesis und Materie: Zur Bedeutung der *Timaeus* – Handschrift für Schelling Naturphilosophie (115-155). En F. W. J. Schelling, *Timaeus*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.
- Lisi, F. (1992). Introducción. En Platón, *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias* (125-153). Madrid: Editorial Gredos.
- Matthews, B. (2011). *Life as the Schema of Freedom: Schelling's Organic Form of Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Tritten, T. (2018). On Matter: Schelling's Anti-Platonic Reading of the *Timaeus*. *The Official Journal of the North American Schelling Society*, 1, 93-114.
- Sallis, J. (1999). *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- Sandkühler, H. J. (1970). *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Summerell, O. (2003). "[...] wie die Vernunft die Idee der Welt subjektiv erzeugt." Zur Theorie des Vorstellungsvermögens in Schellings *Timaeus*-Kommentar (291-315). En T. Dewender y T. Welt, *Imagination – Fiktion – Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*. Berlin, Boston: B. G. Teubner.

CV del autor

Es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se encuentra culminando su Tesis para la obtención del Título de Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires con un Proyecto sobre el concepto de potencia como hilo conductor del pensamiento de F.W.J. Schelling. Ha integrado hasta la fecha diversos proyectos de investigación UBACyT sobre el pensamiento de Nicolás de Cusa, sus fuentes y su proyección en la filosofía moderna. Ha participado de reuniones científicas nacionales e internaciones en el área de su especialidad. Entre sus publicaciones cabe hacer mención de *La concepción cusana de la potencia y su proyección en la filosofía de Giordano Bruno*, TeseoPress, Buenos Aires, 2015; "La significación metafísica, gnoseológica y social de la concepción del *posse* en el *Compendium* de Nicolás de Cusa" en C. D'Amico y J. M. Machetta (ed.). *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa: fuentes, originalidad y diálogo con la Modernidad*. Biblos, Buenos Aires, 2015, pp. 241-248, "La recepción de la concepción cusana

Molgaray, D. (2024). La potencia de la materia en el comentario de Schelling al *Timeo* de Platón. *Siglo Dieciocho*, 5, 39-58.

del poder en los diálogos londinenses de Giordano Bruno", en G. Cuzzo; J. González Ríos; A. Dall'Igna, D. Molgaray y G. Venturelli (ed.) *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Mimesis EdizioMilano-Udine, 2019, pp. 67-89, "Consideraciones en torno a las implicaciones metafísicas virgilianas en Giordano Bruno", en *Stylus* vol. 30, 2021, pp. 200-240 y "El dinamismo de la unidad previa a la oposición en Nicolás de Cusa y Schelling", en G. Cuzzo, C. D'Amico y N. Russano (ed.) *Nicolás de Cusa: Unidad en la Pluralidad. Homenaje a Jorge Mario Machetta*, tomo II, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 2022, pp. 361-374.

**PLATÓN, MAESTRO DE SCHOPENHAUER.
LAS ENSEÑANZAS DE LA FILOSOFÍA PLATÓNICA
EN EL DESPLIEGUE DE UN ÚNICO PENSAMIENTO
(*EIN EINZIGER GEDANKE*)^{1*}**

*PLATO, TEACHER OF SCHOPENHAUER.
THE TEACHINGS OF PLATONIC PHILOSOPHY IN THE DEPLOYMENT OF
A UNIQUE THOUGHT (EIN EINZIGER GEDANKE)*

José González Ríos

*Universidad de Buenos Aires – Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales – Centro de
Investigaciones María Saleme de Burnichon, Universidad Nacional de Córdoba*

ORCID 0000-0001-7537-5710

josegonzalezrios@gmail.com

Resumen

El artículo propone indagar el único pensamiento al que Schopenhauer ciñe su filosofía a través del estudio de la explícita recepción y efecto de la filosofía de Platón en su génesis y desarrollo. Con frecuencia, los estudios que se abocan a las fuentes de este pensamiento circunscriben la presencia platónica al examen de su estética (presentada, entre otros, en el Libro Tercero de *El mundo como voluntad y representación* (1819), en las *Lecciones sobre la metafísica de lo bello* (1820) y en muchos pasajes de su invaluable legado manuscrito). Sin embargo, resulta lícito explorar también su presencia en la dimensión ética de aquel único pensamiento, que Schopenhauer despliega en el Libro Cuarto de su *opus magnum*. De este modo la figura de Platón quedará ligada no sólo a la del genio sino también a la de aquellos que han postulado la negación de la voluntad llevando así la filosofía a su propio límite.

Palabras clave: Un único pensamiento, historia de la filosofía, Platón, Estética, Ética.

Abstract

The article aims to explore the unique thought (*ein einziger Gedanke*) to which Schopenhauer refers his philosophy through the study of the explicit reception and effect of Plato in its genesis and development. Frequently, studies of sources circumscribe the Platonic presence in his philosophy to the consideration of his aesthetics, presented in Book Three of *The World as Will and Representation* (1819) and later in the *Lessons on the Metaphysics of the Beautiful* (1820) and in his invaluable manuscript legacy. However, it is also permissible to explore his presence in the ethical dimension of that unique thought, which Schopenhauer unfolds in Book Four of his *opus magnum* and. In this way the figure of Plato will be linked not only to that of genius but also to that of those who have postulated the negation of the will, thus bringing philosophy to its limit.

Keywords: A unique thought, history of philosophy, Plato, Aesthetics, Ethics.

^{1*} Recibido el 22/09/2023. Aprobado el 13/12/2023. Publicado el 30/07/2024.

Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en las XVIII Jornadas de Estudios Clásicos “Maestros y discípulos en el mundo grecolatino”, organizadas por el Instituto de Estudios Grecolatinos “Profesor Francisco Nóvoa” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina, durante los días 21 y 22 de octubre de 2021. Asimismo, su maduración tuvo lugar en las reuniones conjuntas del Proyecto de Investigación UBACYT 2020 Mod. I C Grupos Consolidados: “Una metafísica de la potencia en la filosofía moderna de Nicolás de Cusa a Schelling, a la luz de sus antecedentes platónicos y neoplatónicos”, actualmente en curso. De aquí mi agradecimiento siempre a todas/os las/os colegas del Equipo por sus sugerencias, comentarios y aportes en general.

Presentación

Ya en el “Prólogo” a la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* (1819), Arthur Schopenhauer (1788-1860) sostiene que su filosofía se ciñe a la exposición de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*)². Según éste, el mundo es el espejo de una fuerza bruta, absurda, irracional, a la que da el nombre de voluntad (*Wille*), y que se expresa, sin principio ni fin, en todo lo viviente, sea orgánico o inorgánico. Con todo, ya en un fragmento de su legado manuscrito anterior a la publicación de su *opus magnum*, podemos rastrear anticipaciones suyas: “Toda mi filosofía se deja compendiar en este aserto: el mundo es el autoconocimiento (*Selbsterkenntnis*) de la voluntad”³.

Para la elaboración de aquel único pensamiento Schopenhauer tomó elementos de diversas fuentes de la tradición: la sabiduría oriental transmitida por los *Upanishads* y el pensamiento de dos maestros de la filosofía occidental (Platón y Kant) a los que pone en diálogo continuamente, conforme a una tendencia de su tiempo⁴. Identificó a la voluntad con la cosa en sí de Kant y a las objetivaciones de la voluntad o despliegues de lo real con las Ideas de Platón, toda vez que las Ideas expresan el conocimiento de la cosa en sí “al constituir la voluntad [o cosa en sí] como objeto” de conocimiento, tal como lo indica en una anotación de 1815 de su legado manuscrito⁵.

La filosofía del “divino Platón” (tal como lo nombra ya en el primer capítulo de su *Disertación* de 1814 al tratar sobre el método de la filosofía)⁶ le permitió a Schopenhauer elevar la representación desde un sujeto de conocimiento que se encuentra enclavado en las

² Para las referencias a los textos de Schopenhauer en nota a pie citamos dentro del paréntesis que sigue su nombre: primero el año y la paginación de la traducción que utilizamos, y luego, en segundo lugar, la abreviatura de la obra en su idioma original (que se encuentra detallada en la Bibliografía que acompaña este trabajo), luego el tomo si lo hubiera, el número de pasaje o párrafo y finalmente entre ángulos el año de su composición. Cf. Schopenhauer (2000: 31; W I, VII <1819>).

³ Schopenhauer (1999: 134; HN I, 462 [662] <1817>).

⁴ Cf. Schopenhauer (2000: 34; W I, XII <1819>).

⁵ Schopenhauer (HN I, 291 <1815>).

⁶ Cf. Schopenhauer (1998: 29; G, 4 <1847>).

determinaciones del principio de razón (espacio, tiempo y causalidad) a un sujeto puro de conocimiento, que, liberado momentáneamente de aquellas determinaciones, se representa el mundo en la contemplación estética ya no como mero fenómeno, sino en sus primeras y más generales objetivaciones, esto es, como Ideas.

Con todo, la presencia de la filosofía platónica, como mostraremos, puede extenderse al ámbito en el que se postula la disolución de la representación -tanto sometida al principio de razón como liberada de éste en la contemplación estética de las Ideas-. Esto es, a la antesala de la negación de la voluntad, llevando así la especulación filosófica a su propio límite, más allá del cual se encuentra la práctica, ni conceptual ni teórica, de santos y ascetas.

En lo que sigue abordaremos, en primer término, el vínculo de Schopenhauer con la historia de la filosofía en general y en ella el contacto con los diálogos de Platón (1). Luego, analizaremos la relación que Schopenhauer ensaya entre Platón y Kant en la génesis de aquel único pensamiento (2). Examinaremos después la presencia de la Teoría de las Ideas en la comprensión estética de aquel único pensamiento (3). Y, finalmente, sugeriremos la presencia de Platón en la dimensión ética de este pensamiento. Así, el trabajo buscará amplificar las enseñanzas de la filosofía platónica más allá del ámbito de la contemplación estética.

I. Schopenhauer y la historia de la filosofía

Intempestivo, Schopenhauer se volvió contra la idea de una *historia universal*, que por entonces se encontraba no sólo en el centro de la escena filosófica sino en el corazón mismo de la noción de un *sistema de la filosofía*. Sin embargo, para él la historia representa lo singular, no lo universal. En el Libro Tercero de *El mundo como voluntad y representación* siguiendo la *Poética* de Aristóteles, compara la poesía con la historia. Mientras aquella expresa la verdad en su objetivación como Idea (como algo real y universal), ésta refiere a la verdad como mero fenómeno (como aparente y singular). El historiador sueña la conexión necesaria entre fenómenos del pasado conforme a una de las determinaciones del entendimiento, la causalidad. De aquí que, en todo caso, el arte y la poesía en particular resulten más afines a la filosofía, tal como veremos en lo que sigue.

Si bien Schopenhauer rechazó la idea de una historia universal y de una historia de la filosofía en un sentido sistemático, con entusiasmo se volvió sobre la filosofía que tenía por detrás. Encontró en ella expresiones, fragmentos, de un auténtico saber frente a las monumentales reconstrucciones sistemáticas que ofrecía el triunfante Idealismo especulativo de su tiempo. Al estudio de la historia de la filosofía se avocó a través de la lectura de primera mano.

González Ríos, J. (2024). Platón, maestro de Schopenhauer. Las enseñanzas de la filosofía platónica en el despliegue de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*). *Siglo Dieciocho*, 5, 59-77.

No se aficionó a la transcripción del material que ofrecían las historias de la filosofía que circulaban por entonces. Consideró que ello equivalía a la pereza de que otros masticasen la comida por uno antes de saborearla⁷. A pesar de esto reconoció el mérito de algunas de estas Historias, en particular la de Brucker, que poseía en su Biblioteca⁸.

En sus *Fragments sobre la historia de la filosofía*, incluido en sus *Parerga y Paralipomena*, llama al estudio de las obras de los mismos filósofos, cuya claridad siempre resulta mayor que la de sus exposiciones o interpretaciones, sobre todo en lo que respecta a la filosofía platónica y kantiana. En su empeño por sistematizar y ofrecer cristalinos cuadros de conjunto, las historias de la filosofía disuelven las contradicciones, los callejones sin salida, los desaciertos de filósofos como Platón, Escoto Eriúgena, Bruno, Spinoza, Goethe o Kant, por hacer mención de algunos de aquellos que resultan más presentes en su obra. Para Schopenhauer la potencia de una filosofía se juega también en el coraje de sus contradicciones, detrás de las cuales se percibe la genialidad de sus creaciones. En aquel escrito y en otros Schopenhauer realiza reconstrucciones de la historia de la filosofía, como hemos dicho, no a través de relatos monumentales y sistemáticos, sino en *fragmentos* que no se someten a una relación de superación necesaria.

En cuanto al contacto con los diálogos de Platón, por lo que conocemos a través de las referencias y citas en sus escritos publicados (a veces traducidas al alemán, pero muchas obras volcadas en griego y luego en latín), las notas de su legado manuscrito y el Catálogo de su Biblioteca, sabemos que Schopenhauer poseían los diálogos de Platón, tanto en griego como en latín (a partir de la traducción y comentario de Marsilio Ficino)⁹. Pero accede también a la filosofía de Platón a través del estudio y análisis crítico de historias de la filosofía, sobre todo, como indicamos, la de Brucker, y el comentario de Tiedemann a los diálogos de Platón que trae la

⁷ Cf. Schopenhauer (2009: 67; P I, 35 <1851>).

⁸ Cf. Schopenhauer (2009: 67; P I, 36 <1851>). El tomo V de los *Handschriftliche Nachlass* (1968), editado por Hübscher, trae el Catálogo de la Biblioteca de Schopenhauer y la mayoría de las notas marginales que añadió a los textos que leyó y estudió. En su Catálogo se encuentran los textos de Brucker que Schopenhauer leía y citaba: Johann Jaco Brucker, *Historia philosophica doctrinae de ideis qua tum veterum imprimis Graecorum, tum recentiorum philosophorum placita enarrantur*, Augustae Vindelicorum: D. R. Mertz et J. J. Mayer 1723; *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, editio secunda, volumine VI accessionum et supplementorum auctior, Lips: impensis haered. Weidmanni et Reichii, 1743-1767. Cf. Schopenhauer (HN, V, 21-22).

⁹ *Platonis Philosophi quae exstant Graece ad editionem Henrici Stephani Accurate expressa cum Marsilii Ficini interpretatione. Praemittitur L. III Laertii de vita et dogmatibus Platonis cum notitia literaria. Accedit varietas lectionis*, Stud. Soc. Bip. Biponti: ex Typographia Societatis, Vol. I-XII, 1781-1786. Cf. Schopenhauer (HN, V, 126-127).

edición que posee¹⁰. Finalmente, su legado manuscrito de juventud trae agrupadas las múltiples notas marginales que Schopenhauer añade a la edición que poseía de los diálogos (1812 y 1816), todo lo cual nos permite precisar cuáles fueron los principales pasajes de los diálogos presentes en la génesis de su propia filosofía¹¹.

II. La relación entre Platón y Kant en la génesis de un único pensamiento¹²

Del valor de la filosofía que le precede, y el modo en que funciona en el organismo de su pensamiento, da testimonio, entre otros, el “Prólogo” a la primera edición de *El mundo*. Allí señala que la única filosofía cuyo conocimiento resulta imprescindible para la comprensión de su obra es la de Kant, juicio que repite en el apéndice “Crítica de la filosofía kantiana”, que acompaña la obra¹³.

Pero, como hemos advertido, Schopenhauer concilia la filosofía trascendental con la del “divino Platón”. En esto Schopenhauer repite, bajo una orientación propia, la relación que muchos en su tiempo, y en particular Schelling, establecen entre Platón y Kant¹⁴. ¿En qué concuerdan aquellas filosofías de Kant y Platón? En su “Crítica de la filosofía kantiana”, él afirma que el mayor mérito de la filosofía de Kant es la distinción *fenómeno - cosa en sí*¹⁵. Con todo, es para él la intuición más significativa de la filosofía que lo antecede, que se encuentra formulada ya,

¹⁰ La exposición y comentario de los argumentos de los diálogos de Platón realizada por Tiedemann, se encuentra en el volumen XII de la edición de los escritos de Platón que Schopenhauer poseía y que citamos en la nota anterior.

¹¹ Cf. Schopenhauer (HN, II, 371-380).

¹² Mientras estudia medicina en la Universidad de Göttingen (1810-1811), Schopenhauer asiste a los cursos del filósofo escéptico Gottlob Ernst Schulze. Su obra *Aenesidemus* (1792), en honor del escéptico pirrónico Enesidemo, era un reconocido manual para acceder a una lectura escéptica de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Por consejo suyo se aboca con fervor al estudio de las obras de Kant y luego, por recomendación suya, de Platón. Así Schulze le indica el estudio, primero, de Kant y luego, a través de éste, de Platón. Pero la influencia de Schulze se extendió también a la filosofía de Spinoza. Le recomendó enfáticamente no leer la *Ética* hasta contar con un buen manejo de las obras de Kant y Platón. Con los años Schopenhauer buscó distinguir “la filosofía de Spinoza” de “el filósofo Spinoza”. Lo consideró un auténtico intelectual, que se puso en riesgo al pensar contra la tradición teológica y filosófica, pero un mal filósofo. A pesar de esto, y conforme al espíritu de contradicción que anima a Schopenhauer, sus remisiones a la filosofía de Spinoza son frecuentes. Entre otras, en una anotación de 1815 afirma: “La *natura naturans* de Spinoza es la *voluntad* y la *natura naturata* la *representación*”. Schopenhauer (1999: 88; HN I, 328 [491] <1815>). Y más tarde: “*Mi sistema* se relaciona con el sistema de *Spinoza* como el Nuevo Testamento se relaciona con el Viejo. Lo que tienen en común ambos testamentos es el mismo Dios creador. Para mí, al igual que Spinoza, el mundo es de suyo y por sí”. Schopenhauer (1996: 143; HN III, 241 [112] <1826>).

¹³ Cf. Schopenhauer (2000: 34; W I, XII-XIII <1819>); (2000: 496; W I, 483 <1819>).

¹⁴ Como testimonio, véase el trabajo “La potencia de la materia en el comentario de Schelling al *Timeo* de Platón” de Diego Molgaray que integra este Dossier. Allí se aprecia la lectura kantiana de la filosofía platónica, que cuenta, por cierto, con la recepción que el mismo Kant practicó de la Doctrina de las Ideas de Platón. Para ello véase el trabajo “El Platón de Kant” de Ivana Costa que integra también este Dossier.

¹⁵ Cf. Schopenhauer (2000: 499; W I, 515 <1819>).

González Ríos, J. (2024). Platón, maestro de Schopenhauer. Las enseñanzas de la filosofía platónica en el despliegue de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*). *Siglo Dieciocho*, 5, 59-77.

aunque entre brumas, en la filosofía de los presocráticos¹⁶. Pero en Platón, de manera clara, a través de la distinción entre lo que verdaderamente es (las Ideas) y aquello que, visible, se muestra como una copia de aquello. Para su presentación se apoya en el relato de la caverna, el pasaje más decisivo de la obra platónica para él. En el “Apéndice” sostiene al respecto:

Pues él [Kant] presentó aquí, descubierta por sí misma, de forma totalmente nueva, desde un nuevo aspecto y por una nueva vía, la misma verdad que ya Platón repitió incansablemente y que en su lenguaje formula la mayoría de las veces así: este mundo que aparece a los sentidos no tiene un verdadero ser sino un incesante devenir, es y al mismo tiempo no es, y su captación no es tanto un conocimiento como una ilusión. Eso es también lo que expresa míticamente en el pasaje más importante de todas sus obras, el comienzo del libro VII de La República, citado ya en el tercer libro del presente escrito, cuando dice que los hombres, encadenados en una tenebrosa caverna, no veían la auténtica luz originaria ni las cosas reales sino sólo la pobre luz del fuego en la caverna y las sombras de las cosas reales que pasaban ante ese fuego tras sus espaldas; no obstante, ellos pensaban que las sombras eran la realidad y que la verdadera sabiduría consistía en determinar la sucesión de esas sombras (Schopenhauer, 2000: 496; W I, 483 <1819>).

Si bien, a la luz de este pasaje, pareciera que la filosofía trascendental ha formulado del modo más conveniente el distinguo entre fenómeno y cosa en sí, que ya se encuentra anticipado en la sabiduría de los antiguos, y especialmente en la filosofía de Platón, Schopenhauer en una anotación elaborada en el mismo año de su *Disertación*, identificaba su propia filosofía, o bien el esbozo que realiza por entonces de ella, con la de Platón, al afirmar:

Mi filosofía se diferencia de todas las anteriores (exceptuando *hasta cierto punto* la platónica) en su raíz más honda, puesto que no es -como ellas- una simple aplicación del principio de razón suficiente ni se limita desde luego a recorrer éste cual hilo conductor, tal como necesitan hacer todas las ciencias, dado que no tiene vocación de tal y aspira más bien a ser un arte (Schopenhauer, 1999: 49; HN I, 126 [220] <1814>).

La remisión a su propia filosofía, y a la de Platón, como un arte, permite conducirnos hacia el ámbito en el que resulta más visible la asimilación productiva de la filosofía platónica y

¹⁶ Cf. Schopenhauer (2009: 68; P I, 36-37 <1851>): “Los filósofos eleatas son los primeros en percatarse de la oposición entre lo intuido y lo pensado, *phainómena* y *noúmena*. Únicamente lo último era para ellos lo verdaderamente existente, el *óntosón*.”

en particular su Teoría de las Ideas en la filosofía de Schopenhauer. Como advertíamos, ella tiene una presencia destacada en el contexto del Libro III de *El mundo como voluntad y representación*, donde Schopenhauer despliega no tanto su concepción del arte y de las artes en general, sino, a partir de la metafísica de la voluntad que ha desplegado en el Libro Segundo, una metafísica de lo Bello en la que trata sobre la contemplación estética de los diversos grados de realidad u objetivaciones de la voluntad que puede realizar un sujeto que se ha liberado, aunque sea momentáneamente, del confinamiento que imponen las determinaciones del principio de razón suficiente, que vuelven al mundo un mero fenómeno. En el contexto del Libro Tercero de *El mundo* Schopenhauer establece la diferencia entre las filosofías de Kant y Platón, y abre hacia el modo en que tratará sobre esta última en el ámbito de la comprensión estética de aquel único pensamiento. Sostiene allí:

Si para nosotros la voluntad es la cosa en sí y la idea la objetivación inmediata de aquella voluntad en un grado determinado, encontramos que la cosa en sí kantiana y la idea de Platón, que para él es el único *ὄντως ὄν*, esas dos grandes oscuras paradojas de los dos máximos filósofos de Occidente, no son idénticas pero sí sumamente afines, distinguiéndose por una sola determinación (Schopenhauer, 2000: 224; W I, 201 <1819>).

III. La Teoría de las Ideas en la consideración de un sujeto puro de conocimiento

Como advertíamos, la metafísica de la voluntad ha resquebrajado, de manera irreversible, el cristal de la representación sometida al principio de razón. Auspicia el tránsito hacia una segunda consideración respecto del alcance de la representación. En ésta la representación buscará alcanzar su mayor grado de expresión. Y es que la representación artística o estética, que conlleva la forma más compleja y rica de la filosofía, libera al sujeto de las determinaciones del principio de razón. El sujeto *puro* de conocimiento puede representarse la voluntad, no como cosa en sí, sino en sus primeros y más generales grados de objetivación. Así, una de las definiciones del arte para Schopenhauer podría ser: la representación del mundo con independencia del principio de razón. En el Libro Tercero de *El mundo* lo expresa por medio de una imagen: “el teatro en el teatro, la escena en la escena, como en Hamlet”¹⁷. El “teatro en el teatro” nos muestra que aún estamos inmersos en el ámbito de la representación. Sin embargo, practicamos una representación de la “maquinaria de los decorados”. En virtud de esto, la representación buscará alcanzar su mayor grado de expresión, refiriéndose a lo real, considero en sí, y no a su apariencia como mero fenómeno.

¹⁷ Schopenhauer (2000: 323; W I, 315 <1819>).

González Ríos, J. (2024). Platón, maestro de Schopenhauer. Las enseñanzas de la filosofía platónica en el despliegue de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*). *Siglo Dieciocho*, 5, 59-77.

Sin embargo, el sujeto puro de conocimiento no percibe la voluntad en su unidad, como cosa en sí, tampoco como mero fenómeno, sino en sus primeras y más universales objetivaciones. Pues la voluntad se expresa en una gradación. Estos grados reciben el nombre de “Ideas”. Como advertíamos, éste será uno de los modos, quizás el más relevante, en que Schopenhauer asimilará la Teoría de las Ideas de Platón¹⁸. Ideas que son concebidas como formas reales, eternas, inmutables, y, por tanto, no sometidas a la idealidad de las determinaciones del principio de razón. Si la voluntad se identifica con la cosa en sí, las Ideas, por su parte, expresan aquellos géneros que constituyen sus objetivaciones. En este sentido, Schopenhauer señala que la cosa en sí, que no responde a un determinado género, guarda por ello mismo una anterioridad respecto de las Ideas. Pero éstas, como aquélla, no son sino la voluntad, considerada en su unidad y multiplicidad expresiva con anterioridad al fenómeno. De aquí que las Ideas sean un objeto inmediato de la voluntad, mientras que el fenómeno resulta un objeto mediado por la representación del entendimiento, sometido al principio de razón. Afirma Schopenhauer en *El mundo*, I, 36:

El arte reproduce las ideas eternas captadas en la pura contemplación, lo esencial y permanente de todos los fenómenos del mundo; y según sea la materia en la que las reproduce, será arte plástica, poesía o música. Su único origen es el conocimiento de las ideas; su único fin, la comunicación de ese conocimiento (Schopenhauer, 2000: 239; W I, 217 <1819>).

De este modo, Schopenhauer establece una irreductible diferencia entre “Idea” y “concepto” o representación abstracta (según el principio de razón). Si bien ambos son unidad, aquélla es una unidad real que se despliega en una multiplicidad, y éste, el concepto, una unidad ideal que disuelve de modo abstracto aquella multiplicidad, sometiéndola a las formas del entendimiento (tiempo, espacio y causalidad). La Idea es la unidad anterior al objeto (*ante rem*), y el concepto, posterior a él (*post rem*). Sostiene Schopenhauer que “la Idea se asemeja a un organismo vivo que se desarrolla al estar dotado de una fuerza procreadora”, mientras que el

¹⁸ Los principales pasajes que Schopenhauer refiere explícitamente en su interpretación de la Teoría de las ideas de Platón, y que consigna en sus *Lecciones sobre la metafísica de lo Bello*, siguiendo la Bipontiner Ausgabe (1781-1784), a la que hemos hecho referencia más arriba, son los siguientes. Siguiendo el texto de Schopenhauer (p.43) citamos la numeración canónica de los diálogos y la paginación de la Bipontiner Ausgabe: *Philebus* (14e-16d; 57c-62c), pp. 216-19; 305-312; *De República* (475e-480a; 506a-519b; 526d-534c; 595b-598c), pp.57-67; 114-136; 152-167; 284-89; *Parmenid.* (130e-135c), pp.80-90; *Timaeos* (27c-28c; 48e-52 d), pp.301-302; 341-349; *Epist.* 7 (340d-344d), pp.129-136; *Sophista* (245e-254a), pp.259-275; *Phaedo* (65b-67b; 74a-77a; 78b-80b; 82d-83e; 99d-105b), pp.148-152; 168-175; 178-182; 188-191; 226-238; *Politicus* (285a-286^a), pp. 63-64; *Cratylus* (439c-440d), pp.345-47; *Phaedrus* (247a-247e), pp.322-323; *Theaetet.* (186a-186c), p.143; *Sympos.* (206b-212a), pp.237-249.

concepto “se asemeja a un receptáculo muerto”¹⁹. Pero la Idea no debe ser identificada con una causa o un efecto, dado que la ley de la causalidad corresponde al concepto, al entendimiento. En todo caso, resulta la condición de toda causa y efecto. Como en el caso de la electricidad, por ejemplo, que es una fuerza originaria intrínseca al objeto, y que se manifiesta en una multiplicidad de fenómenos.

El objeto de la representación intuitiva en la contemplación estética, como advertimos, son entonces las Ideas (géneros) y no los fenómenos (individuos). En una anotación de 1815 Schopenhauer afirmaba “la esencia de todo *arte* es la representación de las *Ideas*”²⁰. Una representación pura, liberada de las determinaciones del principio de razón, y, por tanto, de las representaciones abstractas o conceptos, que resultan improductivos para las artes. El sujeto deviene así en un sujeto *puro* y avolitivo de conocimiento (*reinen, willen losen Subjekts der Erkenntniß*)²¹.

Esto implica una comprensión distinta de la relación sujeto-objeto, bajo la cual se concibe toda representación. Y es que el sujeto ya no se representa objetos como fenómenos bajo las determinaciones del principio de razón. Practica una captación de objetos, sin interés ni finalidad alguna. No trata con la mediación de conceptos abstractos, sino que practica una visión intuitiva de las Ideas en la que él mismo se funde con el objeto, alcanzando así un momentáneo olvido de sí. Se disuelve entonces por un momento la distinción entre el acto de contemplar y lo contemplado. El sujeto renuncia a su individuación en la contemplación de las Ideas. Por tanto, al acceder a la captación intuitiva de las Ideas el sujeto rompe con las ataduras del principio de razón.

De esto resultan, para Schopenhauer, dos elementos de la contemplación estética. De un lado, el conocimiento de lo real como Idea, como aquello general que es permanente en lo singular. De otro, la “autoconciencia” del individuo que se comprende como un sujeto puro de conocimiento en la representación. Y en virtud de ello disuelve momentáneamente su antagonismo con el objeto.

Pero la definición del sujeto estético resultaría incompleta si no se añade un elemento ya mencionado, esto es, que se trata de un sujeto puro y “avolitivo” de conocimiento. Porque es allí donde se concentra el problema de la “metafísica de lo bello”. Schopenhauer pregunta en un escrito sobre la metafísica de lo bello: “¿cómo es posible el agrado y la alegría en un objeto sin referencia ninguna de éste a nuestro querer?”²². El sujeto puro de conocimiento es avolitivo en

¹⁹ Schopenhauer (2000: 289; W I, 277 <1819>).

²⁰ Schopenhauer (HN I, 448 [297] <1815>).

²¹ Cf. Schopenhauer (2000: 250; W I, 230 <1819>).

²² Schopenhauer (2009: 429; P II, 442 <1851>).

González Ríos, J. (2024). Platón, maestro de Schopenhauer. Las enseñanzas de la filosofía platónica en el despliegue de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*). *Siglo Dieciocho*, 5, 59-77.

la medida en que logra momentáneamente suspender los sufrimientos de su querer, su deseo, sus anhelos, todo aquello que expresa el concepto de “afirmación de la voluntad de vivir”. El sujeto puro de conocimiento logra una momentánea *apatía*, una esporádica supresión y liberación del dolor constitutivo de su existencia. De este modo puede apreciarse que la experiencia estética no guarda relación sólo con el ámbito de una experiencia teórica sino también práctica y aún ética.

En este punto Schopenhauer recupera las consideraciones románticas de la figura del genio, al que identifica también, como advertíamos, con el auténtico filósofo. La originalidad y la excepcionalidad que éste expresa no se desprenden de un método o técnica. No hay fórmulas o argumentos para comprender la regla que da al arte o la filosofía. De aquí que el genio no pueda comunicar su regla a través de fórmulas, sino tan sólo a través de orientaciones que resultan siempre equívocas cuando se busca tan solo imitarlas. Por eso, en el contexto del Libro III de *El mundo*, Schopenhauer encarna en Platón la figura del genio, mientras que en Aristóteles la del mero teórico, sumido en la artificiosa maquinaria de la representación abstracta o conceptual.

En su representación el genio reproduce el conocimiento perfecto (completo) de las Ideas u objetivaciones de la voluntad. A través de la obra de arte comunica la intuición de la Idea en una materialidad determinada. Y en virtud de esa materialidad, como se desprende de un pasaje ya citado más arriba, el suyo será un arte plástico, poético o musical. Su obra se vuelve el *medium* para que el espectador alcance la contemplación de las Ideas. Así el genio es quien pone de manifiesto tanto el origen del arte, esto es, el conocimiento de las Ideas, como su finalidad sin fin: la comunicación de aquel conocimiento en la obra. Este conocimiento perfecto de las Ideas, en el genio, expresa la renuncia a lo meramente individual²³.

La escala de objetivaciones de la voluntad o Ideas es representada de modo intuitivo en cada una de las artes. Y así como desde el punto de vista de lo real hay grados en las objetivaciones de la única voluntad, del mismo modo, desde el punto de vista de las artes, hay una reproducción en grados de ese despliegue. La primera de las artes, la arquitectura, facilita la representación intuitiva de las ideas inferiores: la gravedad, la solidez, dureza y cohesión (como fuerzas naturales). Expresa la más rudimentaria visualización de la voluntad. Muestra la tensión entre la solidez y la gravedad. A ella sigue el arte bello del paisajismo, que descubre en representaciones los niveles más altos de la naturaleza vegetal. Sin embargo, Schopenhauer afirma que es poco lo

²³ Cf. Schopenhauer (2000: 240; W I, 218-219 <1819>).

que el paisajismo puede hacer frente a la visibilización de la voluntad en la naturaleza misma. Sin embargo, la pintura paisajística muestra un grado mayor de comprensión. A ella sigue la pintura y la escultura de animales, a la que nos hemos referido más arriba, al mencionar el lugar de la animalidad en la metafísica de la voluntad. Referida a lo humano, la pintura supera a la escultura, porque no sólo recupera al hombre en cuanto forma física, sino que traza su carácter y temperamento.

La poesía, a la que nos hemos referido en una contraposición con la historia, reproduce el temperamento, pero a través de la palabra, y, por tanto, es más sugestiva que la pintura. A esta sigue la poesía lírica (canción, elegía, himno, epigrama), que Schopenhauer ejemplifica con canciones de Lord Byron y de Goethe, como “La queja del pastor” y “Bienvenida y despedida”. Rememora también una canción del poeta Johann Voss, en la que se describe el sentimiento de un plomero borracho que cae desde una torre, y en su caída repara en el hecho de que el reloj marca las once y media. La poesía lírica expresa así la tensión y alternancia entre el querer y el sosiego.

Por último, como ápice del arte poético irrumpe la tragedia. Al abordar su consideración Schopenhauer sostiene que “el fin de esta máxima producción poética es la representación del aspecto terrible de la vida”²⁴. La tragedia expresa el sufrimiento constitutivo de la humanidad. Hace visible la contracción de la voluntad. Ésta se manifiesta toda en innumerables individuos que persiguen sus propios afanes, sus propios anhelos, su propio querer. Cada uno de ellos se esfuerza, cuanto puede, por afirmar la voluntad de vivir. De este modo, se aniquilan los unos a los otros. Son devorados por la voluntad. Este sufrimiento se visibiliza en la tragedia bajo la forma de la fatalidad. A pesar de ello, Schopenhauer señala que en varias tragedias, tanto antiguas como modernas, algunos logran renunciar a su querer, como Fernando en *El príncipe constante* de Calderón, Margarita en el *Fausto* de Goethe y Hamlet en el drama de Shakespeare. En este sentido, todos ellos devienen genuinos aquietadores, apaciguadores de la voluntad de vivir al devenir sujetos avolitivos.

El arco de las artes se extiende de la arquitectura a la tragedia. Sin embargo, la música resulta, en este sentido, inclasificable (*átomos*), ya que pareciera no tener lugar entre ellas. Como hemos visto, las artes reproducen Ideas u objetivaciones de la voluntad. La música no expresa la *mímesis* o representación de una Idea. Pero no es ajena a la representación, ya que su forma es el tiempo, que es una de las determinaciones del entendimiento. A pesar de esto ella logra visibilizar el en sí del mundo, la voluntad misma. Por esto afirma Schopenhauer que podemos llamar al mundo tanto “música corporizada” como “voluntad corporizada”.

²⁴ Schopenhauer (2000: 308; W I, 298 <1819>).

González Ríos, J. (2024). Platón, maestro de Schopenhauer. Las enseñanzas de la filosofía platónica en el despliegue de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*). *Siglo Dieciocho*, 5, 59-77.

La dilucidación que la música alcanza del mundo, como cosa en sí, la vuelve “verdadera filosofía”. La universalidad de su lenguaje no se reduce a la estrecha universalidad del concepto. En este punto, Schopenhauer trae una carta de Leibniz a Christian Goldbach (1712), en la que, apelando a la excepcionalidad del lenguaje matemático, definía a la música como un “*exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi* [un oculto ejercicio de aritmética en el que el alma no sabe que numera]”²⁵. Parafraseando aquel aserto, Schopenhauer afirmara que “la música es un subrepticio ejercicio de metafísica, en donde el ánimo no sabe que filosofa”²⁶.

La experiencia estética tiene en Schopenhauer un carácter transformador, que se expresa en la momentánea negación de la voluntad de vivir por parte del sujeto puro y avolitivo de conocimiento. De aquí el altísimo valor que adquiere en su doctrina. Pone de manifiesto un aplazamiento en el grado más alto de comprensión del mundo como representación. En ese juego al que invita la contemplación estética se aquieta por momentos el sufrimiento que promueve todo querer. Sin embargo, se trata de un aplazamiento momentáneo, dado que el artista y el filósofo no son santos ni ascetas que logran negar la voluntad en un incesante olvido de sí mismos.

IV. Platón y la negación de la voluntad de vivir

Para finalizar, quisiéramos explorar un último elemento de la apropiación de la filosofía de Platón, que se encuentra en el último estadio de la comprensión de aquel único pensamiento, a la luz del Libro Cuarto de *El mundo como voluntad y representación*. En este último estadio se tacha la noción misma de “sujeto”, al disolver por completo la relación con un objeto (sea concebido como fenómeno –en un sujeto de conocimiento–, o bien como Ideas u objetivaciones de la voluntad –en un sujeto puro y avolitivo de conocimiento–). Resta preguntar si este estadio, en el que se

²⁵ Schopenhauer (2000: 312; W I, 302 <1819>). Esta cita corresponde a la carta 154 de Leibniz, del volumen *Epistolae ad Diversos, Theologici, Juridici, Medici, Philosophici, Mathematici, Historici et Philologici Argumenti*. E Msc. Auctoris cum annotationibus suis primum divulgavit Christian Kortholtus, Lips: Bern. Christoph Breitkopf, 1734-1735. La línea que citamos es la única que subraya Schopenhauer en todo el ejemplar del texto. Cf. Schopenhauer (HN, V, 106).

²⁶ Schopenhauer (2000: 321; W I, 313 <1819>).

renuncia a toda representación, se alcanza a través de la filosofía y qué papel desempeña la filosofía de Platón en ello.

Schopenhauer considera que el concepto de una “filosofía práctica” es contradictorio. Toda filosofía remite a algo de índole teórica o teorética, y le resulta imposible renunciar a la representación. La filosofía práctica adopta de modo ilegítimo la máscara de la prescripción y la legislación de la conducta. Así como en el ámbito de la estética no hay método que el genio siga en la regla que da al arte, para Schopenhauer en el de la ética sucede algo semejante. Por ello afirma: “Por eso sería tan necio esperar que nuestros sistemas morales y nuestras éticas sustentaran hombres virtuosos, nobles y santos, como que nuestras estéticas crearan poetas, escultores y músicos”²⁷.

Se enfrentó así, una vez más, a la tradición, al rechazar la eficacia de una teoría sobre la praxis, esto es, una ética que pueda educar al hombre en la acción virtuosa o en el obrar conforme al deber. La posibilidad de que la razón, tornándose práctica, pueda gobernar y orientar la conducta del hombre resulta una quimera. Sostiene que no logran despertar aquellos que consideran que una “ética del deber” constituye el grado máximo de autonomía de la razón. Por esto, sus escritos no resultan prescriptivos, al modo de las tablas de la ley mosaica o de una fundamentación que deduzca un deber incondicional o ley de la libertad, al modo kantiano.

Lo único libre es la voluntad, que no sigue ni establece finalidad alguna. La unidad metafísica de la voluntad es el único fundamento de su ética. Su examen de la acción se basa en una metafísica conforme a la cual el mundo es espejo de la voluntad y el hombre una objetivación suya. En una anotación de 1813 ya afirmaba que dentro de sí comenzaba a gestarse una obra, una filosofía, en la cual la ética y la metafísica son una sola cosa²⁸. Al abordar la acción humana, lo decisivo entonces es comprender no una vana e ilusoria finalidad o teleología de la acción, sino la naturaleza del hombre (su “carácter inteligible”, dirá Schopenhauer citando a Kant). En todo caso, de la descripción de las acciones y de sus motivaciones –como objetivaciones de la voluntad– podrán desprenderse consideraciones éticas. De aquí que la suya pueda ser concebida en todo caso como una “ética descriptiva”.

La voluntad, desde el punto de vista metafísico, se afirma a sí misma de modo incesante. Nosotros, como espejo u objetivación suya, poseemos, como el resto de lo viviente, también ese deseo, ese querer constante de afirmación, en rigor, de auto-afirmación. La vida humana pendula entre motivos o motivaciones del querer, el deseo satisfecho, el hastío ante el deseo satisfecho y

²⁷ Schopenhauer (2000: 327; W I, 320 <1819>).

²⁸ Cf. Schopenhauer (1999: 33; HN I, 55 [92] <1813>).

González Ríos, J. (2024). Platón, maestro de Schopenhauer. Las enseñanzas de la filosofía platónica en el despliegue de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*). *Siglo Dieciocho*, 5, 59-77.

la irrupción, por tanto, de un nuevo querer. Como hemos advertido, el querer expresa en el hombre, lo que Schopenhauer da en llamar “afirmación de la voluntad de vivir”.

La afirmación de este querer en nosotros adopta la forma del “*egoísmo*”. El sujeto afirma su propio yo como diferente y contrapuesto a otros. De esta manera, aferrado al principio de individuación, que aquí equivale a la afirmación de la voluntad de vivir, instrumentaliza a los otros, a los que concibe sólo como representaciones suyas, para su propio provecho. En este punto Schopenhauer se hace eco de la metáfora hobbesiana del *bellum omnium contra omnes*²⁹. El individuo está dispuesto a sacrificarlo todo, excepto a sí mismo. De esto desprende Schopenhauer el concepto de “injusticia”: la afirmación de la voluntad de vivir en la que se violenta a los otros. Al afirmar la voluntad de vivir y pretender como fin de su vida satisfacer su propio querer, el sujeto no hace más que reincidir una y otra vez en el sufrimiento que se desprende de todo ello. Sufre no sólo cuando algo impide la satisfacción de su deseo, sino en la satisfacción misma de éste, que lo impulsa hacia la búsqueda de una nueva satisfacción cuando se hastía de ella.

A la afirmación de la voluntad de vivir opuso la negación de la voluntad de vivir. Ésta no es entendida como una libertad en sentido negativo, sino más bien como la negación de toda libertad, cuando se identifica con la afirmación del querer. Schopenhauer pareciera encontrar en esta negación la solución al *factum* del sufrimiento que se desprende de una voluntad que busca siempre afirmarse. Es más, esta negación sólo tiene lugar a partir del descubrimiento y confirmación del *factum* del sufrimiento. La negación de la voluntad de vivir conlleva un acto de renunciar a querer aquello que se quería, “es un simple *velle et nolle* [querer y no querer]”, como lo afirma en unos añadidos a su teoría de la afirmación y negación de la voluntad de vivir, en sus *Parerga*³⁰.

Esta negación de la voluntad de vivir implica ver a través (*durchschauen*) del “principio de individuación” (*principium individuationis*), esto es, traspasar las determinaciones de espacio, tiempo y causalidad, e ir más allá de la sujeción al principio de razón suficiente, y la consideración del mundo como representación. De este traspaso nace la justicia y el amor. Y con ello el aplazamiento del irresistible poder de los motivos o motivaciones del querer. Una final supresión

²⁹ Schopenhauer (2000: 392; W I, 393 <1819>).

³⁰ Schopenhauer (2009: 327; P II, 331 <1851>).

de la afirmación de la voluntad de vivir. Un proceso activo de aplazamiento que recibe el nombre de “abnegación”.

Abandonando los condicionamientos de la afirmación de la voluntad de vivir, aquel que practica la negación se compadece del sufrimiento de los otros como del suyo propio, pues todos están en él y él está en todos, conforme a su esencia, que es una y la misma para todo lo viviente. Así, la comprensión de este dolor constitutivo de la existencia le muestra al individuo que no hay sufrimiento que le sea ajeno. Schopenhauer identifica este modo de entender la compasión, en el cual se expresa la negación de la voluntad de vivir, con el concepto de “justicia” o “amor puro”. Una justicia o amor que niega toda representación, que renuncia a toda posesión.

Si la negación de la voluntad de vivir se entiende como un dejar de querer aquello que se quería, afirma Schopenhauer, “somos incapaces de decir o de concebir lo que sigue existiendo o moviéndose una vez suprimido ese acto: de ahí que *para nosotros*, que somos el fenómeno del querer, la negación sea un tránsito a la nada”³¹. Así, el ejercicio de negación de la voluntad de vivir conlleva un tránsito hacia la nada.

Schopenhauer recupera en esto los cuatro sentidos del concepto de “nada” que Kant distingue antes de entrar en la “Dialéctica Trascendental” de la *Crítica de la razón pura* (A 290/B 346), conforme a los cuatro grupos de categorías: nada como ente de razón (cantidad), como ente de imaginación (cualidad), como privación (relación) y como negación (modalidad). Presta singular atención a los dos últimos. De un lado, la nada en sentido privativo (*nihil privativum*), que se entiende como carencia. Por esto se la simboliza con el signo “-”. Expresa una oposición relativa con el signo “+”, toda vez que ella puede devenir en algo positivo. De otro, la nada en sentido negativo (*nihil negativum*) resulta impensable, imposible, una contradicción lógica, y, por tanto, irrepresentable. Si bien, por su condición, es anterior a toda oposición relativa, cuando se la piensa, se la representa, ella deviene una nada en sentido privativo, una mera carencia o ausencia de.

Pero no sólo Kant, sino que también su otro gran maestro de la filosofía occidental viene a postular el límite último del filosofar cuando se busca pensar el no-ser en sentido absoluto o negativo. Así, Schopenhauer cita al final de su obra un pasaje del *Sofista* (258d) de Platón. Traduce el pasaje, pero lo cita luego tanto en griego como en la traducción al latín de Marsilio Ficino:

Así pues, todo *nihil negativum* o nada absoluta, cuando se subordina a un concepto superior, aparecerá como un mero *nihil privativum* o nada relativa que puede también intercambiar el signo con aquello que niega de modo que aquello se piense entonces como negación y ello mismo como posición. Con eso coincide también el resultado de la complicada investigación dialéctica

³¹ Schopenhauer (2009: 327; P II, 331 <1851>).

González Ríos, J. (2024). Platón, maestro de Schopenhauer. Las enseñanzas de la filosofía platónica en el despliegue de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*). *Siglo Dieciocho*, 5, 59-77.

sobre la nada que plantea Platón en el *Sofista* (Schopenhauer, 2000: 472; W I, 484 <1819>).

Con esta cita Schopenhauer confirma que todo esfuerzo por pensar la nada en un sentido negativo, esto es, en un sentido absoluto, siempre recae, desde el punto de vista filosófico, en un sentido privativo pues desde el momento en que se dice o se piensa el no-ser, se lo circunscribe a su relación con el ser. De este modo, afirmar que algo no es, resulta equivalente a decir: algo que es, no es. El no-ser absoluto, ciertamente, no puede ser ni pensado ni dicho en tanto tal. Sin embargo, resulta evidente para Platón que podemos formular enunciados que contengan el no-ser. Como es sabido, este “no ser en relación” es el punto clave de las doctrinas del *Sofista* y constituye la condición de posibilidad de los enunciados negativos y de los falsos. Así, tanto Kant como finalmente Platón expresan el límite último del filosofar, tras el cual en el pensamiento de Schopenhauer se encuentra la experiencia del vacío de la nada que practican tanto ascetas como santos.

Consideración final

Con el desarrollo de este trabajo hemos querido explorar aquel único pensamiento que cifra la filosofía de Arthur Schopenhauer, a través de la explícita presencia de la filosofía de Platón en su despliegue. Para esto tratamos, en primer término, la relación de Schopenhauer con la historia de la filosofía y, en ella, el contacto con los diálogos de Platón. Luego abordamos, conforme a un tópico frecuente en su propio tiempo propio, la relación y hasta identificación entre las filosofías de Platón y de Kant en la génesis de aquel único pensamiento. Esto nos permitió avanzar luego, sobre la recepción schopenhaueriana de la Teoría de las Ideas de Platón en el contexto de su estética, tratada tanto en el Libro Tercero de *El mundo*, como en las *Lecciones sobre la metafísica de lo Bello* y en múltiples notas de su legado manuscrito. En ella, un sujeto puro y avolitivo de conocimiento, que se ha liberado de las determinaciones del principio de razón suficiente, si bien no comprende la voluntad en sí misma, en su *character absolute*, como cosa en sí, capta objetivaciones de la voluntad o Ideas. Este sujeto, como pudimos observar, queda identificado con la figura romántica del genio o filósofo, que encuentra en Platón un caso paradigmático. Finalmente, nos permitimos sugerir la extensión de la presencia de la filosofía platónica en los tramos finales de *El mundo*, donde la figura de Platón, a través de la remisión a un pasaje del



Sofista, expresa o postula el límite mismo del filosofar en la consideración de la nada en sentido absoluto o de la negación de la voluntad. De este modo, Schopenhauer apoyándose en el antecedente de sus dos grandes maestros de la filosofía occidental postuló el límite último del filosofar, tras el cual se encuentra el testimonio de la práctica de santos y ascetas en la negación de la voluntad.

Bibliografía

Fuentes

-Schopenhauer, A. (1988), *Sämtliche Werke*, Hg. von Arthur Hübscher, 7 Bde., Mannheim F.A., Brockhaus (4ta ed.):

- G *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichende Grunde*, zweite Auflage 1847 (Bd. I: Schriften zur Erkenntnislehre)
- F *Ueber das Sehen die Farben* (Bd. I: Schriften zur Erkenntnislehre)
- W I *Die Welt aus Wille und Vorstellung I* (Bd. II)
- W II *Die Welt aus Wille und Vorstellung II* (Bd. III)
- N *Ueber den Willen in der Natur* (Bd. IV [I])
- E *Die beiden Grundprobleme der Ethik: "Ueber die Freiheit des menschliches Willens", "Ueber das Fundament der Moral"* (Bd. IV [II])
- P I *Parerga und Paralipomena I* (Bd. V)
- P II *Parerga und Paralipomena II* (Bd. VI)

-Schopenhauer, A. (1985), *Metaphysik des Schönen. Philosophische Vorlesungen*, III, aus dem handschriftlichen Nachlaß, Herausgegeben und eingeleitet von Volker Spierling, München Zürich: Piper.

-Schopenhauer, A. (1966-1975), *Der Handschriftliche Nachlaß*, Hg. von Arthur Hübscher, 5. Bde. in 6. Frankfurt a.M., Verlag W. Kramer:

- HN I *Die frühen Manuskripte 1804-1818* (Bd. I)
- HN II *Kritische Auseinandersetzung 1809-1818* (Bd. II)
- HN III *Berliner Manuskripte 1818-1830* (Bd. III)
- HN IV (1) *Die Manuskripte der Jahre 1830-1852* (Bd. IV.1)
- HN IV (2) *Letzte Manuskripte / Graciáns Handorakel* (Bd. IV.2)
- HN V *Arthur Schopenhauer Randschriften zu Bücher* (Bd. V)

Traducciones al español

Schopenhauer, A. (2012). *Diarios de viaje. Los Diarios de viaje de los años 1800 y 1803-1804*. L. F. Moreno Claros (trad.). Madrid: Trotta.

Schopenhauer, A. (2010). *Senilia. Reflexiones de un anciano*. R. Bernet. (trad.). Barcelona: Herder.

González Ríos, J. (2024). Platón, maestro de Schopenhauer. Las enseñanzas de la filosofía platónica en el despliegue de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*). *Siglo Dieciocho*, 5, 59-77.

Schopenhauer, A. (2006). *Parerga y Paralipómena I-II*. P. López de Santa María (trad.). Madrid: Trotta.

Schopenhauer, A. (2004-5). *El Mundo como voluntad y representación*, 2 vols. P. López de Santa María (trad.). Madrid: Trotta.

Schopenhauer, A. (1998). *Escritos de juventud (1808-1818). Sentencias y aforismos II*, R. Aramayo (trad.). Valencia: Pre-Textos.

Schopenhauer, A. (1996). *Manuscritos berlineses*. R. Aramayo (trad.). Valencia: Pre-Textos.

Estudios

Beierwaltes, W. (2011). *Fussnoten zu Platon*. Frankfurt a.M: Klostermann.

Beiser, F. (2014). "The pessimism Controversy", en *After Hegel. German Philosophy 1840-1900*. Princeton: Princeton University Press, pp. 158-216.

Beiser, F. (1987). *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Massachusetts: Harvard University Press.

Faggini, G. (1951). *Schopenhauer: il mistico senza Dio*. Firenze: La Nuova Italia.

Hübscher, A. (1973). *Denken gegen den Strom. Schopenhauer gestern-heute-morgen*. Bouvier: Bonn.

Mathieu, V. (1960). La dottrina delle idee di Arturo Schopenhauer, en *Filosofia*, XI(4), 542-560.

Novembre, A. (2018). *Il giovane Schopenhauer. L'origine della metafisica della volontà*. Milano: Mimesis.

Philonenko, A. (1989). *Schopenhauer: una filosofia de la tragedia*. Barcelona: Anthropos.

Ramm, W. (1905). *Lehre von der Ideen in Schopenhauers Ästhetik*. Berlin: Weidmanusche.

Riconda, G. (1969). *Schopenhauer filosofo dell'Occidente*. Milano: Ugo Mursia Editore.

Safranski, R. (1992). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid: Alianza.

Segala, M. (2009). *Schopenhauer, la filosofía, le scienze*. Pisa: Edizioni della Normale.

Weisedel, W. (2011). "Schopenhauer oder Der böse Blick", en *Die philosophische Hintertreppe. Die grössten Philosophen in Alltag und Denken*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, pp. 243-252.

CV del autor

José González Ríos es Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como Investigador Adjunto en el CONICET. Es Jefe de Trabajos Prácticos de Historia de la Filosofía Moderna en la Carrera de Filosofía de la UBA y Titular de Filosofía Moderna I y II en la Carrera de Filosofía de la Facultad de Psicología y Ciencias Sociales de la UCES. Ha realizado estadias de investigación en instituciones académicas de Alemania, Italia, los Estados Unidos, Chile y Brasil. Dirige y participa en Equipos de Investigación UBACYT, CIFFYH UNC, PICT Agencia, PIP CONICET y UNLP. Es autor, entre otros, de



Schopenhauer (Galerna, 2017), *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa* (Biblos, 2014), *¿Qué es filosofía? La potencia de una pregunta imposible* (Biblos, 2014), y coautor, entre otros, de *El libro de los veinticuatro filósofos* (OPFYL 2022), además de numerosos artículos y capítulos de libros en el área de su especialidad: la tradición platónica y su proyección en la filosofía moderna y contemporánea.

*Siglo
Dieciocho*



**MÁS ALLÁ DEL CONCEPTO:
LA PRESENCIA DE LA TRADICIÓN PLATÓNICA EN HÖLDERLIN.
SUS PROYECCIONES EN LA LECTURA DE JEAN LUC MARION^{1*}**

*BEYOND THE CONCEPT:
THE PRESENCE OF THE PLATONIC TRADITION IN HÖLDERLIN AND ITS
PROJECTIONS IN JEAN LUC MARION'S READING*

Matías Ignacio Pizzi

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires -

Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales

ORCID 0000-0002-2356-5958

matiaspizzi@gmail.com

Resumen

El objetivo del presente trabajo consiste en mostrar la presencia de Platón y la tradición (neo)platónica en la obra de Friedrich Hölderlin y su proyección en la filosofía de Jean-Luc Marion. En primer lugar, mostraremos la pregnancia del (neo)platonismo en Hölderlin por vía de la traducción de Marsilio Ficino del corpus platónico y su transmisión en el contexto del *Stift* de Tübingen. En segundo lugar, concentrándonos en su *Hyperion* y otros ensayos filosóficos, mostraremos cómo la poesía de Hölderlin confluye conceptualmente con Platón y el (neo)platonismo. En tercer lugar, abordaremos la interpretación de este tema elaborada por Jean-Luc Marion. En el marco de su obra temprana *L'Idole et la distance* (1977), Marion recupera los elementos platónicos de la poética de Hölderlin, destacando el lugar del concepto de belleza (*Schönheit*) para pensar ciertos fenómenos que exceden el paradigma de los objetos, y por ende, todo lenguaje predicativo, definiendo así a toda poesía como un lenguaje no-predicativo, más allá del primado (metafísico) del concepto.

Palabras clave: Hölderlin; (Neo)platonismo; Jean-Luc Marion; *Anima mundi*; Belleza.

Abstract

The aim of this paper is to show the presence of Plato and the (neo)platonism tradition in the work of Friedrich Hölderlin and his projection in Jean-Luc's Marion philosophy. Firstly, we will show the impact of (neo)platonism in Hölderlin via Marsilio Ficino's translation of the Platonic corpus and its transmission in the context of the Tübingen *Stift*. Secondly, concentrating on his *Hyperion* and other philosophical essays, we will show how Hölderlin's poetry converges conceptually with Plato and (neo)platonism. Thirdly, we will address the interpretation of this theme elaborated by Jean-Luc Marion. Within the framework of her early work *L'Idole et la distance* (1977), Marion recovers the Platonic elements of Hölderlin's poetics, highlighting the place of the concept of beauty (*Schönheit*) in order to think about certain phenomena that exceed the paradigm of objects, and therefore, all predicative language, thus defining all poetry as a non-predicative language, beyond the (metaphysical) primacy of the concept.

Keywords: Hölderlin; (Neo)platonism; Jean-Luc Marion; *Anima mundi*; Beauty.

^{1*} Recibido el 23/09/2023. Aprobado el 17/10/2023. Publicado el 30/07/2024.

Pizzi, M. (2024). Más allá del concepto: la presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion. *Siglo Dieciocho*, 5, 79-96.

I. De Marsilio Ficino al *Stift de Tübingen*: recepción del (neo)platonismo en la poética de Hölderlin

En su gran obra *System der Platonischen Philosophie* (1794), Wilhelm Tennemann ofrece el primer estudio sistemático de Platón en el contexto del idealismo alemán. En esta obra aparece uno de los tópicos que más influencia tendrá en la lectura hölderliniana del filósofo griego: la figura de Platón como filósofo y poeta. Así, la lectura idealista de Tennemann postulará una relación indisoluble entre filosofía y poesía que también será trasladada a sus propias lecturas de Platón. En este sentido, la recepción practicada por Hölderlin de Platón y el (neo)platonismo, lejos de ser abordada al modo de un estudio o comentario sistemático y directo de fuentes, implica una asimilación indirecta propia de los textos a disposición en los manuales de estudio de la historia de la filosofía, tal como puede apreciarse en el ejemplo señalado de Tennemann. Esta recepción indirecta deja sus huellas, tanto en sus reflexiones poético-filosóficas como en referencias presentes en cartas y comentarios.

Platón y el (neo)platonismo aparecen entonces en este contexto a partir de un horizonte de problemas principalmente estéticos, relacionados profundamente con el proceder del poeta y su relación con la naturaleza entendida como una unidad y totalidad absolutas. Como bien indica Roche (2002: 87), y en consonancia con Platón, la poesía de Hölderlin no concibe el proceder artístico como una creación de algo nuevo o un realce de la capacidad creativa de la subjetividad, sino más bien como un retomar lo que ya se encuentra presente, es decir, *anamnesis* y no *poiesis*. Desde este horizonte, la “belleza” es entendida como el modo privilegiado de la esencia desconocida e indecible de la naturaleza. Como también veremos, el Platón de Hölderlin se encontrará atravesado por su propia cristología bajo la figura de Hiperión².

Ahora bien, ¿cómo podemos trazar una relación entre el (neo)platonismo y la poética de Hölderlin? Esta pregunta nos pone frente al problema de la recepción directa o indirecta de las fuentes neoplatónicas en el pensamiento de Hölderlin. Un momento central de la recepción de la tradición (neo)platónica en el Renacimiento, y posteriormente en el Idealismo alemán, puede

² Para un estudio crítico sobre este tema, véase Ogden (1991).

encontrarse en la traducción del griego al latín del *corpus platonicum* realizada por el filósofo Marsilio Ficino, la que podemos denominar como una *translatio* (neo)platonizante. Orientado por una lectura de fuentes diversas (Homero, Hesíodo, Orfeo, pero principalmente Proclo y la tradición hermética), Ficino traduce entre 1462 y 1468 los diálogos platónicos, publicada bajo el título *Las obras del divino Platón*³. Esta propuesta no queda meramente en una cuestión teórica, sino que también transmite esta fusión entre platonismo, (neo)platonismo y hermetismo a sus discípulos, como es el caso de Pico della Mirándola⁴. Este proyecto se enlaza con una dimensión hermenéutica, toda vez que la traducción de Platón ofrece una concordia entre cristianismo y paganismo expresado como una *pia philosophia* o *docta religio*. Un caso paradigmático de este abordaje hermenéutico puede verse en la noción de *anima mundi*. En ella confluyen una serie de fuentes que dan cuenta de este sincretismo productivo. Ficino no solo traduce el *Timeo*, sino que también ofrece un comentario al texto. En este último se encuentran diversas fuentes: las glosas chartrenses de Bernardo y Guillermo de Conches, el *Comentario* de Proclo y el *Comentario al Sueño* de Escipión de Macrobio⁵. Todas estas fuentes se encuentran al servicio de una práctica hermenéutica: mostrar que la cosmogonía platónica propia del *Timeo* y su noción de *anima mundi* no difería mucho de la propuesta cristiana⁶.

Este primer momento de recepción puede verse como un proceso en el que se reúnen traducción, hermenéutica, comentario y diálogo con fuentes diversas. Esto permitió, no solo ampliar el espectro de diálogos platónicos en términos puramente técnicos y eruditos, sino también una expansión de comentarios y estudios sobre dicho corpus a partir del cruce con la tradición (neo)platónica en el contexto del Renacimiento. Como veremos, esta suerte de sincretismo productivo entre cristianismo y paganismo dejará una impronta palpable en el modo de proceder poético de Hölderlin.

Como segundo momento de esta recepción, no podemos dejar de mencionar la fortuna del *corpus platonicus* en el contexto académico del idealismo alemán. En este sentido, cabe hablar puntualmente del “divino Platón” que irrumpe en el *Stift* de Tübingen. Esta recepción se da, por un lado, a inicios de los años noventa del siglo XVIII con nuevas lecturas del corpus platónico de Ficino y, por otro lado, la relación productiva de este primero con la previa Edición bipontina (1781-1788). A partir de esta última edición, Hegel, Hölderlin y Schelling conocen un Platón

³ Véase Paul (2022: 441-443).

⁴ Véase Bastitta Harriet (2022: 485-486).

⁵ Véase Paul (2022: 444).

⁶ Para un estudio sobre la relación crítica entre astronomía, biología y el concepto de *anima mundi* en Ficino, Véase Corrias (2023: 62-82).

Pizzi, M. (2024). Más allá del concepto: la presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion. *Siglo Dieciocho*, 5, 79-96.

sincrético atravesado por múltiples influencias y lecturas que se solapan con los propios intereses filosóficos del contexto del idealismo alemán⁷.

A través de las lecciones de historia de la filosofía de Christian Friedrich Rössler, Hölderlin conoce un escrito fundamental para su formación, como es la *Historia Critica Philosophiae* de Jacob Brücker. En este trabajo se habla del (neo)platonismo como una “secta ecléctica”, sobre todo por la supuesta diferencia entre la creación del mundo por la materia (Platón) y la materia como “emanación” del ser divino⁸. Contrario a esto, Rössler ofrece un Platón más cercano al cristianismo. Del mismo modo que el espíritu renacentista, pretende poner en diálogo el pensamiento pagano con el cristiano, toda vez que ambos, aunque de modos diversos, dicen lo mismo⁹. Nuevamente, y como veremos en el propio Hölderlin, la recepción de Platón y el (neo)platonismo se encuentra cargada de una búsqueda de fusión entre paganismo y cristianismo.

Otros escritos transmitidos a los estudiantes del *Stift* de Tübingen son, por un lado, un compendio de teología (neo)platónica elaborado por Cristoph Meiners, titulado *Grundriss der Geschichte der Weltweisheit* (1776). Aquí Polledri encuentra una relación entre la concepción de Meiners sobre lo divino como “ser supremo” y la noción hölderliniana de *Seyn* como aquello que expresa la conexión o ligazón (*Verbindung*) entre sujeto y objeto, a la vez que una instancia anterior a la identidad entre ambos polos¹⁰. Esta definición nos pone frente a una situación paradójica, pues el *Seyn* hölderliniano implica señalar algo que excede toda predicación posible, es decir, un punto de partida imposible anterior a toda identidad. Esto implica, como veremos más adelante, que el pensamiento en su sentido más originario excede toda vía del concepto, y por ende, toda operación del sujeto.

Por otro lado, cabe destacar el escrito *Vermischte Philosophische Schriften* de François Hemsterhuis, el cual contiene el escrito de Herder *Liebe und Selbstheit*. En este trabajo de Hemsterhuis se pone en juego una exaltación del eros como vía de unión con lo divino, a la vez que se resalta la finitud propia del hombre. Según Polledri, esto contribuyó a la recepción e influencia del concepto (neo)platónico de eros en el pensamiento de Hölderlin. A su vez, las lecturas realizadas por Hölderlin de *Liebe und Selbstheit* de Herder también pueden tomarse como

⁷ Para la recepción de Plotino y Proclo en el *Stift* de Tübingen, véase Polledri (2020: 263-265).

⁸ Véase Polledri (2020: 265).

⁹ Otro caso paradigmático de este sincretismo en el Renacimiento, además del ya expuesto con Marsilio Ficino, puede verse en la apropiación de la *caritas* agustiniana como *voluptas* celestial en el contexto de una discusión sobre el hedonismo antiguo y un “cálculo epicúreo” no exento de cierta concordia con el cristianismo. Véase Vilar (2023: 30-32).

¹⁰ Véase Polledri (2020: 266).

un camino de influencia y recepción de ideas (neo)platónicas en Hölderlin. Según Polledri (2020: 268-269), esta obra de Herder habría familiarizado a Hölderlin con la tríada neoplatónica *moné, proodos, epistrophé*.

II. Hölderlin platónico: exceso y belleza en la poética de Hölderlin

Habiendo mostrado posibles puentes de recepción del (neo)platonismo en el contexto del Renacimiento y el Idealismo alemán, podemos pasar ahora a poner en juego esta apropiación crítica en los propios textos de Hölderlin. Anclado en una perspectiva estrictamente estética, el concepto hölderliniano de belleza aparece con mayor ímpetu en su escrito *Hyperion. Oder der Eremit in Griechenland* (1797). Asumiendo la concepción de lo real como un orden preminentemente estético, excesivo e inapresable por la vía del concepto, el personaje de Hiperión busca incansablemente la unidad de la belleza, originariamente manifiesta en el mundo griego, y más particularmente, entre los atenienses. Esto implica asumir una concepción ontológico-estética en Hölderlin, toda vez que pensar la belleza es indisociable de ofrecer una explicación de lo real en su conjunto.

Intentando ubicar su propuesta ontológico-estética en un contexto histórico, Hölderlin sostiene que el mundo griego hace patente el predominio de la unidad divina frente a la digresión propia de la multiplicidad, toda vez que “el acontecer divino es para Hölderlin acontecer del curso de la naturaleza”¹¹. Esto implica que la naturaleza, tema capital de la poesía de Hölderlin, es entendida en términos de unidad y divinidad. La poesía de Hölderlin aparece como un modo de nombrar el exceso de sentido que se manifiesta indirectamente al poeta, cuyo oficio consiste en leer la naturaleza y su excedencia originaria. Esto significa que la poesía, lejos de ser un lenguaje predicativo anclado en el concepto, aparece como un modo de nombrar que excede toda predicación, dirigiendo todos sus esfuerzos hacia lo que está más allá del concepto. La belleza es entonces el paradigma privilegiado de manifestación del exceso.

Tal como pudimos observar en la recepción del (neo)platonismo en el *Stift* de Tübingen, Polledri (2020: 269-272) sostiene que podemos encontrar en Hölderlin la influencia de, por lo menos, tres diálogos platónicos con su respectiva lectura neoplatónica heredada de la traducción de Ficino: *Fedro*, *Timeo* junto con su correspondiente comentario y el *Banquete*. Para sostener esto, Polledri se inspira en una carta de Hölderlin a Neuffer de 1793 en la que aparecen referencias explícitas a estos diálogos¹². En cuanto al *Fedro*, pueden encontrarse diversas referencias al paisaje:

¹¹ Mas (1999: 33).

¹² Hölderlin (1890: 161-164). Para un estudio sobre el concepto de cartas filosóficas en Hölderlin, véase Gaier (2006: 180-202).

Pizzi, M. (2024). Más allá del concepto: la presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion. *Siglo Dieciocho*, 5, 79-96.

el río Iliso, el bosque de plátanos y su relación con la ubicación de la Academia¹³. Vemos aquí toda una evocación o escenificación de un ambiente o paisaje platónico en el que Hölderlin y su amigo Neuffer se definen como “discípulos de Platón” –*Schülern Platons*– (Hölderlin, 1890: 161).

En cuanto al *Timeo*, (a) la noción de “mundo primigenio” (*Urwelt*) empleada por Hölderlin y (b) su explícita referencia al *anima mundi*, todo esto se encuentra atravesado por un vocabulario de la oscuridad y la referencia a la metáfora (neo)platónica del círculo¹⁴. Cabe destacar también que, como señala Polledri, la apropiación del *anima mundi* (*Seele der Welt*) en Hölderlin, lejos de estar atravesada por un vocabulario astronómico-matemático, se encuentra al servicio de la metáfora del organismo¹⁵.

Finalmente, podemos hablar del *Banquete*. Nuevamente, aparece en Hölderlin una lectura de este diálogo platónico mediada por el *De amore* de Ficino, tomando un lugar predominante la noción de amor. Nuevamente, observamos en Hölderlin, del mismo modo que la recepción del (neo)platonismo en el Renacimiento, un marcado sincretismo productivo entre paganismo y cristianismo¹⁶. Esto puede verse de modo específico en las referencias de Hölderlin (1890: 162) a un “sacro amor” de su personaje Hiperión, inspirado en el “divino Sócrates” (*der göttliche Sokrates*) y su “celestial sabiduría” (*himmlische Weisheit*), a la vez que una referencia explícita al discurso de Aristófanes.

Retomando el primer diálogo mencionado y su recepción, podemos ver cómo Hölderlin concibe el oficio del poeta como un tratar con el exceso, dimensión esta vez circunscripta al “dios en nosotros”¹⁷. El modo paradójico de hablar de este *daimon* pone de manifiesto ya en Platón una cierta imposibilidad de nombrar cabalmente dicha experiencia, y por ende, un cierto rechazo a su reducción a una dimensión conceptual/idolátrica. Según Roche, aquí se puede apreciar una interesante relación con *Fedro* 242b-c, en la medida en que el lenguaje poético implica un dejar hablar el *daimon* que habita en nosotros. En este sentido, somos llamados por un exceso de sentido que nos precede y nos convoca a hablar. O dicho de otro modo, el lenguaje poético no

¹³ Véase Hölderlin (1890: 161-163).

¹⁴ Véase Hölderlin (1890: 162).

¹⁵ Hölderlin (1890: 162). Véase Polledri (2020: 272).

¹⁶ Encontramos también en esta obra una relación entre el concepto de amor como deseo de belleza junto con la ya mencionada noción de *anima mundi* y el concepto neoplatónico de intelecto. Ficino (2016: 46): “Así, del mismo modo que la inteligencia recién nacida e informe se vuelve hacia dios y toma forma, así el alma del mundo se endereza hacia la inteligencia y hacia dios que la ha engendrado, y habiendo sido primero algo informe y caos dirigida por el Amor hacia la inteligencia se hace mundo por las formas recibidas de ella”.

¹⁷ Agamben (2022: 137).

puede circunscribirse a la predicación de un sujeto que toma la iniciativa discursiva, sino que siempre nace desde un llamado que proviene del *Daimon* que nos impulsa a expresarnos poéticamente. Allí, Platón nos habla de “esa señal que brota como de ese *daimon* que tengo en mí (...) (242c)¹⁸. De este modo, y llamándonos como un dios interior, la naturaleza no es una mera extensión de nosotros, sino más bien una expresión independiente de lo absoluto que ofrece un puente desde la poesía¹⁹.

En una carta a su madre alrededor de 1814, Hölderlin señala que esta anterioridad de la naturaleza también se relaciona con lo divino, pues esto último “(...) en la medida en que el hombre es susceptible de recibirlo, se concede maravillosamente a un esfuerzo más natural, que el hombre a sí mismo se da”²⁰. Aquí vemos nuevamente cómo la inspiración poética es pensada en términos de un recibir, de un estar dispuesto a escuchar algo que precede al decir predicativo o conceptual. O paradójicamente, la iniciativa poética del hombre solo puede ser articulada en un retraso originario supeditada a una instancia o fenomenicidad previa.

Esta misma concepción puede encontrarse también en su escrito *Zu Jakobis Briefen über die Lehre des Spinoza*. Si bien este escrito solo pretende oficiar como apuntes de lectura, aquí aparecen determinados tópicos que profundizan en la filosofía/poesía como un pensar no conceptual. Cuestionando el primado del pensamiento por encima de lo real, Hölderlin (1956: 983) nos habla de una “fuerza más alta” (*eine höhere Kraft*). Preguntándose por el modo de abordar dicha fuerza, indica que esta debería ser tal “(...) que no solo no exceda todos los conceptos, sino que se encuentre por completo *fuera* del concepto” (Hölderlin, 1956: 983-984). Y de este se deriva aquel exceso de sentido que se busca, tanto desde la poesía como desde la filosofía, “su fin último es lo que no se deja explicar: lo irresoluble, inmediato, simple” (Hölderlin, 1956: 984). Así, la tarea del pensamiento, lejos de mostrar el primado del entendimiento y su dominio, implica un hacer aparecer, mostrar, aunque paradójicamente, lo que no posee resolución, pero que a su vez es lo más inmediato (por fuera de toda escisión sujeto-objeto) y simple (anterior a la composición). Y esto no es otra cosa que el exceso de sentido de la naturaleza, anterior a todo concepto.

Esta misma tarea del poeta es definida por Hölderlin en su ensayo *Über die Verfabrungswiese des poetischen Geistes* como un “proceder hiperbólico” –*hyperbolisches Verfahren*– (Hölderlin, 1956:

¹⁸ Platón (2008: 29).

¹⁹ Hölderlin (1992: 652-653). Véase Roche (2022: 88). Cabe aclarar que el presente autor opta por concebir a Hölderlin como un pensador del idealismo objetivo. Adscribimos a dicha lectura.

²⁰ Agamben (2022: 137). En este sentido, y retomando nuevamente la propuesta de Andrea Paul sobre Ficino y su recepción del *anima mundi*, nos parece sugerente mostrar cómo la “cosmología-antropología” de dicha noción puede verse también en el pensamiento de Hölderlin. Véase Paul (2022: 446-447). Esta relación se sustenta en el hecho de que en Hölderlin el hombre posee un vínculo sumamente íntimo con la naturaleza, y de modo más radical, el poeta oficia como aquel que puede comprender de un mejor modo el lenguaje de la naturaleza.

Pizzi, M. (2024). Más allá del concepto: la presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion. *Siglo Dieciocho*, 5, 79-96.

1019). Con esto, Hölderlin quiere destacar que la poesía, lejos de cualquier lenguaje anclado en la reflexión del entendimiento, apunta hacia un más allá de toda conceptualización, una reflexión creativa anterior a la reflexión del entendimiento. A su vez, la poesía como experiencia o arte originario de lo indecible y la infinitud, lejos de ser un producto, es el fundamento de todo lenguaje conceptual: “el producto de esta reflexión creativa es el lenguaje” (Hölderlin, 1956: 1034).

Como ya hemos anticipado, y abordando la recepción del segundo diálogo mencionado, el punto de encuentro entre Hölderlin y la tradición (neo)platónica se encuentra en la noción de *anima mundi*. Con relación a ello, cabe mencionar una carta de Hölderlin a Neuffer, en la que este alude al *Timeo*²¹. Allí Hölderlin rescata una relación entre Platón y la naturaleza. En un contexto ficticio de encuentro con las “divinas horas”, Hölderlin indica que:

Me acosté entre los estudiantes de Platón, observé el vuelo del Magnífico, mientras atravesaba la oscura distancia del mundo primigenio, o lo seguí vertiginosamente hacia la profundidad de las profundidades, hasta los confines más remotos del mundo espiritual, donde el alma del mundo envía su vida a los mil pulsos de la naturaleza y a la que las fuerzas que han brotado regresan después de su círculo inconmensurable (Roche, 2022: 102).

Aquí encontramos lo que ya pudimos mencionar a propósito del (neo)platonismo en el renacimiento: el hincapié en el *anima mundi* como concepto articulador. Desde su apropiación indirecta del platonismo, Hölderlin parece ver en el *anima mundi* una de las concepciones más importantes de *su* Platón y *su* (neo)platonismo, toda vez que se exalta la relación entre la naturaleza como entidad animada que da vida a todo lo que la contiene y compone²². Nuevamente, la poesía se dirige a la comprensión, podemos decir incomprensible, de un ámbito excesivo que ningún concepto (lenguaje predicativo) puede apresar.

Esta dimensión excesiva y sobreabundante de la naturaleza como *anima mundi* también aparece en la conclusión del *Hyperion*, donde Hölderlin afirma lo siguiente:

¡Oh Alma! ¡Alma! ¡Belleza del mundo! ¡Oh tú la indestructible, oh tú la encantadora, en tu eterna juventud! (...) Las disonancias del universo son como la discordia entre los amantes. La reconciliación está latente en cada una

²¹ Véase Roche (2022: 102).

²² Curiosamente, aunque se encuentre presente en la idea (neo)platónica del *anima mundi* un privilegio a la naturaleza, no podemos dejar de mencionar *Fedro* 230d, donde Platón indica la imposibilidad de aprender algo de la naturaleza, pero sí de los hombres.

de sus discordias, y todo lo una vez separado no tarda en unirse de nuevo (...)
En el corazón las arterias se separan y vuelven a juntarse para formar una vida
unida, eterna y ardiente (Hölderlin, 1992: 760).

En esta cita puede apreciarse la relación entre belleza y alma del mundo, a la vez que una concepción de la naturaleza como un antagonismo primigenio que, pese a las diversas diferencias y separaciones, retorna siempre a la unidad eterna. Otra cuestión, ausente en Platón, pero sí en la tradición (neo)platónica, puede verse en el hecho de que “el alma del mundo y la naturaleza son capturadas en el lenguaje del corazón y sus arterias unificando la separación y el retorno” (Roche, 2022: 96). La apelación al corazón muestra una fusión entre cristología y *su* Platón.

Otro modo sumamente sugerente de presentar el problema de la belleza puede apreciarse en su definición de esta como “unidad de opuestos”, esto es, el *hen diapheron he auto*²³. Nuevamente, la belleza aparece vinculada con un pensamiento de la unidad, tema que atraviesa, no solo el pensamiento platónico, sino también el pensamiento neoplatónico en su versión pagana y cristiana. Con esto, se hace patente una metafísica de la belleza en su conjunto. Si bien la belleza ocupa un lugar destacado en ambos pensadores, Hölderlin va más allá, al mostrar que esta noción, en tanto fundamento de lo real, no debe ser abordada eminentemente desde un plano racional. Y esto por el simple hecho de que el artista, a juicio de Hölderlin, no lleva a cabo su labor desde un plano primordialmente racional, sino más bien desde una dimensión pre-racional o instintiva. O dicho de otro modo, la racionalidad no hace patente la legalidad de lo real, sino más bien el arte. Mientras que Platón la pura idealización de la forma de la belleza implica una mayor distancia con lo sensible a partir de un gradual ascenso hacia diversos niveles de lo no-sensible, Hölderlin se concentra estrictamente en su carácter sensible de la belleza a través de las nociones de imagen, lenguaje y apariencia²⁴.

Remo Bodei (1990: 55) destaca lúcidamente que “Hölderlin se impone la tarea de expresar *lo desconocido*, de *decir* lo impensado”²⁵. Ya en su propia época se consideraba al propio Hölderlin como un poeta paradójal. Ante esto, Friedrich Weisser señala en su reseña a *Die Herbstfeier* que Hölderlin “siempre se atormenta para comunicar lo inexpresable en sus cantos” (Agamben, 2022: 99). Nuevamente, la poesía aparece como una instancia en la que el concepto pierde su dominio, abriéndose paso así a una descripción y búsqueda incansable, desde lo expresable, de lo inexpresable.

²³ Véase Hölderlin (1992: 760).

²⁴ Véase Roche (2022: 94).

²⁵ Cabe aclarar que la mayor parte de los análisis de Bodei se concentran en el *Empédocles* de Hölderlin, donde se aprecia, en marcado contraste con *Hiperion*, una concepción trágica de la búsqueda hölderliniana de la unidad o todo de la naturaleza. Sin embargo, creemos que la concepción del poeta como aquel que busca expresar lo desconocido atraviesa toda su obra.

Pizzi, M. (2024). Más allá del concepto: la presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion. *Siglo Dieciocho*, 5, 79-96.

El reconocimiento de una dimensión excesiva implica debilitar la confianza plena en la racionalidad filosófica, buscando desde la poesía una instancia anterior y fundadora de la racionalidad. Este gesto puede hallarse en diversos pensadores de la tradición (neo)platónica, en tanto muestran que el operar de la razón se funda en una instancia superior. Si de lo que se trata es de pensar la naturaleza como unidad anterior a toda oposición, entonces el poeta no puede quedarse en el plano racional y su captación de las diferencias y oposiciones²⁶. A diferencia de Platón, Hölderlin suscribe a un Platón atravesado por el tamiz cristiano (aunque también no duda en traer a colación la figura de Aquiles), pues lo ideal como “Hijo de Dios” (*Göttersohn*) es pensado aquí como una dimensión que puede instanciarse en lo sensible, es decir, nada más y nada menos que el concepto de encarnación, asociado con nociones tales como “inmortalidad” (*Unsterblichkeit*) y “mortalidad” (*Sterblichkeit*)²⁷.

III. Exceso y palabra poética en Jean-Luc Marion: Hölderlin y la paradoja impensable

La figura de Hölderlin ha cautivado a múltiples pensadores de la tradición fenomenológica. Entre ellos, aunque dicho brevemente, cabe mencionar en primer lugar a Martin Heidegger. La lectura del poeta alemán implica un punto crucial en el pensamiento heideggeriano a partir de los años 30 en adelante, toda vez que la poesía se contrapone al lenguaje representacional de la metafísica. Dicho de otro modo, la poesía de Hölderlin implica, a los ojos de Heidegger, la posibilidad de repensar el lenguaje de la metafísica²⁸. Desde nuestra perspectiva, esta lectura de Hölderlin ofrecida por Heidegger también puede leerse a partir de la búsqueda de un lenguaje no-predicativo, es decir, un modo de lenguaje que no quede reducido a la predicación, y por ende, al primado del concepto²⁹.

²⁶ En esta línea de relación entre Hölderlin y el (neo)platonismo, Roche sugiere una relación entre la concepción hölderliniana de la naturaleza como una unidad anterior a toda diferencia y las *Enéadas* de Plotino. Véase Roche (2022: 102). Dejamos aquí la lista de todas las referencias de las *Enéadas* aludidas por Roche: III: 8, 8; IV: 8,5; V: 1,3; V: 1, 3; V: 1, 5-7, V: 2, 1-2, V: 4. 1-2; VI, 9.9.

²⁷ Hölderlin (1992: 640): “(...) mit ihrem Muth und ihrer göttlichen Liebe, und du, du bist der Göttersohn, und theilst mit deinem sterblichen Kastor deine Unsterblichkeit”.

²⁸ Véase Heidegger (1999: 59-77). Véase Löwith (2006: 287-328). Véase Mattéi (2001: 7-32).

²⁹ Este tema ya lo encontramos, a nuestro juicio, principalmente en el §33 de *Sein und Zeit*. En el marco de la profundización de los “útiles” (*Zeuge*), Heidegger pretende pensar una instancia ante-predicativa, puesto que estos útiles no pueden concebirse bajo el paradigma de la objetualidad. De allí que un lenguaje predicativo no sea el más acertado para describir esta instancia pre-objetual de los útiles. Véase Heidegger (1977: 204-213). Este mismo tema, sostenemos, tiene un nuevo abordaje a partir de la poesía de Hölderlin. Con todo, “no-predicativo” y “ante-predicativo” no son equivalentes, puesto que el primero no supone

Uno de los pensadores que ha seguido las huellas de un lenguaje no-predicativo en la poesía de Hölderlin es Jean-Luc Marion. Sostenemos que Hölderlin también aparece en este escrito de Marion bajo dos consideraciones. Por un lado, (1) hallamos una recuperación de elementos (neo)platónicos para pensar el problema de lo divino. Así la lectura ofrecida por Marion de la poesía de Hölderlin confirma y destaca el carácter productivo de la recepción del (neo)platonismo, tanto en el poeta en cuestión como en la filosofía contemporánea, representada en este caso por Marion. Por otro lado, (2) encontramos una serie de exploraciones sobre un lenguaje no-predicativo como crítica al predominio del lenguaje predicativo y el concepto en la metafísica. Tanto la perspectiva de Marion como la poesía de Hölderlin se ubican, a nuestro juicio, como exploraciones de este proyecto de un lenguaje por fuera de la metafísica³⁰.

Ubicando a Hölderlin en el marco de esta suerte de historia de la distancia como contrapartida a la historia del ser en Heidegger y su noción de diferencia, Marion considera que el poeta alemán ingresa en el horizonte de esta tarea irresuelta abierta por Nietzsche, esto es, la simultánea muerte y persistencia del Dios idolátrico. Hölderlin nos permite, según Marion (2013: 114), pensar “una paradoja impensable”, esto es, “la intimidad del hombre con lo divino *crece* con la separación que lo contra-distingue y no lo reduce jamás”. Nietzsche radicalizó dicha distancia al inaugurar un cuestionamiento del carácter idolátrico de lo divino. Sin embargo, su sometimiento al vocabulario metafísico le impidió abrir la dimensión icónica de lo divino, cayendo, según Marion (2013: 113), en el “entenebrecimiento” como producto de “la investidura sobreabundante donde lo divino se presenta de modo apremiante, hasta arrebatarse al hombre”³¹. Según Marion, la perspectiva de Hölderlin profundiza esta posibilidad abierta por Nietzsche. Esto implica que el lenguaje poético deja crecer la *distance* icónica de lo divino que persiste en su carácter irreductible sin por ello reducirla a un ídolo.

Para mostrar esto, Marion examina dos poemas de Hölderlin: *In lieblicher Bläue* y *Patmos*. Advierte, en este sentido que “el poeta no tiene necesidad alguna de conceptos, ni de sustitutos

un procedimiento genético, mientras que el segundo opera como una instancia anterior y que se presupone para todo lenguaje predicativo.

³⁰ En relación a su temprana relación con la poesía y su incipiente conciencia de dicho lenguaje como un modo de cuestionar la metafísica, véase Marion (2022: 19): “La poesía deviene para mí en una segunda lengua materna (...) Lo hago instintivamente sin saber aún cuánto han recurrido a la poesía los grandes filósofos del siglo XX para escapar al lenguaje de la metafísica”. La traducción es nuestra.

³¹ No puede eludirse también la relación entre el mismo Hölderlin y la locura. Frente a esto, tema que Marion no destaca, podemos encontrar dos lecturas que se encuentran en línea con el lenguaje del exceso propio de la poesía y su ir más allá del concepto: Jacques Derrida y Giorgio Agamben. En ambos casos se establece un vínculo entre traducción y locura. Por un lado, Derrida sostiene en su ensayo “Des tours de Babel” que las traducciones de Hölderlin de Sófocles aparecen como el paradigma de la imposibilidad misma de una traducción pura. Véase Derrida (1987: 235). Por otro lado, y de un modo muy semejante, Agamben intenta mostrar que la poesía en Hölderlin aparece como la manifestación de los límites de lo incomprensible, el punto donde la racionalidad ya no puede operar de un modo productivo. Y nuevamente, la traducción hecha por Hölderlin de Sófocles ocupa dicho lugar paradigmático. Véase Agamben (2022: 43-44).

Pizzi, M. (2024). Más allá del concepto: la presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion. *Siglo Dieciocho*, 5, 79-96.

de conceptos (...) porque, en cuanto poeta, las cosas mismas devienen palabra explícita” (Marion, 2013: 116). Por lo tanto, la poesía de Hölderlin, al alejarse de la conceptualización, permite también tomar distancia frente a toda posición idolátrica, la cual resulta indefectiblemente del predominio y unilateralidad del concepto. El lenguaje poético intenta aquí hacer la experiencia de un camino distinto al de la idolatría conceptual.

En el poema *In lieblicher Bläue*, Marion encuentra la dinámica que permite pensar y nombrar la *distance*, esto es, el exceso entre lo divino y el lenguaje que pudimos también ver en Hölderlin a partir de la belleza como modo de expresar la naturaleza. Esta *distance* se encuentra, a su juicio, en el “dejarse dar una imagen (*Bildsamkeit*) en una figura” (Marion, 2013: 117). Esto aparece, según Marion, en el momento en que Hölderlin describe el “*Metallinen Dache der Kirchtum*” (Hölderlin, 1951: 372). En el techo metálico del campanario se abre una silueta, azulada sobre el fondo azul, dando lugar a una figura (Marion, 2013: 117). Esta figura funciona como un ejemplo para mostrar la posibilidad del hombre como imagen (*Bild*), en tanto “distancia” insondable frente al ejemplar. A partir de dicha figura circunscripta a la silueta se hace posible una imagen (*Bild*) del hombre. Esto significa que “el hombre *puede* aparecer en y como una imagen” (Marion, 2013: 117). Hölderlin describe este proceso de devenir imagen a partir de la aparición de una figura bajo el título de “belleza” (*Schönheit*)³². Esta actividad solo es posible mediante el lenguaje poético (Marion, 2013: 119). Aquí puede observarse cómo la palabra poética del hombre enuncia lo divino y su exceso icónico, pero a su vez, no puede confundirse con una descripción exacta de aquello que, por definición, escapa a una imagen humana. Puede observarse la paradoja inicial observada por Marion: el vínculo entre el hombre y lo divino surge de un acercamiento que debe manifestarse simultáneamente como una distancia insondable.

Esta aceptación de la distancia irreductible entre el hombre y lo divino vuelve a aparecer en Hölderlin, pues este se pregunta si “hay sobre la tierra una medida (...)”, y responde: “No hay ninguna”³³. Esta respuesta categórica le permite a Marion retomar la consecuencia destructiva de la propuesta nietzscheana, pues, a su juicio, el hombre no debe enraizarse en la sobreabundancia (Nietzsche y Edipo), sino en la medida. La búsqueda de una medida precisa con lo divino no puede realizarse en un arrojarse sin ningún tipo de consideración. Queriendo medir la divinidad, o lanzándose hacia ella, el hombre pierde la medida (Marion, 2013: 128).

³² Hölderlin (1951: 372): “Die Fenster, daraus die Glockentönen, sind/ Wie Tore an Schönheit”. Para una profundización en la noción de belleza, Véase Hölderlin (1946: 149-156).

³³ Hölderlin (1951: 372): “Gibtes auf Erdenein Mass? Es gibt/Keines”.

En este afán, el hombre olvida que su patrón de medida puede construirse solo mediante una “imitación”. Esta proviene de la divinidad, de la cual es imagen. Dicho de otro modo, lo divino se aproxima mediante una imagen que solo puede ser recibida por el hombre. Por ello, al no ser la medida de lo divino en cuanto tal, implica también un retiro, pues la medida original de lo divino solo puede ser soportada mediante el poetizar del hombre. Ir más allá de ello solo conllevaría caer en el entenebrecimiento sufrido por Nietzsche. A juicio de Marion, “cercanía”, “distancia” y “retiro” se entrelazan en la poética de Hölderlin como expresión del intento del hombre por nombrar lo divino. Entender y procurar un cuidado de esta distancia constituye la “felicidad” *–félicité–* (Marion, 2013: 128).

El problema de la justa medida para soportar lo divino puede formularse del siguiente modo: ni posesión de una figura idolátrica que traicione lo divino, ni hundimiento en la sobreabundancia. Ambas posturas transgreden la medida de lo divino encomendada al hombre. Marion recupera aquí este problema en el marco del debate cristológico a la luz del poema de Hölderlin *Der Einzige*³⁴. Allí, y al entender de Marion, Cristo expresa, por un lado, un acercamiento a lo divino, y por el otro, una capacidad de no sucumbir ante ello, pues “(...) él estableció *en sí* la medida insuperable de lo que la humanidad puede conocer de Dios” (Marion, 2013: 143-144). Cristo es el “Único” (*der Einzige*)³⁵ entre los dioses representados por Hölderlin que experimenta su divinidad, no como investidura o des-posesión, sino “como libertad de un don recibido y devuelto del padre” (Marion, 2013: 144).

Por todo esto, Cristo también encarna la distancia. Su encarnación, esto es, su hacerse hombre (carne), no implica una disminución o aniquilamiento de su carácter divino. El presentarse de Dios no se inscribe en una presencia que pueda ser retenida por una mirada (idolatría), sino que su presentarse se manifiesta de modo originario en un retiro (ícono), esto es, en una ausencia de toda posesión que genera en el hombre la espera de un re-envío (Marion, 2013: 155). Este retiro, presencia bajo el modo de la ausencia sobreabundante, aparece bajo la

³⁴ Véase Hölderlin (1951: 153-164).

³⁵ Aquí, Marion alude al poema “Der Einzige”. Véase en Hölderlin (2010: 120-125).

Pizzi, M. (2024). Más allá del concepto: la presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion. *Siglo Dieciocho*, 5, 79-96.

mediación de una figura, en este caso, Cristo³⁶. La paradoja pensada por Hölderlin alcanza aquí su máximo esplendor³⁷.

Hölderlin nos ofrece, a los ojos de Marion, un modelo para comprender la distancia. Mas esta distancia solo puede ser alcanzada, aunque humanamente, bajo el decir del poeta. Un lenguaje constituido por enunciados categóricos, tal como aparece en la metafísica, no permite manifestar la *distance*³⁸. Cristo, tal como señaló Marion, permite alcanzar esta distancia en su mediación con el Padre. Encarnándose, y por ello, tomando distancia de lo divino, puede trazar la medida para los hombres. He aquí un modo diverso de expresar la paradoja cristológica.

Ahora bien, el reconocimiento de la distancia debe expresarse de alguna manera en el discurso. Aquí entra en juego el reconocimiento de la ausencia de lo divino, la cual no debe entenderse como privación de un objeto, sino como la presencia inapresable que debe ser preservada, y que solo puede vislumbrarse humanamente en la mediación y la alteridad. Como bien señala Marion en relación al Padre, “para honrarlo con nuestro silencio, debemos callar ante Dios, pero no callarle” (Marion, 2013: 169). El discurso debe hablar, sin pretender por ello una nominación entendida bajo el lenguaje predicativo. Solo el poeta puede nombrar lo divino, sin por ello objetivarlo, pues “los poetas transgreden (...) la historia de la filosofía” (Marion, 2013: 114), esto es, la preeminencia metafísica de los conceptos.

³⁶ Esta paradoja elaborada por Marion a partir de la poética de Hölderlin guarda una interesante semejanza con algunas reflexiones elaboradas por Henry Dúmerly en relación al problema de la mediación entre Dios y Cristo, vinculadas al estatuto intencional de la fe. En palabras de Dúmerly: “El creyente pasa por el mediador para tender a Dios: *per Christum* (...) En realidad, descubre que el más allá habita en el corazón de la mediación”. Véase Dúmerly (1959: 213). Del mismo modo, Marion encuentra en la figura de Cristo un enlace o mediación entre el decir humano que mienta lo divino, y lo divino en cuanto tal que, sin ninguna duda, no puede ser asido. Cristo, no solo es mediación, sino posibilidad mediadora de un decir que corresponda, en el plano de la alteridad, a lo divino. Cristo preserva, como medida/mediación originaria, la distancia/acercamiento irreductible de lo divino.

³⁷ Aquí, Marion encuentra una afinidad entre Hölderlin y Máximo el Confesor. Esta se basa en la reivindicación de la voluntad como medio para alcanzar la medida entre el hombre y lo divino. El Cristo de Hölderlin encarna una “limitación voluntaria” que no puede hacerse manifiesto en el “Padre”, quien es ilimitación. Solo mediante este acto voluntario de Cristo, los hombres pueden establecer la medida originaria con lo divino. Su señalamiento en referencia a Máximo el Confesor no va más allá de esta afirmación. No cita directamente al pensador medieval, sino que remite a las siguientes obras: de Balthasar (1941). También cabría hablar de la segunda edición de la misma obra del año 1961, con ampliaciones y modificaciones. También trae a colación la siguiente obra: Garrigues (1976). Véase Marion (2013: 162).

³⁸ Véase Marion (2013: 170-171).

IV. Consideraciones finales

A lo largo del presente trabajo intentamos mostrar, en primer lugar, la pregnancia de la tradición (neo)platónica en la poética de Friedrich Hölderlin. Esta recepción productiva se articula en términos históricos, en dos momentos. Por un lado, la traducción (neo)platonizante del corpus platónico elaborada por Ficino, y por el otro, la apropiación de dicha traducción en el horizonte del *Stift* de Tübingen. En este segundo momento pudimos constatar la lectura de Hölderlin, tanto de obras influenciadas por la matriz (neo)platónica ficiana, como también de diálogos platónicos según la versión de Ficino, como son el *Fedón*, *Banquete* y *Timeo*. Todos estos diálogos, lejos de ser una lectura anecdótica, cooperan en la construcción de una serie de tópicos centrales en la poesía de Hölderlin. La noción de naturaleza como *anima mundi* y un exceso de sentido inapresable por vía del concepto, aparece como un elemento central de su recepción del (neo)platonismo.

A su vez, esta concepción es indisociable de una perspectiva estética. Según Hölderlin, la naturaleza como *anima mundi* descrita en su obra *Hyperion* implica una relación directa con la noción de belleza. Así, toda búsqueda del principio excesivo de lo real desde la poesía constituye un camino ajeno al concepto propio de la ciencia y de cierto modo del quehacer filosófico estrictamente conceptual. Tal como lo señala en su breve trabajo *Zu Jakobis Briefen*, la verdadera filosofía, que no es otra cosa que auténtica poesía, debe prescindir del concepto e intentar dirigirse hacia lo que excede dicha dimensión.

En segundo lugar, y en un intento por hacer visible la estricta contemporaneidad del dispositivo (neo)platónico en la filosofía contemporánea, acudimos a un estudio de la presencia de dicha tradición en la fenomenología de Jean-Luc Marion. En este caso, la recepción de la tradición (neo)platónica no es directa, como puede ser en las múltiples lecturas de Marion sobre Dionisio Areopagita³⁹, la patrística y Nicolás de Cusa⁴⁰, sino de un modo más bien indirecto: el (neo)platonismo por vía del (neo)platonismo poético de Hölderlin.

En este contexto, poesía indica un modo de lenguaje no-objetual, no-conceptual, y por ende, no-idolátrico, cuyo objetivo consiste en ofrecer una “medida” entre el hombre y lo divino. En este sentido, la poesía renuncia a todo lenguaje primordialmente predicativo, o dicho de otro modo, aparece como un lenguaje no-predicativo. A su vez, si el lenguaje predicativo/objeto refiere principalmente al dominio del concepto, entonces el exceso de sentido del ícono abre la posibilidad paradójica de un lenguaje por fuera de la predicación, más allá del *Nomen*. Tanto en Hölderlin como en Marion, el (neo)platonismo es retraducido a una discusión sobre el problema

³⁹ Véase Pizzi (2023b).

⁴⁰ Véase Pizzi (2023a).

Pizzi, M. (2024). Más allá del concepto: la presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion. *Siglo Dieciocho*, 5, 79-96.

del lenguaje frente a fenómenos que se resisten al concepto. La naturaleza hölderliniana y el ícono marioniano ofrecen también una consideración estética, toda vez que ambas nociones guardan una íntima relación con la belleza, entendida esta de un modo fuertemente platónico y (neo)platónico, esto es, como aquello que escapa a toda conceptualización y que solo puede ser apresado indirectamente.

En conclusión, la recepción del (neo)platonismo en Hölderlin y su apropiación productiva en el pensamiento de Jean-Luc Marion ponen de manifiesto la actualidad de dicha tradición, toda vez que pensar la relación entre filosofía y poesía implica abrir paso a dimensiones paradójicas y excesivas de la fenomenicidad que no pueden reducirse al plano del concepto/objeto, como tampoco al dominio pleno de cualquier tipo de subjetividad. Así, y como un cierto antídoto frente a nuestro tiempo, la filosofía se presenta en el (neo)platonismo y estos autores como un quehacer negativo, esto es, un trabajo paradójico sobre aquel exceso de sentido que el sujeto no puede y nunca podrá dominar.

Bibliografía

- Agamben, G. (2022). *La locura de Hölderlin*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Balthasar H. Urs v. (1941). *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner: Höhe und Krisis der griechischen Weltbildes*. Freiburg: Herder.
- Bastitta Harriet, F. (2022). Giovanni Pico della Mirándola. El autor. En N. Jacubecki., C. Rusconi & N. Strok, (eds.), *Platón cosmólogo. Recepción del Timeo entre la Edad Media y la Temprana Modernidad* (483-492). Buenos Aires: Winograd.
- Bodei, R. (1990). *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*. Madrid: Ediciones del Visor.
- Corrias, A. (2023). The World Soul and the Emergence of Human Life. Marsilio Ficino on Ensoulment. *The International Journal of the Platonic Tradition*, 17, 61-82.
- Derrida, J. (1987). Des tours de Babel. En *Psyché. Invention de l'autre* (203-236). Paris: Galilée.
- Dumery, H. (1959). *La foi n'est pas un cri suivi de Foi et Institution*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ficino, M. (2016). *De amore. Comentario al Banquete de Platón*. A. Ruiz Díaz (trad.). Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- Gaier. V. U. (2006). Der philosophische Brief. En *Hölderlin Jahrbuch 2004-2005* (180-202), Tübingen: Edition Isele.



- Garrigues, J.-M. (1976). *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*. Paris: Beauchesne.
- Heidegger, M. (1999). *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. GA 39. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. GA 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hölderlin, F. (2010). *Cantos*. Buenos Aires: Linteo Poesía. Edición Bilingüe.
- Hölderlin, F. (1992). Hyperion oder der Eremit in Griechenland. En *Sämtliche Werke und Briefe*, Band I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (485-760).
- Hölderlin, F. (1976). *Hiperión. O el eremita en Grecia*. Buenos Aires: Marymar.
- Hölderlin, F. (1956). Zu Jakobis Briefen über die Lehre des Spinoza. En P. Stapf. (ed.), *Sämtliche Werke* (982-985). Berlin/Darmstadt: Tempel Verlag.
- Hölderlin, F. (1956). Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes. En P. Stapf. (ed.), *Sämtliche Werke* (1015-1034). Berlin/Darmstadt: Tempel Verlag.
- Hölderlin, F. (1951). Gedichte nach 1800. En *Sämtliche Werke*, Band 2.1. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Hölderlin, F. (1890). Hölderlin an Neuffer (1793), Briefe N° 68. En C. Litzmann (ed.), *Friedrich Hölderlins Leben. Zu Briefen von und an Hölderlin* (161-164). Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz.
- Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. México: FCE.
- Marion, J.-L. (2022). *À vrai dire. Une conversation*. Paris: Cerf.
- Marion, J.-L. (2013). *L'Idole et la distance*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- Mas, S. (1999). *Hölderlin y los griegos*. Madrid: Ediciones del Visor.
- Másmela, C. (2005). *Hölderlin. La tragedia*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mattéi, J.-F. (2001). *Heidegger et Hölderlin. Le quadriparti*. Paris: PUF.
- Ogden, M. (1991). *The Problem of Christ in the Work of Friedrich Hölderlin*. London: Modern Humanities Research Association.
- Paul, A. (2022). Marsilio Ficino. El autor. En N. Jacubecki., C. Rusconi & N. Strok (eds.), *Platón cosmólogo. Recepción del Timeo entre la Edad Media y la Temprana Modernidad* (441-447). Buenos Aires: Winograd.
- Pizzi, M. (2023a). Omnia creata deum laudant. Los aportes de la *scientia laudis* cusana al lenguaje de la saturación. *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, XXIV, 48, 125-146.
- Pizzi, M. (2023b). Fenomenología y lenguaje no predicativo en Jean-Luc Marion: la αἰτία (causa) dionisiana como causalidad no metafísica. En M. T. Álvarez Mateos, L. A. Canela Morales & A. I. Quezada Medina (coords.), *Investigaciones fenomenológicas sobre el sentido y el lenguaje* (229-255). México: Universidad de Guanajuato.
- Platón (2008). *Fedro*. Madrid: Gredos.

Pizzi, M. (2024). Más allá del concepto: la presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion. *Siglo Dieciocho*, 5, 79-96.

Polledri, E. (2020). Postfazione. Il Platone divino dello Stift di Tubinga. Le letture dei giovani Hegel, Hölderlin e Schelling. En Schelling, F. W. J., *Sullo spirito della filosofia platónica. Il Timeo di Platone: comento manoscritto (1794) (261-274)*. Milano: Mimesis.

Roche, M. (2002). Allusions to and Inversions of Plato in Hölderlin's Hyperion. En G. Richter (ed.), *Literary Paternity, Literary Friendship. Essays in Honor of Stanley Conrgold (86-103)*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Tennemann, W. G. (1794). *System der Platonischen Philosophie*. Leipzig: Barth J. A.

Vilar, M. (2023). Introducción. En Lorenzo Valla, *Sobre el placer y el verdadero bien (13-45)*, M. Vilar (ed. y trad.). Buenos Aires: Winograd.

CV del autor

Matías Pizzi es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Recientemente realizó una estancia de investigación en la Albert-Ludwigs Universität Freiburg con una beca del DAAD y el Ministerio de Educación de la Nación (ALEARG). Actualmente es becario posdoctoral del CONICET. Se desempeña como Profesor Adjunto de Historia de la Filosofía Moderna I (UCES), Profesor Titular de Filosofía (UNTREF) para la carrera de Psicomotricidad y Ayudante en Introducción al Pensamiento Científico (IPC/CBC). Su tema de investigación se concentra, en términos generales, en la recepción de la tradición neoplatónico-cristiana en la Fenomenología francesa contemporánea (especialmente en la obra de Jean-Luc Marion) y de modo específico, en un estudio del problema del lenguaje en la *nouvelle phénoménologie française*.



**¿ERA PLATÓN UN SPINOZISTA?
ALGUNAS IDEAS SOBRE LA RECEPCIÓN DE PLATÓN EN ALEMANIA
A FINALES DEL SIGLO XVIII^{1*}**

*WAS PLATO A SPINOZIST?
SOME THOUGHTS ON THE RECEPTION OF PLATO IN GERMANY
AT THE END OF THE 18TH CENTURY*

María Jimena Solé

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad de Buenos Aires

ORCID 0009-0007-4196-0007

jimenasole@filo.uba.ar

Resumen

La propuesta de este artículo es abordar la recepción de Platón en el contexto de la célebre Polémica del panteísmo (*Pantheismusstreit*) aplicando las herramientas conceptuales y metodológicas obtenidas a partir de una exploración colectiva iniciada hace ya algunos años y todavía en curso, que llamamos *caminos cruzados*. En el transcurso de esta polémica, desencadenada a comienzos de la década de 1780 por F. H. Jacobi al revelar que el gran hombre de la ilustración alemana, G. E. Lessing, le había confesado poco antes de morir su secreto spinozismo, reaparece una tesis ya defendida a finales del siglo anterior por P. Bayle y G. Wachter, según la cual Spinoza y Platón se nutrieron de la misma tradición y adhieren, en el fondo, a una misma doctrina. Apelando a la perspectiva de los *caminos cruzados*, planteo la pregunta (imposible desde las perspectivas historiográficas habituales) acerca del spinozismo de Platón para reconstruir el vínculo que Jacobi ve entre ellos y revelar así aspectos que, en el estudio de la recepción, suelen permanecer ocultos, como el hecho de que una misma tesis puede tener un significado completamente distinto en diferentes autores y el rol fundamental que tiene la construcción de un enemigo para darle forma y justificación a la posición propia.

Palabras clave: Caminos cruzados, Metodología, Fuentes, Interpretación, Apropriación.

Abstract

This article proposes to address the reception of Plato in the context of the famous Pantheism debate (*Pantheismusstreit*) by applying the conceptual and methodological tools obtained from a collective exploration begun some years ago and still ongoing, which we call *caminos cruzados* (crossed paths). In the course of this polemic, triggered in the early 1780s by F. H. Jacobi when he revealed that the great man of the German Enlightenment, G. E. Lessing, had confessed to him shortly before his death his secret Spinozism, a thesis already defended at the end of the previous century by P. Bayle and G. Wachter reappears, according to which Spinoza and Plato were nourished by the same tradition and subscribe, at their core, to the same doctrine. Using the perspective of crossed paths, I pose the question (impossible from the usual historiographical perspectives) about Plato's Spinozism in order to reconstruct the link that Jacobi sees between them and thus reveal aspects that, in the study of reception, often remain hidden, such as the fact that the same thesis can have a completely different meaning in different authors and the fundamental role that the construction of an enemy plays in shaping and justifying one's own position.

Keywords: Crossed paths, Methodology, Sources, Interpretation, Appropriation.

^{1*} Recibido el 22/09/2023. Aprobado el 22/01/2024. Publicado el 30/07/2024.

I. Introducción: los *camino*s cruzados

Hace algún tiempo, junto con un grupo de colegas, iniciamos una exploración en busca de nuevas perspectivas para abordar temas y problemas usualmente considerados como pertenecientes al ámbito de la Historia de la Filosofía. Con la intención de encontrar nuevas perspectivas historiográficas, nos propusimos desbordar el estudio de las fuentes de las que los filósofos que estudiamos se nutrieron al elaborar sus propias doctrinas y deshacernos del problemático concepto de la “influencia” –frecuentemente utilizado al intentar explicar los vínculos de un pensador con sus antecesores–, para concentrarnos en la manera en que los cruces histórico-conceptuales transforman los problemas que estudiamos y permiten producir nuevos conceptos singularmente potentes. A este intento de hacer historia de la filosofía de otra manera, la llamamos *camino*s cruzados². Se trata, como intentaré poner en evidencia a continuación, de la búsqueda de una clave historiográfica novedosa, que no se reduce a la historia de los efectos o la recepción de ideas, pero que tampoco se reduce al simple señalamiento de las afinidades conceptuales o la filosofía comparada.

El primer paso para llevar a cabo este proyecto fue elegir una serie de ejes problemático-conceptuales que, a nuestro entender, no solo atraviesan las reflexiones de los distintos pensadores que estudiamos, sino que también permiten reconstruir el diálogo y la discusión entre estos autores. En efecto, los autores cuyos caminos nos propusimos cruzar –Spinoza, los idealistas alemanes (especialmente Fichte y Hegel), y Deleuze– presentan múltiples relaciones recíprocas, a menudo encontramos en sus escritos referencias a los otros y no es difícil reconstruir

² Gracias al apoyo recibido por parte de la Universidad de Buenos Aires, que otorgó el financiamiento para llevar a cabo este proyecto, pudimos diseñar un plan de trabajo extendido en el tiempo para articular las actividades de los diferentes grupos de investigación involucrados en esta búsqueda: el Grupo de investigación sobre Spinoza y el spinozismo (dirigido por quien escribe), el Grupo de investigación sobre idealismo (que coordinó junto con Mariano Gaudio y Sandra Palermo) y la Deleuziana (dirigido por Julián Ferreyra). El financiamiento se dio bajo el marco de los proyectos UBACyT. Específicamente: UBACyT 2016-2018 (20020150200074) “La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze”, dirigido por Julián Ferreyra; UBACyT 2018-2020 (20020170200008BA) “Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena”, dirigido por Julián Ferreyra; y UBACyT 2020-2022 (20020190200161BA) “Los caminos cruzados de la filosofía política: Spinoza, Fichte y Deleuze”, dirigido por Julián Ferreyra y codirigido por Jimena Solé.

un diálogo polémico entre ellos. A partir de estos ejes –libertad, inmanencia, vida, democracia, pueblo y otros similares–, cada grupo preparó una selección de pasajes que fueron puestos en común con los otros grupos, con el fin de que funcionaran como disparadores de conexiones, encuentros o desencuentros entre los autores abordados³.

Lejos de pretender diseñar un mero catálogo de afinidades y desemejanzas, nos propusimos pensar a cada filósofo como un camino –y no como un sitio fijo en el mapa– y entender la tarea de seguir sus huellas y delinear sus trayectorias como la acción de construir una cartografía en devenir, un mapa en el que las trayectorias móviles de cada filósofo se encuentran con otras trayectorias, y en ese encuentro, en ese cruce, se transforman. Descubrimos que cruzar los caminos de filósofos pertenecientes a diferentes épocas y marcos conceptuales, haciendo eje en problemáticas determinadas, enriquece esas problemáticas y los modos conceptuales de darles respuesta. Pero, además, adoptar esta perspectiva nos permite pensar la historia de la filosofía de un modo nuevo, como un mapa en continuo movimiento que no se ajusta a una única trayectoria lineal, sino que sacude la ilusión de una sucesión mecánica y de un sistema cerrado. Así, los caminos cruzados nos permitieron posicionarnos en una perspectiva que vuelve visible lo implícito y hace que lo conocido aparezca como extraño.

Ahora bien, si cada filósofo es un camino, podemos pensar que cada uno de esos caminos se continúa y se multiplica en muchos otros caminos, gracias a las obras de los pensadores posteriores que llevan a cabo el complejo fenómeno de la *recepción*. A veces, como en el episodio que me propongo analizar en las próximas páginas, es en el contexto de su recepción posterior que los caminos de ciertos filósofos se cruzan, muchos siglos e incluso milenios después de su muerte, en los escritos de otro filósofo, de otro escritor que, por algún motivo, hace de su propio camino una encrucijada. Mi propuesta es reconstruir el inesperado encuentro entre Platón y Spinoza, que sucede en Alemania a finales del siglo XVIII, para continuar explorando y reflexionando acerca de la eficacia y fertilidad de la perspectiva de los *caminos cruzados*.

³ Los resultados de este trabajo fueron expuestos en tres jornadas, en las que cruzamos los caminos de los filósofos que estudiamos. Tanto las presentaciones realizadas en el contexto de estas jornadas como las discusiones que tuvieron lugar en cada panel fueron publicadas como libros y son accesibles al público: Gaudio, Solé y Ferreyra (Eds.) (2018); Aguilar y Kretschel (Eds.) (2020); y Di Iorio, Sabater y Scarfia (Eds.) (2023). Todos los libros son de acceso abierto y pueden ser consultados en la web de la editorial: www.ragifediciones.com.ar

Solé, M.J. (2024). ¿Era Platón un spinozista? Algunas ideas sobre la recepción de Platón en Alemania a finales del siglo XVIII. *Siglo Dieciocho*, 5, 97-111.

II. La encrucijada Spinoza-Platón

Los caminos de Spinoza y Platón se cruzan en un pequeño librito publicado en la ciudad de Breslau en 1785, titulado *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn* (Jacobi, 1785)⁴. Como su título lo indica, el libro reúne un intercambio epistolar entre su autor, el escritor alemán F. H. Jacobi y Moses Mendelssohn, una de las figuras más prominentes de la ilustración alemana. Jacobi y Mendelssohn no se conocían personalmente, pero gracias a la mediación de una amiga en común –Elise Reimarus– entraron en contacto epistolar en 1783 para debatir acerca de un asunto que ambos consideraron de suma importancia: las convicciones filosóficas y teológicas a las que G. E. Lessing, el otro gran impulsor del proyecto ilustrado en el territorio alemán, había adherido durante los últimos años de su vida. Dado que Mendelssohn estaba a punto de escribir una biografía intelectual de su recientemente fallecido amigo, Jacobi consideró importante prevenirlo acerca del asunto. En efecto, Jacobi estaba en posesión de un testimonio potencialmente peligroso. Según su relato del diálogo entre ellos, plasmado en una carta que se volvería famosa, en el transcurso de una conversación privada, pocos meses antes de su muerte, Lessing le había confesado su adhesión al spinozismo. Según Jacobi, Lessing le confesó que los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no le agradaban y que prefería el “*ben kai pan!*”, lema que se había popularizado como la expresión sintetizada de la posición panteísta atribuida a Spinoza. A continuación, le recomendó hacerse amigo de Spinoza, ya que “[n]o hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza” (Jacobi, 2013: 134 y 136).

La noticia fue para Mendelssohn como un baldazo de agua fría, o, para retomar la metáfora del camino, fue como enterarse de que Lessing había dado un giro inesperado, había abandonado la ruta por la que ambos venían avanzando juntos y se había arrojado al precipicio. En efecto, en esa época, Spinoza era conocido en toda Europa como el filósofo maldito, el príncipe de los ateos, el autor de una doctrina monstruosa y herética, que no solo se oponía a los fundamentos de las religiones tradicionales, sino que también resultaba peligrosa para el orden político y social vigente⁵. De modo que cuando recibió una carta de Jacobi, en la que le informaba acerca del spinozismo de su más querido amigo, su más íntimo aliado en la causa de la Ilustración y en la defensa de la religión racional, Mendelssohn no pudo tolerarlo. Respondió en defensa del

⁴ Jacobi publicó una segunda edición de este texto en 1789, y en 1819 una tercera, que apareció después de su muerte, incluida en el tomo IV de sus *Obras* (Jacobi, 1812-1825). Cito según mi traducción de esta obra: Jacobi, 2013.

⁵ Acerca de la recepción de Spinoza en Alemania, véase Otto (1994); Schröder (1987); Walther (1995); Winkle (1988). En español: Solé (2011).

honor intelectual de Lessing poniendo en duda la veracidad del testimonio de Jacobi y sugiriendo que se había tratado de una ironía, una muestra del carácter bromista de su amigo. Sin embargo, el asunto no era tan trivial y el hecho de que le dedicara varios capítulos en el libro que estaba preparando –publicado bajo el título *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios* (Mendelssohn, 1785)⁶– pone en evidencia la importancia que Mendelssohn le confirió no solo a la defensa de la reputación de su amigo sino también a la refutación del spinozismo. En esta obra, Mendelssohn se esfuerza por mostrar que la filosofía de Spinoza no es la única filosofía y que, si Lessing había adherido a esa doctrina, su spinozismo era una versión purificada, libre de toda connotación herética o inmoral, una versión inofensiva que no contradecía los fundamentos de la religión ni de la moral⁷.

La aparición simultánea de las *Cartas sobre Spinoza* de Jacobi y las *Horas matinales* de Mendelssohn, puso a la doctrina de Spinoza –hasta entonces considerada indigna de ser estudiada o discutida seriamente– en el centro del debate filosófico. Todos los protagonistas de la escena filosófica alemana se interesaron por su figura o se vieron involucrados, de un modo u otro, en la discusión. Surgieron muy diversas interpretaciones y valoraciones de su figura, a quien algunos consideraron culpable de los peores pecados filosóficos mientras otros lo ensalzaron como el más cristiano y más el virtuoso de los pensadores. Se desencadenó así la llamada *Polémica del spinozismo*, un episodio que no solo fue fundamental para impulsar una renovada recepción de Spinoza, sino que además tuvo profundas consecuencias al determinar la dirección posterior que tomaría la filosofía alemana⁸.

La decisión de Jacobi de revelar el secreto spinozismo de Lessing respondía a un plan. Su objetivo era poner en evidencia las consecuencias a las que, según él, conducía necesariamente la filosofía racionalista de la Ilustración. En su intercambio epistolar con Mendelssohn, Jacobi utiliza la autoridad y el prestigio de Lessing para presentar al spinozismo como la única filosofía. Según él, el sistema de Spinoza es el producto más perfecto y coherente de la razón humana. Por eso el sistema de Spinoza, sostiene Jacobi, no puede ser refutado. Sin embargo, las consecuencias a las que conduce este sistema lo vuelven insoportable y, por lo tanto, inaceptable. En efecto, Jacobi muestra que el spinozismo conduce al ateísmo, ya que niega la existencia de un Dios trascendente y personal, y al fatalismo, ya que su determinismo mecanicista anula la libertad humana (Jacobi, 2013: 136 y ss). Dado que el spinozismo es para Jacobi irrefutable, su estrategia consiste en un llamado a abandonar la filosofía mediante su famoso *salto mortale* (Jacobi, 2013: 139). Así, su interpretación del spinozismo permite a Jacobi a plantear una disyunción excluyente:

⁶ Esta obra se encuentra en el tomo 3.2 de la edición canónica de las obras del autor: Mendelssohn (1929 y ss.). Traducción al español: Mendelssohn (2013).

⁷ Véase especialmente los capítulos 13 y 14 de las *Horas matinales* (Mendelssohn, 2013: 241-268).

⁸ Acerca de la Polémica del spinozismo y la llamada *Spinoza-renaissance*, pueden verse las siguientes obras: Walther (1985); Timm, H. (1974). También los textos citados en la nota 6.

Solé, M.J. (2024). ¿Era Platón un spinozista? Algunas ideas sobre la recepción de Platón en Alemania a finales del siglo XVIII. *Siglo Dieciocho*, 5, 97-111.

o bien se abraza la filosofía racionalista y se aceptan sus consecuencias, o bien se abraza una fe irracional que se funda en la revelación interior de la existencia de Dios y la libertad humana.

Es precisamente en el momento en que Jacobi expone cuál es, según él, el espíritu del spinozismo, que Platón es incorporado a la escena. Lo que distingue a la filosofía de Spinoza de las demás, sostiene, “reside en el máximo rigor con el que mantiene y despliega el famoso axioma *de la nada, nada puede emerger; en la nada, nada puede desaparecer*” (Jacobi, 2013: 167). Sin embargo, el fundamento de su sistema no es nuevo, sino que “es muy antiguo y se pierde en la tradición de la que se nutrieron Pitágoras, Platón y otros filósofos” (Jacobi, 2013: 167)⁹. Así, con esta afirmación, Jacobi –el gran protagonista de la recepción del spinozismo en Alemania a finales del siglo XVIII– hace que el camino de Spinoza se encuentre con el camino de Platón. Y de esta manera, Platón es transformado en un spinozista.

III. Caminos que se habían cruzado

La idea de que Platón y Spinoza se nutrieron de la misma fuente no es una invención de Jacobi sino que tiene su propio recorrido, su propia historia. Podemos encontrar esta idea en dos escritos que constituyeron las principales fuentes de la difusión del spinozismo en Europa durante el siglo XVIII: el artículo “Spinoza” incluido en el célebre *Diccionario histórico y crítico* del filósofo francés Pierre Bayle publicado por primera vez en 1697 y reimpresso numerosísimas veces a lo largo de los años posteriores¹⁰, y el libro *Elucidarius Cabalisticus*, publicado en 1706 por Georg Wachter.

Según Bayle, Spinoza, judío de nacimiento, fue “un ateo de sistema, con un método totalmente nuevo, aunque el fondo de su doctrina era común a varios otros filósofos antiguos y

⁹ Esta cita, que estrictamente pertenece a una carta a Hemsterhuis, también se encuentra resumida en la carta a Mendelssohn en la que Jacobi reproduce el diálogo con Lessing. Cuando Lessing le pide que exponga el espíritu del spinozismo, Jacobi responde: “No es otro que el antiquísimo *a nihilo nihil fit*, que Spinoza comprendió de un modo más profundo que los filósofos cabalistas y otros antes que él” (Jacobi, 2013: 137).

¹⁰ En 1697 apareció en Rotterdam la primera edición del célebre *Diccionario histórico y crítico* escrito por el filósofo francés Pierre Bayle. Su objetivo era corregir los errores de los diccionarios precedentes, ofreciendo datos históricos confiables y reseñas críticas de ideas, opiniones y posturas filosóficas. En un espíritu que anticipa la irreverencia de los pensadores ilustrados, Bayle desafía la ortodoxia, atreviéndose a hablar de doctrinas infames y pensadores perseguidos, entre ellos de Spinoza, quien, aunque había muerto solo dos décadas antes, era ya conocido ampliamente como un filósofo maldito. Acerca de esta obra, véase Bahr, 2003.

modernos, europeos y orientales” (Bayle, 2003: 315). Entre los supuestos antecesores de esta doctrina –que Bayle presenta como absurda porque no logra explicar la diversidad de los seres– menciona, en una nota al pie, a ciertas sectas mahometanas, algunos herejes cristianos, los estoicos, Séneca, Catón y ciertos hindúes cabalistas. Todos ellos comparten, dice Bayle, el dogma del *alma del mundo*, de la cual nuestras almas y las de los animales serían expresiones, porciones o manifestaciones. Y mediante una cita de un libro de François Bernier, afirma: “Si penetráramos bien en Platón y en Aristóteles, encontraríamos tal vez que ellos cedieron a ese pensamiento” (Bayle, 2003: 318)¹¹.

Así pues, parece haber sido Bayle quien inauguró este extraño *tópico* según el cual la idea spinoziana de una divinidad inmanente no es un caso aislado en la historia de la filosofía, sino que él es el último representante de una doctrina difundida por todo el mundo, muy antigua, y compartida por muchísimos otros pensadores, entre los cuales se encuentra también Platón. El fondo de la monstruosa doctrina spinoziana no es nada nuevo¹². Según Bayle, Platón fue un spinozista, del mismo modo que podría decirse que Spinoza fue un platónico porque ambos “cedieron” a un pensamiento inaceptable, al dogma del alma del mundo. Ahora bien, si Bayle afirmó la existencia de esta afinidad, lo hizo con una motivación muy diferente a la de Jacobi. Fiel al espíritu escéptico y proto-ilustrado que recorre y anima sus obras, al vincular a un pensador respetado y respetable como Platón con el más atroz y peligroso de los ateos, Bayle invita a sus lectores a reflexionar críticamente, quizás incluso a cuestionar la condena generalizada que pesaba sobre el spinozismo.

Diferente es la maniobra que Wachter emplea para cruzar los caminos de Spinoza y Platón. En un primer libro de 1699, titulado *El spinozismo en el judaísmo o el mundo divinizado por el judaísmo actual y su Cábala secreta*, Wachter pretende mostrar que el spinozismo, la doctrina según la cual Dios y el mundo son idénticos, tiene su origen en la Cábala judía¹³. Esta divinización del mundo le parece equivalente a la postulación del ateísmo y, por lo tanto, dedica una sección del libro a refutarla. El texto tuvo una gran difusión y fue uno de los libros sobre Spinoza más

¹¹ Bayle toma esta cita de un escrito de Bernier, titulado *Suite des Mémoires sur l'Empire du grand Mogol* (202 y ss.).

¹² Como señala Fernando Bahr, esta estrategia hace que la sombra de un Dios inmanente se agigante ante los ojos del lector y parece que la única manera de librarse de ella es reflexionar según los principios de la hipótesis cristiana de un Dios trascendente, creador y perfecto. Que esta es la verdadera contienda detrás del artículo queda claro, según muestra Bahr, en la observación O del artículo, que pone en evidencia la imposibilidad de refutar al spinozismo ya que es la razón humana la que no logra desembarazarse de las dificultades a las que el propio Spinoza habría sucumbido al intentar explicar la creación del mundo. Cf. Bahr (2005).

¹³ Por un lado, Wachter intenta mostrar que la mística judía propicia la identificación entre Dios y el mundo y es, por lo tanto, la fuente fundamental de la metafísica de Spinoza, así como la clave para su comprensión correcta. Por otro lado, se propone refutar el endiosamiento del mundo y su principal exponente, la filosofía spinoziana, así como sus consecuencias éticas. En efecto, Wachter considera que el spinozismo excluye los dos pilares sobre los que se sustenta la religión natural, según él la comprende: la existencia de un Dios extramundano y la existencia de normas morales naturales.

Solé, M.J. (2024). ¿Era Platón un spinozista? Algunas ideas sobre la recepción de Platón en Alemania a finales del siglo XVIII. *Siglo Dieciocho*, 5, 97-111.

influyentes que se publicaron en los cien años posteriores a la aparición de las *Obras póstumas* (Schröder, 1987: 16 y 22). De hecho, Jacobi lo cita en sus *Cartas* a Mendelssohn y refiere a su posición (Jacobi, 2013: 210).

Sin embargo, algunos años más tarde Wachter se retractó de esta interpretación. En 1706 apareció su *Elucidación de la Cábala* donde admite haber comprendido mal el verdadero pensamiento de Spinoza. Sostiene ahora que ni la doctrina spinoziana ni la mística judía pueden ser consideradas como ateístas. Según esta nueva lectura, es un error creer que estas posiciones confunden a Dios con el mundo. Basándose exclusivamente en las *Obras póstumas* de Spinoza (1677), Wachter encuentra la clave de su nueva interpretación en el concepto de indivisibilidad que, según él, sólo puede ser atribuido a una sustancia espiritual y, por lo tanto, evita entender la sustancia spinoziana en sentido materialista. Así, Wachter ve en Spinoza un monismo idealista que responde a la teoría emanacionista, a la que también Platón había adherido al igual que otros muchos pensadores antiguos (Wachter, 1706: 130). Esta nueva interpretación permite evitar la acusación de panteísmo, estableciendo una relación de causa-efecto entre Dios y la naturaleza y no una mera identificación (Schröder, 1987: 84 y ss.). Pero, además, esta lectura le permite afirmar que la relación entre la sustancia spinoziana y sus modos es compatible con cierta “cristología” metafísica, en la que el Padre es lo Uno y el Hijo el universo de la pluralidad¹⁴. Así, Wachter utiliza la afinidad entre Platón y Spinoza, no para acusar retroactivamente a Platón de ateísmo –como parecía hacer Jacobi– ni para sembrar la duda en un público demasiado apresurado en su condena –como parecía hacer Bayle– sino para rescatar a Spinoza del abismo de la negación de Dios.

IV. Platón spinozista y Spinoza platónico

Ahora bien, si Jacobi retoma este tópico y cruza, una vez más, los caminos de Platón y Spinoza, avanza para señalar una coincidencia todavía más profunda. Según él, los caminos de Spinoza y Platón no solo se cruzan porque comparten su fundamento metafísico, sino que ambos son “espíritus profundos”. A diferencia del espíritu sagaz que anima muchas empresas filosóficas, el

¹⁴ Acerca de la manera en que el cristianismo toma la doctrina neoplatónica de lo Uno para identificarlo con la Trinidad y lo considera una unidad relacional, de modo que todo es concebido en esa Unidad absoluta, y el Alma del mundo es el principio que unifica y vivifica lo efectivamente viviente, véase la introducción de Claudia D’Amico (2008).

verdadero espíritu profundo, afirma Jacobi en su carta a Mendelssohn, “posee, al igual que la fuerza de gravedad sobre los cuerpos, una dirección común” (Jacobi, 2013: 130-131)¹⁵.

En otra carta, dirigida a M. Claudius el 30 de junio de 1783, pero redactada en la misma época, Jacobi explica mejor esta distinción:

La similitud interna de los pensamientos de aquellos seres humanos que buscan la verdad honestamente, que se preocupan por ella, es en realidad absolutamente sorprendente. Todas estas personas tienen un determinado espíritu profundo, que los transforma en pensadores profundos, y hace que encuentren más o menos lo mismo. El espíritu sagaz es algo totalmente distinto [...]. Pitágoras, Platón y Spinoza fueron personas muy diferentes a Aristóteles y Hobbes. En la medida en que somos sagaces, nos enfrentamos los unos a los otros casi permanentemente. El espíritu profundo, en cambio, fomenta el acuerdo. Los diferentes radios del mismo círculo jamás pueden obstaculizarse el camino unos a otros, ya sea que se los trace desde el centro a la circunferencia o desde la circunferencia al centro¹⁶.

Si pensamos a Spinoza y a Platón como caminos de nuestro mapa, en los términos de Jacobi habría que decir, en primer lugar, que sus caminos comparten un mismo origen, hunden sus raíces en una misma tradición, nacen en una misma región. Pero, además, según lo que acabamos de leer, sus caminos se dirigen al mismo sitio, intentan llegar al mismo lugar. Al igual que dos radios de un círculo, que recorren el espacio que va del centro a la circunferencia, las trayectorias recorridas por Platón y Spinoza no se cruzan, sino que tienen una misma dirección, ambos se dirigen hacia la misma circunferencia. En efecto, según Jacobi, a pesar de sus diferencias, a pesar de que cada uno realiza un recorrido diferente, ambos buscaron la verdad en el mismo lugar –el mismo lugar donde la busca el propio Jacobi.

¹⁵ El párrafo completo dice: “Pocos son los espíritus, usted lo sabe bien, que persiguen la verdad por una exigencia interior (*aus innerem Bedürfnis*). Pero a cada uno de ellos la verdad les ha revelado algo de su vida interior. De modo que, aun si estos poseen una parte muy pequeña de la verdad, es siempre provechoso escuchar lo que tienen para decir. Descubrí esta huella; la seguí entre los vivos y los muertos, y conforme pasaba el tiempo más hondo fue mi convencimiento de que el verdadero espíritu profundo posee, al igual que la fuerza de gravedad sobre los cuerpos, una dirección común. Pero dado que parte de diferentes puntos de la periferia, dicha dirección no puede producir líneas paralelas, sino líneas que se cruzan. Sucede diferente con el espíritu sagaz, que podría compararse con las cuerdas de los arcos del círculo, y que muchas veces es confundido con el espíritu profundo porque efectivamente es profundo en cuanto a la forma y las relaciones exteriores. En este caso, las líneas pueden cortarse unas a otras tanto como se quiera y en ocasiones son paralelas entre sí. Una cuerda puede pasar tan cerca del diámetro que uno podría considerar que se trata del diámetro mismo, pero esta no hace más que cortar una cantidad mayor de radios sin llegar a tocar sus puntos finales y, por lo tanto, sin dejar de ser una cuerda”.

¹⁶ “Die innerliche Aehnlichkeit der Gedanken aller Menschen, die mit Ernst die Wahrheit, die darum bekümmert sind, ist überhaupt ganz sonderbar. Alle diez Leute haben einen gewissen *Tiefsinn* –der sie tiefsinnig macht, und sie ungefähr dasselbe finden läßt. *Scharfsinn* ist etwas anders; er wird aber oft für tiefsinnig angesehen, weil er, so zu sagen, tiefsinnig über Form ist. Pythagoras, Plato und Spinoza waren ganz andere Leute, als Aristoteles und Hobbes. In so ferne wir scharfsinnig sind, liegen wir einander fast beständig in den Haaren; Tiefsinn aber macht verträglich. Die verschiedenen Radii desselben Cirkels können einander nie im Wege seyn, man mag sie aus dem Mittelpunkte nach der Circumferenz, oder aus der Circumferenz nach dem Mittelpunkte ziehen” (Jacobi, 1987: 164-165. La traducción es mía).

En efecto, su no filosofía conduce, según sus propias palabras, “[h]acia aquella luz de la que Spinoza dice que se ilumina a sí misma y a las tinieblas” (Jacobi, 2013: 147)¹⁷. Así, aunque no puede tolerar los resultados de su sistema, Jacobi confiesa que *ama a Spinoza*: “porque él, más que ningún otro filósofo, me ha conducido al total convencimiento de que ciertas cosas no se pueden explicar; ante ellas no se debe desviar la mirada, sino que hay que tomarlas tal como uno las encuentra” (Jacobi, 2013:147). Spinoza le enseñó que las verdades fundamentales no se pueden demostrar. Spinoza pone en evidencia que es imposible intentar justificar racionalmente la existencia de causas finales, de la libertad humana, de un Dios creador y bueno. Todo esto debe ser sencillamente aceptado, como una verdad que se ilumina a sí misma y no requiere de ningún otro criterio para afirmarse en la mente humana. Este es el papel que, según Jacobi, Spinoza le asigna a la intuición intelectual, lo más elevado del ser humano¹⁸.

Esta misma posición Jacobi la encuentra en Platón. La primera epístola que escribe a Mendelssohn, la que contiene la escandalosa noticia del spinozismo de Lessing, incluye como epígrafe un fragmento de la Carta II de Platón a Dionisio:

Circa omnium regem cuncta sunt: ipsius gratia omnia: ipse pulchrorum omnium causa: circa secundum, secunda: tertia circa tertium. Humanus animus affectat, qualia illa sint, intelligere, aspiciens in ea quæ sibi cognata sunt: quorum nihil sufficienter se habet. Sed in rege ipso, & in his quæ dixi, nihil est tale: Quod autem post hoc est, animus dicit. At enim qualis hæc tua interrogatio est, Dionysii & Doridis filii? & quam malorum omnium causa? Immo vero hujus stimulus quidam animo nostro inginitus. Quem nisi quis eruat, veritatem certe nunquam assequetur. (Jacobi, 1785: VIII. Traducción: Jacobi, 2013: 123)¹⁹.

Con el rey de todo se relaciona todo, y por él existe todo; él es la causa de todas las perfecciones. Con el segundo principio se relacionan los segundos elementos, y con el tercero, los terceros. Así pues, el alma humana se esfuerza en conocer qué tipo de realidades son estos principios, atendiendo a lo que le es afín, nada de lo cual le resulta suficiente. En efecto, por lo que se refiere al

¹⁷ Jacobi refiere al escolio de la proposición 43 de la Segunda Parte de la *Ética demostrada según el orden geométrico* de Spinoza.

¹⁸ “La intuición intelectual es, según Spinoza, la mejor parte de todas las naturalezas *finitas*, porque esta es la parte con la cual cada naturaleza finita logra elevarse por sobre su finitud. En cierto sentido podría decirse que Spinoza atribuyó a cada ser dos almas: una, que se relaciona únicamente con los seres particulares y actualmente existentes, y otra, que se relaciona con el todo. / A esta segunda alma le concede también inmortalidad. En cuanto a la sustancia única e infinita de Spinoza, para sí sola y separada de las cosas particulares, esta no posee ninguna existencia absoluta determinada. Si ella tuviera para su unidad, por así decirlo, una realidad propia, particular e individual, si tuviera personalidad y vida, entonces también en ella la intuición intelectual constituiría su mejor parte” (Jacobi, 2013: 141).

¹⁹ Jacobi cita la traducción al latín hecha por Marsilio Ficino (Ficino, 1556).

rey y los elementos que antes menté, no existe nada que les sea similar. En consecuencia, dice el alma: ‘Pero ¿qué tipo de cosas son...?’ Ésta es la indagación, oh hijo de Dionisio y Dóride, que es causa de todos los males, y más aún es causa de ello la angustia que con tal motivo se produce en el alma, que, a no ser que uno se libre de ella, no hay posibilidad de que alcance nunca realmente la verdad (Platón, 1993: 312d-313a).

Este pasaje remite al pilar de la crítica jacobiana a la ilustración y le viene, podríamos decir, como anillo al dedo: el ser humano se esfuerza por conocer la causa primera del universo atendiendo a lo que le es afín, es decir, mediante la clasificación y la comparación, que Jacobi identifica como las funciones principales de la razón especulativa. Sin embargo, dado que nada se compara ni se mide con el primer principio, la razón no logra acceder a él. La investigación que persigue la naturaleza de estos seres extramundanos, es decir, la investigación filosófica llevada a cabo por los ilustrados como Mendelssohn, que pretenden probar la existencia de Dios y conocer racionalmente sus atributos y designios, es, según Jacobi y para utilizar las palabras de Platón, la *causa de todos los males*.

Frente a esta situación insoportable, Jacobi admite, hacia el final del libro, que su atención se ha vuelto al ámbito de la fe. Y en este punto cita nuevamente a Platón, esta vez la Carta VII a los amigos de Dion. Lo cita, quizás con cierto grado de libertad literaria:

Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis exprimi potest, quemadmodum ceterae disciplinae: se ex diuturna circa id ipsum consuetudine, vitaeque ad ipsum conjunctione, súbito tándem quasi ab igne micante lume refulgens in anima se ipsum jam alit. (Jacobi, 1785: 109-110. Traducción: Jacobi, 2013: 179-180).

Acerca de la intelección de las cosas divinas diré que no se pueden precisar, como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente (Platón, 1993: 341c-d)²⁰.

Parece que la característica propia de los pensadores profundos –como Spinoza y Platón– remite a que ellos reconocen los límites de la razón en su afán de conocerlo todo y hacen lugar para una vía no racional para acceder a la verdad, una vía no intelectual que se asemeja a una experiencia inmediata e interior en la que la se revela a los hombres. Así, según Jacobi, tanto Spinoza como Platón han reconocido que la verdad es como la luz, que simplemente se presenta con una claridad tal que no requiere de ninguna otra confirmación. Ese es el destino unificado al que conducen sus caminos, aunque no lleguen a él. Y ese es el destino también del peregrinar de Jacobi.

²⁰ La cita latina que Jacobi introduce de Platón parece no coincidir exactamente con el original griego.

V. Algunas ideas a modo de conclusión (nuevamente, los *caminos cruzados*)

Para concluir, algunas reflexiones acerca de la fertilidad de la perspectiva de los caminos cruzados, que intenté desplegar en este escrito.

La manera habitual de hacer historia de la filosofía no permitiría jamás plantear la pregunta que encabeza este artículo bajo la forma de su título: “¿Era Platón un spinozista?” Es claro que no hay manera de que podamos hacernos realmente un interrogante tal, si es que somos mínimamente rigurosos y respetamos la línea de tiempo histórica. Sin embargo, espero haber logrado mostrar en este trabajo que el hecho mismo de plantear la pregunta y buscar la respuesta en Jacobi, Wachter y Bayle descubre en el contexto de la discusión conceptos y problemas inesperados. En efecto, vimos que Jacobi cruza los caminos de Spinoza y de Platón. Continuando el tópico inaugurado por Bayle, sostiene que ambos provienen de una misma tradición, muy antigua, que tiene el defecto de afirmar la existencia de un único ser (el alma del mundo), del cual todas las otras criaturas son partes, sin poder explicar la libertad y negando la existencia del Dios personal y extramundano. Sin embargo, Jacobi plantea que, a pesar de conducir a resultados inaceptables, tanto Platón como Spinoza fueron espíritus profundos que buscaron la verdad en un ámbito al que la razón no puede acceder. La crítica y el rechazo va acompañada de admiración y reconocimiento. Jacobi construye a Spinoza y a Platón como sus enemigos, pero también como sus antecesores porque ellos, como él, buscaron la verdad con honestidad y reconocieron los límites del saber teórico. Su estrategia es arriesgada, pero efectiva: Jacobi usa a Platón y usa a Spinoza, primero para criticar a la Ilustración, luego para fortalecer su propia propuesta. Transforma a sus enemigos en piezas útiles –quizás las más útiles– en su exhortación a abandonar la filosofía racionalista y animarse a dar el salto de fe que conduce a la no-filosofía.

Pero, además, adoptar la perspectiva de los *caminos cruzados*, y preguntar por el spinozismo de Platón para reconstruir este vínculo, revela aspectos a veces ocultos y casi siempre olvidados del proceso de la recepción. En primer lugar, me refiero al hecho de que una misma tesis –en este caso, que Platón fue un spinozista– puede tener un significado y un valor completamente distintos en diferentes autores, lo cual obedece en gran medida a la intención que cada uno abriga al afirmarla. Vimos que al afirmar la coincidencia del fundamento de la doctrina platónica y spinoziana, tanto Bayle como Wachter buscaban, aunque por vías conceptuales diferentes,

reivindicar a Spinoza. Jacobi, por el contrario, pretendía más bien acusar a Platón de los mismos pecados filosóficos que encontraba en Spinoza. En segundo lugar, un abordaje como este permite ver claramente el rol fundamental que tiene la construcción de un enemigo al momento de desarrollar y justificar una propuesta propia. Vimos que Spinoza y Platón son para Jacobi ejemplos de la filosofía que él quiere rechazar, son sus enemigos, y sin embargo son pensadores profundos, honestos, que reconocen el límite más allá del cual es imposible aventurarse. Así, los *camino cruzados* permiten poner en evidencia que todo sistema filosófico requiere como un elemento intrínseco a un adversario y que la manera en que ese adversario es construido habla elocuentemente del proyecto filosófico en general de quien lo anima –en el caso de Jacobi, tanto Platón como Spinoza son valorados ambigüamente, como enemigos que al mismo tiempo permiten descubrir o conducen a aceptar alguna verdad–.

No considerar a Spinoza y Platón como “fuentes” de Jacobi (como un conjunto de ideas y valores que existen allí, listos para ser incorporados o dejados de lado) sino como caminos en construcción y trayectos en devenir, permite deshacernos de algunas categorías y preguntas que, en vez de abrir, clausuran discusiones (como la cuestión de si Jacobi efectivamente leyó a Platón o si entendió *bien* a Spinoza). Nos permite acercarnos –en mi opinión– a una práctica de la historia de la filosofía más problemática y crítica, que tiene en consideración las transformaciones permanentes a las que está expuesto cada autor/sistema/idea.

Bibliografía

- Aguilar, C. y Kretschel, V. (Eds.) (2020). *Caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Hegel, Deleuze*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones
- B. d. S. (1677). *Opera posthuma, quorum series post praefationem exhibetur*. Amsterdam: Jan Rieuwertsz.
- Bahr, F. (2003). Introducción: Pierre Bayle y el *Dictionnaire Historique et Critique*. En Bayle, P. *Diccionario histórico y crítico. Primera antología*. Trad. y notas de F. Bahr. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- Bahr, F. (2005). ‘Spinoza’ en el *Dictionnaire* de Pierre Bayle. En AA. VV., *Spinoza. Primer coloquio*. Buenos Aires: Altamira.
- Bayle, P. (1982). *Œuvres diverses. Volumes supplémentaires I, 2 Choix d’articles tirés du Dictionnaire Historique et Critique*. Hildesheim/New York: Georg Olms.
- Bayle, P. (2003). *Diccionario histórico y crítico. Primera antología*. Trad. y notas de F. Bahr. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- D’Amico, C. (Ed.) (2008). *Todo y nada de todo. Selección de textos del Neoplatonismo latino medieval*. Buenos Aires: Winograd.

- Solé, M.J. (2024). ¿Era Platón un spinozista? Algunas ideas sobre la recepción de Platón en Alemania a finales del siglo XVIII. *Siglo Dieciocho*, 5, 97-111.
- Di Iorio, C., Sabater, N. y Scarfia, L. (Eds.) (2023). *Caminos Cruzados de la política: Spinoza, Fichte, Deleuze y la filosofía*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- Ficino, M. (1556). *Omnia divini Platonis opera tralatione Marsilii Ficini*. Venecia
- Gaudio, M., Solé, M. J. y Ferreyra, J. (Eds.) (2018). *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- Jacobi, F. H. (1785). *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Breslau: Gottlieb Löwe.
- Jacobi, F. H. (1812-1825). *Werke*. F. Köppen, F. Jacobi & F. V. Roth (eds.), 6 tomos. Leipzig: Gerhard Fleischer.
- Jacobi, F. H. (1998 ss.). *Werke. Gesamtausgabe*. 7 tomos. K. Hammacher y W. Jaeschke (eds.). Hamburgo: Meiner/Frommann-Holzboog.
- Jacobi, F. H. (1987). *Briefwechsel 1782-1784*. Reihe I. Band 3. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. P. Bachmaier, M. Brüggem, H. Gockel & R. Lauth (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Jacobi, F. H. (2013). *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*. En AA. VV., *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Selección, traducción y estudio preliminar de M. J. Solé. Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo.
- Mendelssohn, M. (1929 y ss.). *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*. A. Altmann (ed.). Berlín: Akademie-Verlag.
- Mendelssohn, M. (2013). *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios*. En AA. VV., *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Selección, traducción y estudio preliminar de M. J. Solé. Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo.
- Mendelssohn, M. (1785). *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. Berlín: Christian Friedrich Voss.
- Otto, R. (1994). *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*. Frankfurt del Meno: Peter Lang;
- Platón (1993). *Cartas*. J. B. Torres Guerra (trad.). Madrid: Akal.
- Schröder, W. (1987). *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*. Würzburg: Königshausen & Neumann;
- Solé, M. J. (2011). *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba: Editorial Brujas.
- Timm, H. (1974). *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. I. Die Spinozarenaisance*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann.
- Walther, M. (1985). Histoire des problèmes de la recherche. *Les Cahiers de Fontenay*, N° 36-38, *Spinoza entre lumière et romantisme*. París.

- Walther, M. (1995). *Machina civilis oder Von deutscher Freiheit*. En Cristofolini, P. (Ed.). *L'Hérésie Spinoziste. La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus 1670-1677, et la Réception immédiate du spinozisme*. Ámsterdam y Maarssen: Apa-Holland University Press.
- Wachter, G. (1699). *Der Spinozismus im Jüdentumboder, die von dem heütigen Jüdentumb, und dessen Gebeimen Kabbala Vergötterte Welt*. Amsterdam.
- Wachter, G. (1706). *Elucidarius Cabalisticus*. Roma o Halle.
- Winkle, S. (1988). *Die heimlichen Spinozisten in Altona und der Spinozastreit*. Hamburgo: Verein für Hamburgische Geschichte.

CV de la autora

María Jimena Solé (1978) es Investigadora Adjunta del CONICET y Jefa de Trabajos Prácticos (regular) en la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Coordina desde 2008 el Grupo de investigación sobre Spinoza y el spinozismo y desde 2010 el Grupo de investigación sobre idealismo (ambos radicados en el Instituto de Filosofía, FFyL, UBA). Es parte del grupo fundador de *Ideas, revistas de filosofía moderna y contemporánea* (www.revistaideas.com.ar). Dirige las colecciones *Derivas Spinozistas* y *Traducciones primeras* de RAGIF Ediciones. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas, traducciones y libros. Entre ellos, se destacan: *Spinoza en Alemania (1670-1789)*. *Historia de la santificación de un filósofo maldito* (2011. Córdoba: Brujas); *El ocaso de la Ilustración. La Polémica del Spinozismo* (2013. Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes) y *¿Qué es ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII* (2018: Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes).

*Siglo
Dieciocho* 

JACOBI Y SU LECTURA DE PLATÓN EN LAS CARTAS A ERHARD Y A SCHLOSSER^{1*}

JACOBI AND HIS READING OF PLATO
IN THE LETTERS TO ERHARD AND SCHLOSSER

Ricardo Cattaneo

Universidad Nacional de Entre Ríos – Universidad Nacional del Litoral
ORCID 0009-0009-3010-6651
cattaneoricardo@gmail.com

Emanuel Riffel

Universidad Autónoma de Entre Ríos
emanuelriffel@gmail.com

Resumen

El presente artículo tiene por objeto la exposición de la doctrina de Platón que Friedrich Heinrich Jacobi realiza en particular hacia fines del siglo XVIII. Entre la diversidad de trabajos redactados por el “polemista de Pempelfort”, nos proponemos revisar dos escritos que pertenecen a su intercambio epistolar: la pieza ficcional titulada “A Erhard O.” incorporada a los *Papeles de Allwill* en 1792 y la carta titulada “A Schlosser sobre su *Continuación del Banquete platónico*” redactada en 1796. El fin que perseguimos es comprender tanto su singular recepción de las ideas del filósofo ateniense como su intento de diferenciación con respecto al platonismo que se hallaba en boga por entonces. En primer lugar, nos ocuparemos de rastrear las razones que parecen haber llevado a Jacobi a interesarse por la doctrina de Platón a partir de un análisis y comentario de la carta a Erhard, sobre el trasfondo de su confrontación con la filosofía kantiana. En segundo lugar, consideramos pertinente prestar especial atención a las referencias que el polemista de Pempelfort hace a los escritos del ateniense en su carta a Schlosser, a la vez que toma cierta distancia del platonismo entusiasta de su corresponsal. En ambas cartas se pone de manifiesto la relevancia de la doctrina de Platón, del diálogo *Filebo* en particular, para los renovados intentos de Jacobi por dejar sentada su posición filosófica.

Palabras clave: Jacobi, Platón, platonismo, Erhard, Schlosser.

Abstract

The purpose of this article is the exposition of Plato's doctrine that Friedrich Heinrich Jacobi carried out towards the end of the 18th century in particular. Among the diversity of works written by the “Pempelfort polemicist”, we propose to review two writings that belong to his epistolary exchange: the fictional piece entitled “To Erhard O.” incorporated into the Allwill Papers in 1792 and the letter entitled “To Schlosser on his *Continuation of the Platonic Symposium*” written in 1796. The goal we pursue is to understand both his unique reception of the Athenian philosopher's ideas and his attempt to differentiate himself from the Platonism that was in vogue at that time. Firstly, we will trace the reasons that seem to have led Jacobi to become interested in Plato's doctrine based on an analysis and commentary on the letter to Erhard, based on the background of his confrontation with Kantian philosophy. Secondly, we consider it pertinent to pay special attention to the references that Pempelfort's polemicist makes to the Athenian's writings in his letter to Schlosser while taking some distance from the enthusiastic Platonism of his correspondent. Both letters reveal the relevance of Plato's doctrine, of the Philebus dialogue in particular, for Jacobi's renewed attempts to establish his philosophical position.

Keywords: Jacobi, Plato, Platonism, Erhard, Schlosser.

^{1*} Recibido el 18/03/2024. Aprobado el 17/05/2024. Publicado el 30/07/2024.

I. Introducción

El presente artículo tiene por objeto la exposición de la doctrina de Platón que Friedrich Heinrich Jacobi realiza en particular hacia fines del siglo XVIII. Entre la diversidad de trabajos redactados por el “polemista de Pempelfort”, nos proponemos revisar dos escritos que pertenecen a su intercambio epistolar y que aparecen publicados en la más reciente edición de sus obras completas. El fin que perseguimos es comprender tanto su singular recepción de las ideas del filósofo ateniense como su intento de diferenciación con respecto al platonismo que se hallaba en boga por entonces. A tal efecto, prestaremos especial atención a los dos textos siguientes: la carta titulada “A Erhard O.” redacta en 1791 y la carta titulada “A Schlosser sobre su *Continuación del Banquete platónico*” redactada en 1796.

Se trata de dos escritos relativamente breves en los que su autor retoma en algunos tramos temas tratados en obras importantes de la década anterior, como *Cartas sobre la doctrina de Spinoza a Mendelssohn* (1ra. edición 1785; 2da. edición 1789) o *David Hume o sobre la creencia, o Idealismo y realismo* (1787). Por tanto, cabe tener presente ese trasfondo en el que Jacobi, desde cierto amateurismo nutrido por su avidez de estar al día de los desarrollos filosóficos, despliega una notable habilidad para debatir con Moses Mendelssohn -el líder de la *Aufklärung* berlinesa-, a la vez que intenta entablar una discusión sobre la “nueva filosofía” con su máximo representante, Immanuel Kant. Pues, en esa abierta polémica con otros pensadores se irá tramando paulatinamente la posición adoptada por Jacobi. Una posición que no es fácil de determinar dado que no contamos con una exposición sistemática del mismo autor que reúna todas sus ideas filosóficas, por lo cual resulta un desafío cada nuevo intento de buscar cierta coherencia en “un pensamiento tan difuso” (Brunel, 2014: 28).

Ahora, no es nuestro interés volver a examinar aquí esos álgidos debates, muchos de los cuales ya han sido revisados en importantes trabajos desde mediados del siglo XX. Sobre la base de esos estudios realizados en torno al pensamiento de Jacobi y, fundamentalmente, a partir de la revisión de la edición crítica de sus obras nos hemos propuesto examinar lo expresado en esas cartas “A Erhard O.” y “A Schlosser”. Consideramos que la lectura de las mismas puede ser de

interés porque su autor no solo parece tomar de los textos de Platón todo aquello que puede serle útil para sus confrontaciones inagotables. El polemista de Pempelfort muestra tener, además, cierta familiaridad con un buen número de obras del ateniense -dado que hace referencias explícitas a tales textos-, lo cual permite confrontar su interpretación al respecto con otras versiones del platonismo que se hallaban en curso por aquel entonces. Todo lo cual nos ha llevado a preguntarnos por las ediciones y traducciones de las obras de Platón que, tanto Jacobi como sus contemporáneos, pudieron haber tenido a su alcance hacia fines del siglo XVIII.

Al respecto, es preciso señalar que el resurgimiento del interés por Platón comenzó durante el último tercio de ese siglo en Alemania, promovido en buena medida por la reimpresión de ediciones latinas y nuevas ediciones de sus obras desde 1770. Entre ellas, se destaca la de Johann Friedrich Fischer, quien publicó una reimpresión de la edición de Henri Estienne (de 1578) y de Janus Cornarius (de 1561), más una edición de los diálogos de Platón -más precisamente, del *Filebo* y del *Banquete*- en 1776, con abundantes comentarios, variantes de lecturas y notas críticas conforme a nuevos criterios de lectura. Sus decisiones filológicas pueden ser consideradas como deficientes a la luz de los trabajos emprendidos por L. F. Heindorf, G.A.F. Ast, A. I. Bekker o J. G. Stallbaum ya a comienzos del siglo XIX (Ausland, 2019: 687). No obstante, es preciso tenerlas presente para evitar reproducir textos que han sido modificados en el Renacimiento, conforme a interpretaciones erradas de ciertas figuras retóricas (Cordero, 2013).

Otra edición que resulta de interés tener en cuenta es la del teólogo alemán Johann Friedrich Kleuker, quien publicó su traducción de los memorables diálogos en seis volúmenes bajo el título *Werke des Plato* entre 1778 y 1796. Por esos mismos años, la “Sociedad de Estudios de Zweibrücken” emprendió la publicación de la primera edición completa de las obras de Platón (según la versión bilingüe de Stephanus/Ficino de 1602, conocida como “Bipontina”) entre 1781-1786, poco antes del éxito alcanzado por Friedrich Schleiermacher con su traducción de los diálogos de Platón (*Platons Werke*), publicados a partir de 1804 y hasta 1809. Luego de tal suceso, el interés por las obras de Platón no ha dejado de incrementarse a lo largo del siglo XIX hasta nuestros días (Ausland, 2019: 692).

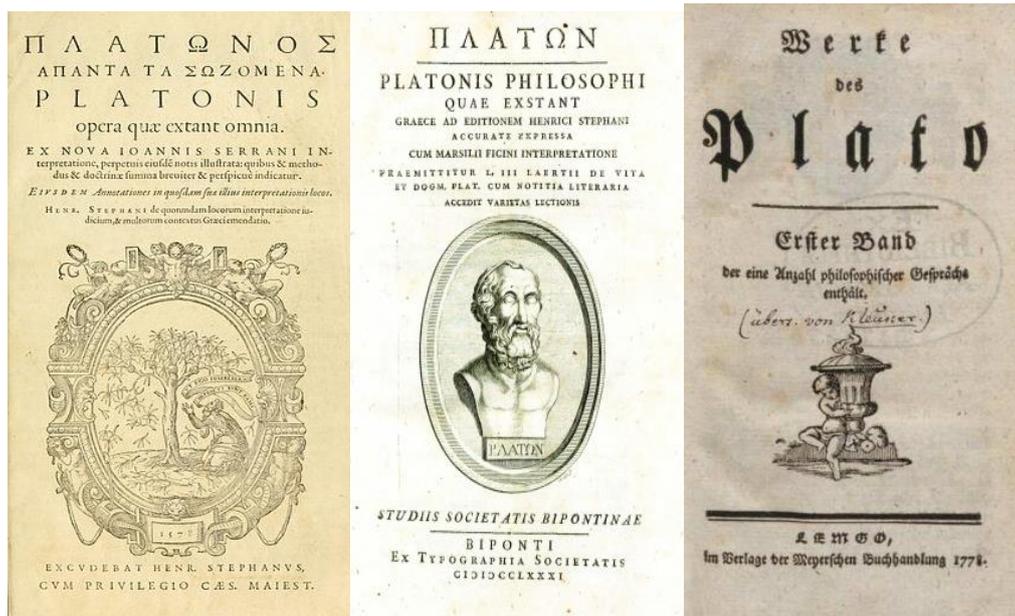


Fig.1. Portada de distintas ediciones de las obras de Platón.

Ahora, si prestamos atención al hecho de que uno de los corresponsales de Jacobi, nos referimos a J. G. Schlosser, fuera a su vez el blanco de la crítica contemporánea de Kant (en su ensayo “Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía” de 1796), entonces se nos plantean las siguientes preguntas que abren nuestro campo de indagación: ¿de qué manera se han figurado unos y otros la doctrina de Platón, según aparece expresado en esas dos cartas de Jacobi y en ese contexto de discusión finisecular? ¿A qué pudo deberse ese renovado interés por tal “Platón”, esto es, por la doctrina del ateniense tal como fuera conocida, imaginada o recreada en aquel entonces? ¿Qué relaciones de semejanza o diferencia pueden trazarse entre la recepción de tal doctrina por parte de Jacobi y el modo como Schlosser adhiere a cierta concepción platónica en curso a fines del siglo XVIII?

A modo hipotético, consideramos que las posiciones adoptadas por Jacobi, Kant y Schlosser se yerguen sobre la base de un problema subyacente en el que se entrelazan aspectos teóricos y prácticos. Por un lado, se manifiesta como la necesidad de precisar el alcance de nuestras facultades humanas -sensibilidad, entendimiento, razón, etc.- con respecto al ámbito de lo suprasensible, es decir, de aquello que no se identifica con lo fenoménico y puede ser concebido como un más allá inefable, como condición de posibilidad de la experiencia o como causa eficiente de lo existente. Desde ese enfoque del asunto parece persistir la cuestión teórica de la determinación de la naturaleza misma de lo eidético. Por otro lado, se manifiesta como la necesidad de orientar toda acción -moral, jurídica, política, religiosa, etc.- donde se ponga en

juego la posibilidad cierta o incierta de actuar conforme al bien concebido como algo inteligible (la idea de Bien). Desde este otro enfoque del asunto sobresale la cuestión de carácter práctico sobre el modo como tal principio rector parece permitir, condicionar o causar incluso el ordenamiento de lo dado y de lo hecho en el mundo sensible. Consideramos, además, que ambos aspectos se hallan ligados a los diversos modos de legitimación del quehacer filosófico, en tanto espacio que permite la exploración y la reflexión crítica en torno a dicho problema.

En resumidas cuentas, la doctrina de Platón aparece en ese contexto problemático de fin de siglo al menos en dos sentidos: a) como una fuente que provee diversos elementos, los cuales pueden servir para confirmar de alguna manera cada posicionamiento frente a dichas cuestiones; b) como un recurso para plantear objeciones a los adversarios, debido a las dificultades que conlleva la argumentación a favor de la propia posición.

En este artículo ofrecemos algunos elementos para responder a las preguntas formuladas más arriba, trayendo a colación una serie de textos, comentarios y discusiones con el fin de comprender el sentido de lo expresado por Jacobi en su carta “A Erhard O.” y “A Schlosser”. En primer lugar, a partir de un análisis de la primera carta, nos ocuparemos de rastrear las razones que parecen haber llevado a Jacobi a interesarse por la doctrina de Platón sobre el trasfondo de su confrontación con la filosofía kantiana. En segundo lugar, consideramos pertinente prestar especial atención a las referencias que el polemista de Pempelfort hace a los escritos del ateniense en su carta a Schlosser, a la vez que toma cierta distancia del platonismo entusiasta de su corresponsal. En ambas cartas se pone de manifiesto, creemos, la relevancia de la doctrina de Platón para Jacobi, en sus renovados intentos por sentar una apropiada posición filosófica entre sus contemporáneos.

II. Jacobi y su carta «A Erhard».

Respecto de la carta titulada “A Erhard O.” fechada el 28 de enero de 1791, cabe señalar que se trata de una pieza ficcional que Jacobi elabora como un opúsculo para la revista *Neues Deutsches Museum*. Al discontinuarse esta publicación en el mes de junio de 1791, Jacobi vio frustrado su proyecto inicial y decidió incorporarlo en la edición de *Los papeles de Allwill* de 1792 (Götz, 2016: 304-305). En el prefacio a dicha obra literaria describe su escrito como un agregado a la colección de cartas (de allí su nombre: *Allwills Briefsammlung*) cuyo contenido es de carácter filosófico (JWA 6,1: 92), tal como el mismo autor dice en una carta que dirige a Lavater en marzo de 1791:

Actualmente estoy escribiendo un par de hojas contra la *filosofía del momento* en el sentido más amplio, bajo el título "Para Erhard O., prácticamente, como si fuese de los papeles de Allwill". Al finalizar, te las enviaré. Recientemente algo ya dejé establecido. Se refería a la "manera de ser gobernado únicamente por la razón". Pero, ¡Dios mío! ¿Qué consejo debería darse al siglo dieciocho? ¿Dónde se puede buscar ayuda? (JBW, II.9: 20).

Es probable que las menciones que se hacen a la "filosofía del momento" y al "modo de ser gobernados por la razón" en la cita anterior refieran a la *Crítica de la razón pura* de Kant y a la Revolución Francesa (Crowe, 2021: 158-160). Dejando de lado ahora el tema del segundo acontecimiento, recordemos que Jacobi se ocupó de discutir sobre la nueva filosofía representada por el filósofo de Königsberg desde mediados de 1780 y que llegó a caracterizarla, incluso, como un "abuso de la especulación" en su carta a Humboldt de septiembre de 1790 (JWA 2,2: 459). Tres aspectos centrales hacen a dicha caracterización y constituyen, a nuestro criterio, el trasfondo de la redacción de su carta a Erhard, que reconstruimos a grandes rasgos sobre la base de lo expuesto en la obra *David Hume* (1787) de Jacobi. Primero, se trata de una concepción de la razón acotada al carácter meramente espontáneo de su propia función, lo cual implica que la realidad sea reducida a un ordenamiento formal proyectado (JWA 2,1: 89). Segundo, en dicha filosofía se apela a una síntesis a priori por la que se pretende llegar a una concepción integrada de la experiencia –como un agregado de representaciones– mediante la actividad vinculante de la conciencia, más allá de la cual no cabe afirmar ni negar nada con pretensión de conocimiento. (JWA 2,1: 108 y 136). Tercero, las ideas o principios pensados en términos regulativos, a los cuales se aspira como un fundamento incondicionado para el sistema de la razón pura, no son otra cosa que parches (*Lückenbüisser*) de dicho sistema (JWA 2,1: 155).

Decimos trasfondo porque esas consideraciones críticas no son expuestas explícitamente en la carta a Erhard, sino que Jacobi parece apelar a ellas en diversos tramos de su escrito para retomar su polémica con la filosofía de Kant y dejar sentada su propia posición filosófica. En tal sentido, creemos que ellas expresan la resistencia del pensador de Pempelfort a considerar que una experiencia significativa de lo real (donde la propia existencia busca entenderse a partir del vínculo con lo divino y con la naturaleza) pueda ser supeditada a la determinación que la razón proyecta mediante sus representaciones. En contraposición, Jacobi opta por una idea de razón que concibe como *huella* o *reflejo* de un orden que trasciende toda instancia reflexiva y que se halla garantizado por la conexión con un Dios vivo (JWA 5,1: 114. Cf. Timm, 1974: 462). Frente a ello, el formalismo kantiano es visto como una concepción filosófica que produce la escisión de

ese sentido vinculante con lo real, debido a su pretensión de construir un edificio conceptual a priori que conlleva una falta de anclaje con ese orden trascendente. Ahora bien, ¿cómo se articula la doctrina de Platón en esa crítica que Jacobi despliega contra la filosofía de Kant? ¿De qué manera o en qué medida Jacobi se apropia e interpreta algunas ideas del ateniense para ese fin?

Jacobi recurre a los textos del ateniense para confrontar ese nihilismo de la pura abstracción que disuelve la singularidad o consistencia ontológica de los seres finitos en meras representaciones (Brunel, 2017: 53; 2022: 187). Frente al formalismo trascendental kantiano, que concibe a Dios como idea regulativa de un sistema teórico o, luego, como un postulado de la razón práctica, el teísmo jacobiano abreva en la doctrina de Platón para caracterizar lo divino como un principio de positividad de los seres finitos, como la Idea determinante del orden natural. Ello se pone de manifiesto ya desde el comienzo de su carta “A Erhard O.”, cuando busca dejar en claro su posición al respecto e inscribe su escrito bajo el pasaje 28e-29a del diálogo *Filebo* de Platón que Jacobi transcribe como epígrafe. En ese pasaje, recordemos, Sócrates y Protarco acuerdan en que es un intelecto superior y una sabiduría admirable aquello que ordena el cosmos –por contraposición a quienes sostenían en cambio que ello se debía al azar y lo irracional– (Boeri, 2012: 225-226). Sin entrar a examinar en detalle el texto de Platón, cabe señalar que lo afirmado en ese pasaje es interpretado por Jacobi desde su peculiar horizonte de significación, como enseguida vamos a poner de manifiesto.

Volviendo a dicha carta, Jacobi advierte que si se clausura el acceso de la razón cognoscente a lo suprasensible –tal y como resulta, a su juicio, del criticismo kantiano– lo que queda es una vía que conduce al vacío (Brunel, 2008: 586). En efecto, con ello no solo se elimina el estatuto que, según el polemista de Pempelfort, debería tener lo inteligible como principio determinante de lo sensible, sino que la configuración ontológica positiva de los entes corre la misma suerte. En ambos casos prevalece la mediación reflexiva de la razón, según la cual “la experiencia individual flota en el aire –como una serie de casos individuales indefinidos (y, por lo tanto, en última instancia, ilusorios) –.” (Di Giovanni, 2004: 94). La singularidad de cada ser deviene así una nada al desintegrarse en esa abstracción por vía de conceptos resultantes de la facultad racional, cuyo impulso identificador iguala todo aquello que constituye lo real en tanto objeto (Timm, 1974: 172). Como sugiere Brunel, esa falta de anclaje ontológico de lo finito puede pensarse en términos platónicos como una consecuencia de la sustracción del modelo (la Idea) en su función arquetípica (2017: 54-55).

Cabe señalar que la interpretación de la filosofía kantiana no se circunscribe solamente a un planteo gnoseológico o metafísico, sino que se juega además en un plano existencial para Jacobi. Pues la abstracción en la que incurre el idealismo formal de la razón borra la posibilidad de una expresión singularizada de la existencia, que se encuentre articulada a su vez con su origen

Cattaneo, R. y Riffel, E. (2024). Jacobi y su lectura de Platón en las cartas a Erhard y a Schlosser. *Siglo Dieciocho*, 5, 113-138.

trascendente. De allí que Jacobi se proponga contraponer a toda mediación intelectual, la continuidad entre el “sentimiento de verdad, conciencia y vida” como le llama en su obra *David Hume* (JWA 2,1: 70):

¡Escúchame Erhard! Lo digo contigo: «Mente alegre y siempre buen humor, si el hombre puede darse esto, entonces se está dando lo más elevado». –En la alegría se manifiesta la verdad, en la alegría se manifiesta la vida. Su significado serio y grande, oculto en ella, en el impulso que al principio no se conoce a sí mismo ni a su objeto, resuena en nuestro pecho por medio de ella como una palabra viva, impregna cada naturaleza activa que se realiza y se perfecciona a sí misma: un eureka, cuyo testimonio es: ¡Como vivo, así soy! (JWA 6,1: 222).

En efecto, el polemista entiende que la experiencia de infinitud o el vacío de una subjetividad trascendental desanclan la experiencia de una singularidad situada. En contraposición a la concepción kantiana de razón, que en su universalismo deja de lado toda consideración sobre el valor individual de una persona concreta, como parece denunciar Jacobi, este comerciante burgués y filósofo amateur expresa lo siguiente:

Y, por cierto, en el sentido más estricto, esta razón es únicamente... ἴεν και παν! - Lamentablemente para la perspectiva humana también: ἰούθεν και παντα! (...) [Así como] el espacio infinito puede determinar muy poco la naturaleza especial de cualquiera de los cuerpos, así de poco puede la razón pura de los hombres –con su buena voluntad por doquier– constituir el fundamento de una vida especial y diferente, y otorgar a la persona real su singular valor individual. Porque la razón es en todos los hombres una y la misma (...) (JWA 6,1: 228).

Por nuestra parte, consideramos que “Erhard O.” representa justamente esa falta de anclaje con el orden de lo real, que se traduce en un personaje de actitud más bien indiferente frente al posicionamiento jacobiano como vocación de verdad (Crowe, 2021: 161). Vocación cuya constatación se da en la existencia misma, que opera como evidencia de la eficacia de lo suprasensible en el ámbito de lo sensible:

¿Eres feliz, Erhard? ¿Tú, el amante de lo fugaz, de lo deforme, de lo muerto?

Te burlas de mis esperanzas, de mis luchas por una firme convicción, a la que llamo de antemano verdad y conocimiento. A una búsqueda de este tipo llamas búsqueda de tesoros. Preguntas y vuelves a preguntar, para que yo no deje de preguntarme a mí mismo: ¿Qué es la verdad? - ¡Y te sientes tan bien con esta pregunta! Tan dulcemente descansas en el seno de tu divinidad, ese monstruo eternamente devorador y rumiante que se le apareció a Werther, como antiguamente a Bruto su genio maligno. «¡Me volverás a ver en Filipo!» Y en Filipo el héroe entregó su espíritu con las palabras: «¡Virtud, eres solo un nombre vacío!» (JWA 6,1: 223).

En contraposición a esa especie de indiferentismo representado por el personaje Erhard, Jacobi apela a un sentido existencial cuyo fundamento se constituye por la referencia a un origen, a un modelo arquetípico que determina el vínculo entre el Creador y lo creado. Así, su lectura del *Filebo* de Platón viene a confirmar la lucha del polemista de Pempelfort contra toda concepción mecanicista, que en su concatenación de causas y efectos multiplicada al infinito deja toda realidad indeterminada, como una pura nada. Desde esta perspectiva, Jacobi entiende que la vida se desrealiza al clausurar el vínculo del Creador trascendente con lo creado, en general, y con su yo –no reconocido–, en particular. Por eso es que piensa lo divino, en ese marco, como “estructura original” (Schick, 2006: 221), es decir, como principio ontológico que determina toda realidad, según lo declara Jacobi, buscando apoyarse en su lectura de *Filebo* 26e y 28d-30e:

Platón se expresa de manera singular sobre este tema. Osadamente otorga al infinito el lugar más bajo en la línea de las cosas, [y] en el rango más elevado pone a la medida que reúne lo finito con lo infinito, y saca a la luz, primero, las cosas reales. Presupone un Dios que es un espíritu, un ser personal sensato que mediante la perfección de su voluntad es el creador de todas las cosas (JWA 6,1: 237).

En su “Carta a Erhard”, Jacobi introduce a continuación una extensa nota al pie siguiendo los pasajes *Filebo* 24a-25a y 66a-c, en los que presenta una jerarquía ontológica que va de Dios a lo infinito. De modo tal que lo primero en la serie es lo eterno, lo único, lo verdadero y la medida, es decir, lo determinante increado que configura todo lo demás, incluyendo aquello que se ubica en el otro extremo: lo infinito (JWA 6,1: 237-238). Desde esta caracterización, Jacobi no solo justifica un dualismo por el que intenta devolver su carácter creador a lo suprasensible, sino que, además, repone simultáneamente su objeción al criticismo kantiano. Siguiendo la sugerencia de Brunel, la contraposición de Jacobi con respecto al criticismo podría deberse a que éste ha borrado el carácter determinante de lo eidético arquetípico y lo ha dejado subsumido en una indeterminación, entendida como una mera función regulativa (Brunel, 2008: 581). Al mismo tiempo, los intentos de la doctrina kantiana por llegar a dar cuenta de una integración de la

experiencia también se constituyen en una expresión genuina del sistema de la razón que, desde la perspectiva jacobiana, nunca llega a realizar:

La eternidad no puede ser producida, representada o realizada a través del tiempo. Como tampoco puede ser algo transitorio el alma de la naturaleza, lo vivo solo una modificación de lo no-vivo, la existencia racional solo una casualidad de restricciones, una forma vacía y una vana apariencia. Por eso, – creé –decide mi entendimiento– en un [ser] eterno, que no es un mero infinito de apariencias, un tapagujeros de una imaginación carente de potencia, sino que de hecho es lo primero y el comienzo. –Creé en algo que vive por sí mismo, que es el bien y la verdad misma –en un Dios todopoderoso que es espíritu, en el Tu creador (JWA, 6,1: 239).

En esa suerte de diálogo interior de Jacobi con su razón, ésta le ordena creer en ese Tu creador del cual depende su yo personal creado. Así lee el formalismo kantiano el polemista de Pempelfort, como un modelo de razón carente de eficacia integradora y de intencionalidad. A ello busca contraponerle un modelo vivo de racionalidad recurriendo a la fuente prístina platónica, donde la vida se sustenta desde una organicidad configurada por lo inteligible. Interesante resulta entonces lo que llega a proponer luego siguiendo con su lectura del *Filebo*, a saber, que lo racional está anclado en la vida sensible,² inscripto desde el impulso y desde la conexión de los seres, como expresión que posibilita la autoconservación y el despliegue vital hacia un orden que lo trasciende. Veamos como lo expresa Jacobi en esa carta:

(...) porque una existencia finita, inconexa, no vinculada consigo misma (interior y exteriormente) es un absurdo (...) Pero, ¿puede la nada tener o

² Sobre la peculiar noción de sensibilidad que aparece allí, Schick ha considerado que en Jacobi se da una concepción dualista en términos antropológicos, una síntesis de cuerpo y espíritu, un vínculo entre lo mortal y lo inmortal, entre lo sensual y lo espiritual (2006: 121, 128). Lo espiritual, en efecto, coexiste en lo sensible de la naturaleza humana de modo potencial, lo que supone un desarrollo ulterior, es decir, por medio del cual el ser humano trasciende la fugacidad y la pasividad de la pulsión animal inicial, orientándose más allá de dichos límites mediante un acto de determinación libre (2006: 120, 122, 132, 135, 139). En este sentido, el carácter pulsional de lo espiritual también supone la existencia de una necesidad, cuya satisfacción o realización depende de un objeto que la trasciende, y al que tiende o se dirige (2006: 127). En efecto, el impulso espiritual tiene por objeto la aspiración y determinación hacia una vida virtuosa, y su tendencia requiere de un esfuerzo por llegar a ella (2006: 135). Villacañas, en esta misma dirección, advierte que la antropología jacobiana plantea que la dimensión pasional del ser humano guarda ese mismo carácter autotranscendente. Esto significa que, si bien la pulsión parte del ámbito sensible, su objeto de realización final se encuentra ya no en el ámbito natural, sino en un Tú divino (1989: 56-58). En su ensayo sobre el pensamiento de Jacobi ha caracterizado esta aspiración pulsional como fundante, siendo “la instancia que dota de auténtica sustancialidad a la existencia humana, en tanto que garantiza todo el proceso mediante esa mezcla de insatisfacción y de anhelo” (1989: 59).

asumir una forma también y, por medio de eso, ser o llegar a ser algo? ¿Es posible pensar una forma, que fuera una forma pura [no más que forma]; una eficacia, cuya única intención fuera pura, es decir, vacía, sin un *de alguien*, ni *hacia algo*?

Ningún impulso, por mucho que se lo considere en sí mismo quiere solamente su propia eficacia libre. Su naturaleza es relación (...). El impulso de la naturaleza racional a lo Verdadero y Bueno en sí mismo está dirigido hacia una existencia en sí, hacia una vida perfecta, hacia una vida en sí misma (...).

Porque, ¿dónde está la existencia y la vida en sí misma? ¿Dónde está la libertad? ¡Verdaderamente, solo más allá de la naturaleza! ¡Porque evidentemente al interior de la naturaleza todo es infinitamente más en el otro que en sí mismo y la libertad solo está en la muerte! (JWA, 6,1: 231).

Desde ese despliegue vital, el impulso de la naturaleza racional se presenta como el puente que ninguna filosofía, entendida como un saber que solo se basa en conceptos, puede erigir. De modo tal que lo pulsional de la existencia adquiere un carácter especial o se reconfigura como sentimiento, es decir, como aspiración o anhelo de lo inteligible (Schick, 2006: 126). Así lo inteligible no supone para Jacobi una experiencia desanclada de la sensibilidad al modo de una intuición directa, sino que toma en consideración esta dimensión entrelazada con lo sensible. El carácter situado de lo anímico en la sensibilidad denota –como hemos mencionado– esa doble implicancia de la tendencia espiritual que emerge de la sensibilidad y se proyecta como impulso puro hacia lo suprasensible:

Luz y sombra nos rodean. Ni siquiera reconocemos la naturaleza de nuestra propia existencia. Todo lo imprimimos con nuestra imagen, y esa imagen es una forma cambiante. Aquel yo con el que nos nombramos, una criatura ambigua de todo y de nada: la propia alma solo apariencia, pero una apariencia que se acerca a la esencia. La autoactividad y la vida se manifiestan de inmediato en ella. Por lo tanto, el puro sentimiento del alma es para nosotros substancia –arquetipo, del ser de todo–, la pura aspiración del alma es la fuerza formadora de todo; el puro impulso del alma es el corazón de la naturaleza. Así un espíritu vivo que ve, ordena y determina, colma el infinito (JWA 6,1: 223-224).

Cabe considerar que Jacobi pone de relieve el carácter enigmático por el que lo inteligible expresa su propósito en la naturaleza, considerando al mismo tiempo los límites que presenta el conocimiento intelectual en su pretensión de comprender acabadamente esta vinculación entre lo inteligible y lo sensible. De modo tal que dicha condición enigmática de lo suprasensible en su manifestación es caracterizada como un “¡Don de la profecía!” (JWA 6,1: 233-234). A partir de allí, Jacobi abre una extensa nota a pie de página. Nota en la que equipara inicialmente su noción de dicho don con la de *reminiscencia* platónica (*Wiedererinnerung*), desarrollando a

continuación la vivencia del hambriento tal como la presenta Platón en su diálogo *Filebo* (34d-35d).³ Lo interesante de esta nueva, aunque recurrente, apelación al *Filebo* reside en que Jacobi se vale también de una experiencia fisiológica para caracterizar el modo en que se articulan las dos dimensiones –sensible y suprasensible– en el ser humano a partir del deseo como instancia de enlace (JWA 6,1: 234-235). De modo tal que el deseo articula la sensibilidad con una experiencia anímica basada en el recuerdo de satisfacción o plenitud. En esta dirección, tal como lo considera Schick, la sensibilidad es la condición hacia un conocimiento más elevado, pues tal impulso apunta hacia una dimensión que la trasciende (2006: 140-141). Y ese sentimiento, en tanto anhelo de lo inteligible, se traduce en un tono vital que denota otra experiencia. Una experiencia de lo inteligible, donde la vinculación del ser humano con la naturaleza y con su propio ser es manifestación de un orden divino preexistente que la razón puede reconocer, pero no crear. Por eso, el posicionamiento de Jacobi se conjuga con el no-saber socrático (JWA 6,1: 236), dado que se enfatiza la dimensión receptiva de la razón en su capacidad de captar lo inteligible como huella en lo sensible:

El ser humano es algo valioso para sí mismo y para los demás solamente en cuanto tiene la capacidad de vislumbrar y crear. Reside en la naturaleza del ser finito, mediado, es decir, del ser que reconoce a través de los sentidos, que la verdad, que su propia existencia y la vida no se le pueden ni ocultar ni revelar por completo. Simpatía con lo invisible real, vivo y verdadero es creencia. Cuanto más sentido muestre alguien por lo invisible en la naturaleza y en el ser humano, cuanto más eficaz y activo se muestra desde lo invisible dentro de sí mismo, tanto más debemos respetarlo como el ser más excelente, y lo respetamos en general (JWA 6,1: 236).

³ En dicha nota al pie, Jacobi expresa: “Platón lo denomina, de un modo más místico, reminiscencia. El hambriento, señala Platón, siente como tal en la medida que aspira a la saciedad, el estado opuesto, en el que realmente se encuentra. El famélico puede sentir por sí mismo solamente dolor, solo [por] la descomposición presente de su cuerpo; no puede sentir lo que le podría restablecer, ningún anhelo de comida, si no hubiera precedido la experiencia que aquel dolor se mitigaba con comida. Pero el deseo presente, busca y encuentra su objeto, primero, antes de toda experiencia; él se da cuenta de lo que ahora no se encuentra en absoluto en el sujeto de su percepción. De modo que el deseo va más allá de lo que alcanza la sensación, él ve lo que puede generar la sensación opuesta y salvar al ser [criatura] amenazado de ruina” (JWA 6,1: 234-235).

III. Jacobi y su carta «A Schlosser».

En la carta que Jacobi dirige a su amigo Schlosser el 25 de abril de 1796 también pueden encontrarse, como anticipamos, varias referencias a las obras de Platón. De allí nuestro interés en identificar la lectura que hace Jacobi de esas fuentes y vislumbrar sus diferencias con la perspectiva de su interlocutor inmediato, Schlosser, y también con quien ha venido polemizando a la distancia desde la década anterior, Kant. La lectura de esta carta de Jacobi permite, además, que podamos asomarnos a un debate en ciernes sobre la doctrina de Platón, aunque no tengamos acceso a la totalidad del intercambio epistolar entre ellos (Ferrari, 1968: 204-212). Aun así, en esa misiva “A Schlosser” es posible encontrar diferentes apreciaciones sobre la filosofía del ateniense, que son puestas de manifiesto con independencia de la relación de amistad y familiaridad que existía entre ambos. Al punto que ese vínculo estrecho parece autorizar a Jacobi a expresar honestamente sus apreciaciones, que caracteriza como “pensamientos de mi corazón, sin hipocresía ni maquillaje” (JWA 5,1: 229).

Más precisamente, Jacobi parece tomar distancia de la lectura que hiciera su “querido amigo y hermano” en sus trabajos de traducción y comentario de algunas obras del ateniense; como si Schlosser se hubiera dejado llevar por un cierto platonismo en curso, en vez de atender a la articulación interna de las ideas de Platón que pueden colegirse de una lectura más comprensiva de sus obras. Un platonismo que, para la mirada crítica de un testigo contemporáneo (nos referimos a lo que afirma Kant en el ensayo de 1796 antes mencionado), pretende reproducir altivamente y en forma esotérica una versión *aggiornada* de aquella vieja tradición. Lo cual nos ha llevado a preguntarnos no sólo por las maneras en que Jacobi y Schlosser se han figurado la doctrina de Platón en ese contexto del intercambio epistolar, sino, además, por el motivo fundamental que generara tan vivo interés en el primero por volver a leer directamente los textos del filósofo ateniense.

Cabe tener presente que Johann Georg Schlosser (1739-1799), además de desempeñarse como funcionario político y jurista en varias oportunidades, llevó a cabo una serie de traducciones del griego al alemán de autores de la Antigüedad. Entre ellas aparecen publicadas las *Cartas de Platón* en 1792, con una introducción histórica y anotaciones del traductor que será agregada en la segunda edición de 1795, bajo el título *Plato's Briefe, nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*. Al año siguiente, Schlosser publicará su *Continuación del diálogo platónico sobre el amor* (*Fortsetzung des Platonischen Gesprächs von der Liebe*), obra a la cual refiere Jacobi al comienzo de su carta cuando manifiesta haber “recibido, leído y repasado” dicho texto. Sin embargo, como luego veremos, las anotaciones hechas por Schlosser a las *Cartas de Platón* no escaparon al juicio crítico del polemista de Pempelfort. Pasemos a recoger y comentar las referencias hechas a Platón o al

Cattaneo, R. y Riffel, E. (2024). Jacobi y su lectura de Platón en las cartas a Erhard y a Schlosser. *Siglo Dieciocho*, 5, 113-138.

platonismo en la carta “A Schlosser”, intentando precisar los puntos de divergencia observados por Jacobi con respecto a la interpretación de su amigo.

Tras los afectuosos saludos iniciales, Jacobi trae a colación lo que le contara Hamann en una misiva anterior, a saber, que sentía un profundo agradecimiento por la ayuda que había recibido de las fuentes antiguas. Solo que, mientras el “Mago del Norte” dice haberse embriagado de los libros sagrados, Jacobi confiesa sentir algo similar, pero “con los escritos de los filósofos antiguos, en especial con Platón” y, sobre todo, “con el *amor mismo*, el *Eros platónico*, a quien he de agradecer todo lo bueno que hay en mí.” (JWA 5.1: 229) El énfasis puesto en tal afirmación ha llevado a sugerir que la lectura hecha por Jacobi de Platón puede ser considerada como de carácter “vital” (Brunel, 2023a), esto es, que enlaza las facultades humanas a una causa que da vida a su existencia y la impulsa a trascenderse. Es decir, Jacobi no solo estaría manifestando su satisfacción por haber podido leer los famosos diálogos del ateniense, sino un profundo agradecimiento por aquello que ha llegado a comprender mediante tal lectura como rasgo constitutivo de su carácter humano. Tal rasgo es, adelantemos, el amor que nos incita a salir de nosotros mismos para conocer lo que nos rodea y obrar de acuerdo al Bien –idea arquetípica leída en clave platónica– que nos induce a ello.

Ante esa lectura, no basta con hacer un análisis de lo que significa *Eros* para los seis participantes del *Simposio*, sin contar la participación decisiva de Diotima, para extraer de allí ciertas enseñanzas teórico-prácticas; mucho menos conformarse con realizar declaraciones dogmáticas sobre su contenido con el solo propósito de lograr adhesiones entre los propios adeptos (JWA 5,1: 229; Goretzki y Jaeschke, 2011: 689). Pues, a diferencia de Schlosser y sus entusiastas seguidores, que se reunían en una suerte de secta esotérica para dejarse llevar por su fanatismo –la *Schwärmerei* que describe Kant (2005)–, Jacobi no deja de reivindicar la necesidad de justificar una razón abierta a una revelación de lo suprasensible, mediada por un ascenso erótico al conocimiento de la idea de Bien. De allí el pedido de disculpas que hace en la carta por no adherir fervorosamente a los profetas o apóstoles del platonismo reunidos en torno a Schlosser (JWA 5,1: 229). En cambio, prefiere recordar las enseñanzas del filósofo ateniense, “el académico”, que no se condicen con la versión *aggiornada* al uso de las cofradías más o menos platónicas de su tiempo.

En el cuarto párrafo de su carta a Schlosser, el polemista de Pempelfort retoma una distinción ya planteada en *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* y en *David Hume*, sobre las competencias del entendimiento y la razón respecto de lo que está a su alcance. Por ello insiste



en la necesidad de volver sobre el problema de la determinación del límite de la razón, así como de su supuesta subsidiariedad con respecto al entendimiento, es decir, aquello que en última instancia determina el verdadero conocimiento. Si las construcciones mediante conceptos del entendimiento sólo justifican el conocimiento de la experiencia posible y concluyen en el carácter inaccesible e incognoscible de lo que se encuentra más allá de lo fenoménico, entonces la conclusión salta a la vista: todo ello conduce al nihilismo. De allí que, en su carta, Jacobi le dice a Schlosser que el objeto captado por el entendimiento mediante tales redes conceptuales resulta ser vacío, contradictorio, absurdo:

Simetría, concordancia, armonía, perfección, [tales conceptos] son absurdos para mí, si han de representar fines únicos y últimos. No hay melodía y armonía sin tonos, ni tonos en los cuales algo no suena, ninguno que no fuera voz. Así, sin medida no hay simetría, y de nuevo, no hay medida que no sea tomada sobre y de algo. Perfección es *plenitud de cada cosa en su especie*: un concepto de objeto tan vacío en general como el de simetría, concordancia, armonía o la voluntad pura kantiana, cuyo único objeto es el suyo propio, una forma original apartada completamente de toda materia del querer, un querer que no quiere *nada*, un recto camino del camino sin *finalidad* (JWA, 5,1: 230).

Si se pretende dar cuenta de un supuesto orden (natural o moral) mediante dichas abstracciones conceptuales, el resultado sigue siendo una derivación infinita de conceptos que remiten unos con otros buscando una justificación última que se les niega y sin que el alma llegue a ser conmovida. Jacobi parece advertir con ello que el mero conocimiento de la legalidad que ha de regir un orden (de su simetría, concordancia o armonía), no moviliza ya la voluntad si no se recupera el vínculo erótico que los eleva a la perfección como individuos pertenecientes a una comunidad. La voluntad pura, como querer (formal) que no quiere nada (material), pronto se verá contrapuesta al deseo que sale de sí en la búsqueda de recuperar aquello que lo perfeccione.

Por otro lado, quizás convenga traer a colación lo que señala Platón (2008) en un tramo de su *Carta VII* donde, tras ofrecer una serie de indicaciones prácticas sobre las condiciones que deben alcanzarse antes de intentar toda reforma de un Estado corrupto, el ateniense destaca un concepto clave para el buen gobierno: la “isonomía” (326d; 336d y 337c). Indudablemente, ese tópico era de la incumbencia del jurista Schlosser, quien abogaba por la separación de poderes entre los órganos de gobierno ejecutivo y judicial, y se opusiera a las intervenciones arbitrarias del gran duque Karl Friedrich (Klemme and Kuehn, 2012). Ciertamente Jacobi no menciona el concepto “*Isonomie*” en ese párrafo de su carta, sino que refiere a esos otros conceptos que llegarán a pertenecer al mismo campo semántico en la tradición del platonismo y en los albores del nuevo ordenamiento político moderno: simetría, concordancia, armonía... ¿Cómo entender,

entonces, la crítica que hace Jacobi respecto de esos conceptos generales que parecen hallarse escindidos de toda vinculación con las realidades singulares?

Para comprender el alcance de esas cuestiones, cabe recordar lo que Jacobi creyó encontrar en la *Crítica de la razón pura* de Kant, a saber: la comprobación fehaciente de que la razón no puede demostrar teóricamente la existencia de los objetos suprasensibles, por lo que el tratamiento de esos temas ha de replegarse a la razón práctica. Esa “solución kantiana” es examinada una y otra vez por el polemista de Pempelfort, quien, al sopesar la relación entre entendimiento y razón, llega a concluir que la competencia de esta última resulta fuertemente condicionada y hasta coartada por la validación de la deducción de las categorías en el campo de lo fenoménico. ¿Puede acaso la razón práctica salvar esos objetos suprasensibles, si la razón teórica los ha determinado incognoscibles? De la lógica kantiana parece seguirse el siguiente dilema desde la perspectiva de Jacobi: o el fenómeno se refiere sólo a sí mismo (dado que las cosas en sí mismas son incognoscibles), lo cual parece un contrasentido; o refiere sólo a las condiciones de posibilidad a priori de la experiencia, lo cual significa una condena a que toda subjetividad sólo se relacione consigo misma, con su modo de percibir aquello que se le aparece, sin posibilidad alguna de trascendencia. Por contrapartida, el recurso a Platón parece rehabilitar otra vía, una alternativa para no quedar atrapado en el solipsismo de tales abstracciones conceptuales, aunque las mismas puedan ser más o menos ingeniosas, puedan articularse en forma más o menos sistemática, o generar menor o mayor convicción. De allí la necesidad que experimenta nuestro autor de volver su mirada a esa fuente prístina:

La vitalidad y el sentido profundo de Platón le impidió ser engañado con abstracciones de ese tipo, un *elogio* que no podría otorgar a ninguno de los nuevos filósofos, de quienes han surgido los sistemas, ya que todos se inclinan o al materialismo o al idealismo (JWA 5,1: 230).

Ello justifica, a su vez, que dirija sus dardos críticos contra la “razón tuerta” de los ilustrados alemanes y proponga prestar atención a esa otra actitud filosófica que consiste, como resume Brunel, en “mantener los ojos abiertos y conservar cuidadosamente esta mirada en dirección a lo suprasensible” (2014: 205). Quizás el trato frecuente con los textos de Platón permita aprehender algo de ese sentido profundo, para no ser convertidos en una suerte de “Polifemos” (Brunel, 2023b y 2014). En efecto, para el ávido autodidacta de Pempelfort, el

filósofo ateniense muestra efectivamente que hay una alternativa, esto es, otro punto de partida que establece, determina y regula la forma originaria de todo lo demás. Se trata de la Idea concebida como arquetipo por una razón receptiva que se percata de ello, que presupone un mensaje que se pueda oír, una verdad distinta y más alta que la puesta por ella misma en base a meros conceptos.⁴ Gracias a ese otro principio verdaderamente real, el ser humano puede tener un conocimiento de lo suprasensible y puede dejar de verse encerrado en su propio laberinto conceptual autorreferencial, en ese círculo vacío del conocimiento finito del entendimiento. Y para dar cuenta de lo aprendido en esa lectura, Jacobi pasa a enumerar los puntos fundamentales que han de ser tenidos en cuenta de las enseñanzas de Platón en los párrafos siguientes de su carta a Schlosser.

En primer lugar, es preciso reconocer que el punto de partida es “lo real”, una esencia originaria o arquetipo que es un principio activo, es decir, un principio que se determina a sí mismo y a lo demás como causa eficiente de todas las imágenes que conocemos. Jacobi toma distancia así de la concepción ambigua de la doctrina de las ideas por parte de la filosofía trascendental. En su interpretación *sui generis* de la doctrina de las ideas de Platón (Ferber, 2010: 382), no obstante considerarlo como su predecesor al respecto, Kant las somete a la razón conforme a las exigencias del interés teórico (como “ficciones heurísticas”), para elevarlas luego por encima de la razón con el fin de satisfacer su interés práctico (como postulados en favor de la fe). En cambio, para el polemista de Pempelfort y apoyándose en su lectura de Platón, las ideas constituyen el fundamento o causa determinante de todo lo que percibimos como mundo (natural o moral):

Platón parte de lo *real*, de una esencia originaria que se determina en sí y por sí misma, determinando todo lo demás. Esta *da*, y *de* esta todo *toma* su *medida*, su relación [o proporción], su forma originaria; [lo real] mismo no es resultado de las relaciones, sino que establece todas las relaciones de modo *determinante* (JWA 5,1: 230).

En la lectura de Jacobi, el ateniense enseña además que esas ideas o arquetipos originarios han dejado un sello que constituye el alma humana individual, por el cual ella es capaz de generar principios y conceptos, que no son resultado de una mera abstracción sino de su propia actividad: “La necesidad de abstracción es una *limitación* de nuestra naturaleza; en cambio, la capacidad de

⁴ Jacobi adhiere a quienes vinculan la raíz etimológica del sustantivo *Vernunft* (razón) con el verbo *vernehmen*, que puede ser traducido como percibir, escuchar o sentir con conciencia, discernimiento y aplicación lo que se dice o se declara. Véase la entrada “Vernehmen”, en Birgit Sandkaulen, Stefan Schick y Oliver Koch (ed.), *Jacobi-Wörterbuch Online*, <https://jwo.saw-leipzig.de/articles/v7/7e501c34>. Fecha de acceso: 7/1/2024.

Cattaneo, R. y Riffel, E. (2024). Jacobi y su lectura de Platón en las cartas a Erhard y a Schlosser. *Siglo Dieciocho*, 5, 113-138.

producir los conceptos y principios generales o individuales, *no* por abstracción sino por la autoactividad [*selbstthätig*], es el sello [*Siegel*] de nuestro origen divino.” (JWA 5,1: 232) Pero dicha lectura corresponde, más bien, a una mezcla de concepciones propias del platonismo tardoantiguo, una suerte de distorsión de la filosofía platónica que no puede ser atribuida a Platón mismo. Desde una concepción activa del sujeto, el alma es concebida por Jacobi como aquello que revela la naturaleza real de lo indeterminado por medio de la determinación que tiene como principio aquel arquetipo originario (JWA 5,1: 230). Gracias a ese vínculo con lo divino constitutivo del alma humana, ella es capaz de buscar el verdadero conocimiento y orientarse en la praxis conforme a su origen, esto es, a la medida establecida por lo real inteligible. Tal modo de proceder no sería exclusivo de los grandes pensadores, sino incluso de cualquier persona que reconozca en sí misma esa capacidad de reflexionar sobre sí y sobre su verdadero origen:

Puede resultar comprensible para todo experto que conoce las leyes del pensamiento y para todo hombre que reflexione un poco al menos, que, si no tuviéramos la capacidad de ni siquiera pensar un objeto no podríamos lograr ningún conocimiento de cualquier objeto en particular. En otras palabras: sin una razón ya preexistente no sería posible ninguna experiencia (JWA 5,1: 231).

Ese otro concepto de razón implica, pues, una relación doble: con lo sensible y lo suprasensible. Así, lo verdaderamente real se revela ante esa capacidad de pensar preexistente como una “intuición intelectual”, una suerte de visión mediante la razón que es irreductible a la intuición sensible y constituye una fuente de conocimiento distinta e, incluso, más importante. Pues esa intuición superior se diferencia claramente del pensamiento discursivo en cuanto contribuye al verdadero conocimiento inmediato de las realidades esenciales. A través de ese “ojo del alma”, que Jacobi concibe como un ojo natural incorpóreo a partir de su lectura de *República* de Platón (509d, 533d y 540a), es posible alcanzar la captación de lo suprasensible.⁵ Esto es, de aquellas Ideas o formas esenciales que dejan su huella en el alma como representaciones de aquel Bien visto fuera de la caverna en la famosa alegoría, de lo cual, según Jacobi, solo se tiene conciencia en el sentimiento. Y del mismo modo sucede con la voluntad humana, pues no podríamos llamar virtuoso sino al que guarda en sí, como un sello, el modelo o arquetipo para obrar en el orden práctico, esto es, “una regla de justicia a la que siempre sigue y por cuyo amor

⁵ Captación o conocimiento de lo suprasensible que Jacobi entiende como “percepción de lo suprasensible”. *Cf.*

se propone cada una de las acciones virtuosas [...], y juzga sobre la validez y verdad universal de cada prescripción o concepto” (JWA 5,1: 232). Luego, es en torno a la figura de Sócrates –y no del platonismo– que gira la reflexión de Jacobi –quizás por la influencia de Hamann–, para quien la creencia en Dios no sería una ciencia “sino una virtud” (JWA 3: 130). Pues lo que importa allí es que la libertad práctica y existencial del alma racional pueda elegir entre dos modos de vida, como enseguida veremos de la mano de la lectura que hace Jacobi del ya referido diálogo *Filebo*.

En su planteo, Jacobi parece tener presente además la anotación que aparece en la traducción que hiciera Schlosser de un pasaje de la *Carta VII* de Platón, concretamente: 342a-d, que es conocido como “excursus filosófico”. Dicho pasaje refiere a los cuatro factores requeridos para que el conocimiento de la realidad objetiva sea posible, a saber: un nombre (*ónoma*), una definición (*lógos*), una imagen (*éidolon*) y el conocimiento propiamente dicho relativo a estos objetos (*epísteme* –también llamada *noésis*, *nóus* y *álethés dóxa*–). Pero ninguno de esos factores nos permite dar efectivamente con lo buscado, a saber: el objeto en sí, cognoscible y real (la *ousia*) Respecto de esta esencia fija e inmutable, el traductor alemán señala que se trata de “un ser fijo e inmutable, que sólo puede verse en el alma y a través del alma” (Schlosser, 1795: 180-181). Y luego parece confesar que siente una especie de arrebató místico por el cual ha alcanzado una contemplación interior, posibilitada por la Idea platónica que ilumina su mente en la medida necesaria para que pueda actuar moralmente bien (Ferber, 2020: 377). Al fin y al cabo, si Platón dice que el conocimiento intelectual es el más cercano al objeto en sí “por afinidad y semejanza” (*Carta VII* 342d), puede no resultar tan extraño que Schlosser y sus aristócratas seguidores se hayan sentido herederos de algún modo de una sabiduría reservada sólo para ellos. Aunque dicho conocimiento no les brinde un acceso directo a la Idea, al menos los ilumina en la función para la cual han sido elegidos:

Nos damos cuenta de ello a través de la intuición directa o inmediata de los principios de acción internos y (...) de nuestra sensibilidad, y por ello tenemos derecho a extraer una conclusión analógica sobre los objetos externos, que no nos guía al santuario interior de la verdad, pero ilumina nuestro lugar en el atrio, tanto como es necesario para que llevemos a cabo el servicio de nuestro sacerdocio (Schlosser, 1795: 180-181).

Es probable que el comerciante Jacobi no haya tenido la misma sensación de ese derecho adquirido, pues desde joven estuvo abrumado por lograr un cierto reconocimiento como intelectual en los círculos académicos. A pesar de su vocación por la indagación filosófica, su perfil social era un tanto ajeno al de quienes se sentían con derecho a adoptar un tono de distinción para expresar sus ideas y lejos estaba de querer enmendar lo expresado por Platón

Cattaneo, R. y Riffel, E. (2024). Jacobi y su lectura de Platón en las cartas a Erhard y a Schlosser. *Siglo Dieciocho*, 5, 113-138.

como pretende hacer Schlosser en su *Continuación del diálogo platónico sobre el amor*. Ciertamente es que Jacobi, como vimos, también reivindica la intuición intelectual como facultad superior de conocimiento, pero no coincide con quienes sostenían que el ser humano solo se elevaba por la vía del conocimiento. Pues aquello que lo diferencia del resto de los animales no es tanto la intuición racional como nivel superior de conocimiento, sino un impulso que lo lleva a elevarse de lo sensible a lo suprasensible en un ascenso erótico hacia el Bien:

La esencia de los seres racionales, su *impulso* [*Trieb*] y afecto característico es por eso salir de lo individual y elevarse cada vez más, de género en género, hasta el primer origen: renunciar siempre a la existencia presente para traer a la luz una existencia superior (JWA 5,1: 232).

El ejemplo al cual recurre Jacobi para graficar ese impulso, esa salida y esa renuncia al presente, es el de la vivencia del sediento y del hambriento, es decir, el mismo que mencionamos más arriba. Solo que esta nueva referencia al fragmento 34d-35d del *Filebo* de Platón aparece en el cuerpo del texto de la carta “A Schlosser” y no en nota al pie como en la carta “A Erhard”. Al momento de comentar cómo el alma determina el vínculo de cada ser vivo individual con la naturaleza orgánica, mediante el conocimiento que parte de la experiencia sensible, el autor de esas cartas vuelve sobre el ejemplo del hambre y su objeto, ligado a la concepción del alma y de la reminiscencia platónica. Aquello que sentimos en nuestro estómago cuando decimos “tener hambre”, esa sensación de “vacío estomacal” como se le suele llamar, puede ser común a todos los animales. Pero, a diferencia del resto de los animales que solo sienten un “dolor puro” cuando necesitan alimento, el hambre que sentimos los seres humanos remite a algo que se encuentra más allá de la mera sensación bruta de dolor corporal y que experimentamos de alguna manera como una sensación anímica opuesta, de placer, que lo haría cesar. Así el ejemplo que Platón utiliza para dar cuenta de la atribución del deseo al alma, Jacobi lo repone conforme a su propia comprensión de ese impulso esencial a todo ser humano. Su deseo, asevera Jacobi, “presiente, busca y encuentra su objeto antes de toda experiencia sensible (...), –como medio primitivo de conocimiento del bien, su revelación– ve más allá de la sensibilidad, visualiza aquello que producirá una sensación opuesta y señala el camino hacia ella” (JWA 5,1: 231).

La lectura del diálogo habilita a pensar el deseo humano como ese impulso originario que nos lleva a ir más allá de lo que sentimos como necesidades individuales, para retrotraernos a una

experiencia primigenia –la reminiscencia platónica– en la que se descubre el trazado de un puente primitivo; un puente que nos lleva en un sentido al conocimiento del bien, a su revelación, y, en el otro, a la determinación de la experiencia sensible conforme a su origen divino: “Por consiguiente, la facultad de desear del alma misma, de cada alma, como *determinante* [*Massgebend*, que da la medida de todas las cosas] aunque solo *en su especie*, es de naturaleza divina” (JWA 5,1: 231). De modo tal que, “el impulso del amor [*Liebestrieb*] y el impulso vital [*Lebenstrieb*] son uno. Es el mismo hilo, que el alma no puede hilar ni de la nada, ni de sí misma” (JWA 5,1: 235). Como puede verse, Jacobi no deja de tener presente las propuestas inaceptables –a su criterio– de las filosofías nihilistas de Spinoza y Kant. Ante ellas, intenta ofrecer una alternativa tanto en sus libros de la década anterior como en estas cartas, recurriendo a la trama entretejida en los diálogos de Platón y poniendo en práctica esa lectura vital que citamos más arriba. De allí su agradecimiento al filósofo ateniense por acercarle esa experiencia edificante del *Eros*, que lo lleva a elegir una clase de vida en la que se reconoce hasta qué punto y en qué medida los placeres sirven de puente para una vida buena. A diferencia de quienes lo ignoran y reducen el sentimiento de placer solo al cuerpo, llevando una vida degradada como si fueran una especie de moluscos: “Una vida sin impulso, sin actividad no es una vida; es como dice Platón en el *Filebo* –una *esponja marina* (*Schwamm*)” (JWA 5,1: 236).

Unas breves conclusiones

En este artículo nos hemos propuesto reconstruir la recepción de las ideas de Platón a partir de una revisión de dos cartas que Jacobi escribe hacia fines del siglo XVIII. La lectura de las mismas es de interés porque su autor no solo parece tomar de los textos de Platón todo aquello que puede serle útil para sus conocidas polémicas. Jacobi procura apoyarse en tales fuentes, además, para dejar sentada su propia posición filosófica, que no se condice con cierto platonismo en boga por aquel entonces. A partir de lo expresado en la carta “A Erhard O.” y en la carta “A Schlosser”, intentamos reconstruir de qué manera el autor lleva a cabo su peculiar recepción de la doctrina de Platón, en ese marco de discusión con sus contemporáneos. Por otro lado, intentamos rastrear las razones que llevaron a Jacobi a recurrir a dicha doctrina, así como las diferencias que pueden observarse con otras lecturas hechas respecto de la filosofía del ateniense.

Para ello, consideramos pertinente identificar primero las ediciones y traducciones de las obras de Platón que pudieron tener a su alcance tanto Jacobi como sus contemporáneos. Por las anotaciones hechas en la más reciente edición crítica, las fuentes consultadas por Jacobi fueron la edición de Kleuker y la conocida como “Bipontina”. Luego nos ocupamos de señalar algunos aspectos teóricos y prácticos que hacen al trasfondo subyacente a las posiciones adoptadas por Jacobi, Schlosser y Kant sobre la doctrina de Platón, y al modo peculiar de concebir la tarea

Cattaneo, R. y Riffel, E. (2024). Jacobi y su lectura de Platón en las cartas a Erhard y a Schlosser. *Siglo Dieciocho*, 5, 113-138.

filosófica. Doctrina del ateniense que fue abordada en ese contexto finisecular como una fuente de recursos teóricos para defender la propia posición filosófica o para objetar la del adversario.

En tal sentido, a partir de la revisión de la primera carta que lleva como título “A Erhard O.” hemos puesto de manifiesto la confrontación con la filosofía kantiana que Jacobi lleva a cabo elaborando argumentos sobre la base de su lectura de algunos diálogos de Platón. De ese modo llega a considerar que esa nueva filosofía debe ser entendida como un modelo de racionalidad que lleva al nihilismo o supone un naturalismo; crítica que empalma, a su vez, con las polémicas que el de Pempelfort mantuviera durante la década de 1780, según aparece desarrollada en sus grandes obras del período (*Cartas sobre la doctrina de Spinoza y David Hume*). Pero el escrito jacobiano no se reduce a replicar argumentos que el mismo autor ya había planteado, sino que intenta fundamentar su propio posicionamiento filosófico mediante el recurso a algunos textos del ateniense, como el Banquete, el *Filebo* –al cual cita varias veces y en una extensa nota al pie– o la *Apología de Sócrates*.

En ese contexto, la doctrina de Platón es leída en clave de una experiencia de lo inteligible, la cual se expresa desde una faceta desiderativa (como anhelo de plenitud) más que racional-intelectual. Con ello, Jacobi apunta a tematizar lo que podría caracterizarse como un “realismo de lo eidético”, como un modelo vivo y efectivo. Tal sería la justificación de su teísmo: sin ese “más allá”, concebido como causa eficiente, nada podría aparecer ni nacer, pues el modelo da vida al mundo sensible como resume Brunel (2017: 56-57). De allí que lo ideal arquetípico, como principio de determinación de lo real, no puede ser reducido a una ficción heurística, proyectado como el fundamento de una síntesis de lo posible tal como lo concibe, a juicio de Jacobi, la doctrina trascendental kantiana. Comprender lo inteligible de este modo implica desvanecer el modelo en su carácter positivo-configurante. En contraposición, el polemista entiende que la realidad nunca se efectiviza desde una abstracción, asumida en términos hipotéticos, como tapagujeros de un sistema. Sino que se trata del sentido original de lo vivo, por el que se encuentra garantizado el enlace de la naturaleza con su creador, incluyendo lo humano y su propia existencia; enlace configurante de sentido que la razón kantiana en su aspiración de unidad nunca llegaría a realizar.

Del mismo modo, al revisar la carta dirigida “A Schlosser sobre su *Continuación del Banquete platónico*” nos encontramos con referencias explícitas e implícitas a distintas obras de Platón, tales como: *Banquete*, *Cartas*, *República* y *Filebo*. Unas y otras son traídas a colación por Jacobi para dar a conocer su singular lectura con “los ojos abiertos”, como la caracteriza Brunel, diferente a la



de su distinguido amigo platónico. De ese modo, el de Pempelfort intenta dejar sentada su propia posición filosófica, mientras toma cierta distancia con respecto a la interpretación adoptada por su remitente inmediato (Schlosser) y se contraponen una vez más a la recepción que se hace en la filosofía kantiana de la doctrina del ateniense.

En esta nueva lectura de esas fuentes, Jacobi se ocupa de enumerar algunos temas que considera fundamentales de la filosofía de Platón para su confrontación con la “nueva filosofía”, a la cual desacredita como un camino sin salida porque carece de una justificación última. El polemista de Pempelfort encuentra en dicha doctrina un camino alternativo al nihilismo kantiano, al descubrir una antigua cosmovisión que le permite entretener y dar sustento a su propia concepción filosófica. Así, “Platón”, es decir, la remisión constante a su lectura de esos textos del ateniense, viene a servirle de respaldo para justificar tanto el carácter arquetípico de las Ideas concebidas como un principio protoactivo (fundamento o causa determinante de todo aquello que se nos presenta con carácter fenoménico en el orden natural o moral), como el origen divino del alma humana individual (gracias al cual puede revelar la naturaleza de lo indeterminado por medio de la determinación conceptual y orientarse en la praxis conforme al principio que la constituye para alcanzar una vida virtuosa). Pero su lectura vital no se detiene allí, sino que insiste con indicar la traza de un puente que permite la elevación de todo ser humano por encima de su rasgo más animal. Ser humano que no se caracteriza tanto por tener la posibilidad de alcanzar una intuición intelectual, sino por un impulso amoroso que lo lleva a ir más allá de sus necesidades egoístas para reconocerse partícipes de un orden natural y moral plenificante.

Bibliografía

- Koch, O. Vernehmen. En B. Sandkaulen, S. Schick y O. Koch (eds.), *Jacobi-Dictionary Online*. Version VI, Leipzig. Disponible en: <https://jwo.saw-leipzig.de/articles/v6/7e501c34>. Fecha de acceso: 29/2/2024.
- Ausland, H. W. (2019). Socrates in the Early Nineteenth Century, Become Young and Beautiful. En Chr. Moore (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Socrates*. Leiden/Boston: Brill.
- Brunel, P.-J. (2014). *De Protée à Polyphème. Les Lumières platoniciennes de Friedrich Heinrich Jacobi*. Paris: PUPS.
- Brunel, P.-J. (2017). “Bilder? – Wo das Urbild?”: F.H. Jacobi et la recherche platonicienne du modèle. *Cahiers d'Études Germaniques*, 49-70.
- Brunel, P.-J. (2022). Platon et 'l'esprit de la philosophie kantienne' selon Jacobi. En D. El Murr, & E. Partene, *Kant et Platon. Lectures, confrontations, héritages*. Paris: Vrin, pp. 177-198.

- Cattaneo, R. y Riffel, E. (2024). Jacobi y su lectura de Platón en las cartas a Erhard y a Schlosser. *Siglo Dieciocho*, 5, 113-138.
- Brunel, P.-J. (2023a). "Platonismus." En: B. Sandkaulen, S. Schick, & O. y Koch, *Jacobi -Wörterbuch Online*. Leipzig: Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, pp. 1-11.
- Brunel, P.-J. (2023b). Das Aufheben des Lebens im Begriff. Künstlichkeit und Verwandlung bei F. H. Jacobi. *Revista de Estudios Kantianos*, Vol. 8, N° 1, pp. 184-202.
- Cordero, L. N. (2013). El extranjero de Elea, 'compañero' de los parmenídeos... desde 1561. *Méthexis* XXIII, pp. 51-58.
- Crowe, B. (2021). Jacobi on Revolution and Practical Nihilism. En: J. A. Clarke, & G. Gottlieb, *Practical Philosophy from Kant to Hegel. Freedom, Right, and Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 157-173.
- Di Giovanni, G. (1994). *Main Philosophical Writings and the novel Allwill. Friedrich Heinrich Jacobi*. Translated, Introductory Study, Notes and Bibliography by George Di Giovanni. Montreal & Kingston/London/Buffalo: McGill-Queen's University Press.
- Di Giovanni, G. (2004). Hen kai pan. Spinozafigurationen im Frühidealismus. En W. Jaeschke, & B. Sandkaulen, *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Meiner, pp. 88-106.
- Ferber, R. (2010). Platon und Kant. En A. Neschke-Hentschke, *Argumenta in Dialogos Platonis*. Teil 1: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts Akten des Internationalen Symposions vom 27.-29. April 2006 im Instituto Svizzero di Roma, Schwabe, Basel, pp. 371-390.
- Ferrari, J. (1968). Herder et Jacobi Correspondants de Kant. *Les études philosophiques*, No. 2, PUF: 197-212.
- Fischer, J. F. (1776). *Platonis Dialogi Duo, Philebus & Symposium*. Leipzig.
- Homan, K. (1973). *F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit*. Freiburg-München: Karl Alber.
- Jacobi, F. H. (1998). *Werke*. Gesamtausgabe. Hammacher, K. und Jaeschke, W. (Hrsg.), Hamburg, Stuttgart-Bad Cannstatt: Meiner, Frommann-Holzboog. (JWA).
- Jacobi, F. H. (2004). *Werke*, Bd. 2,1. *Schriften zum Transzendenten Idealismus*. Goretzki, C; Hammacher, K. und Piske, I. M. (Hrsg.), Hamburg, Stuttgart-Bad Cannstatt: Meiner, Frommann-Holzboog.
- Jacobi, F. H. (2006). *Werke*, "Zugabe an Erhard O. (1792)". En: *Romane I Eduard Allwill*. C. Götz und W. Jaeschke (hrsg.), Bd. 6,1. Hamburg, Stuttgart-Bad Cannstatt: Meiner: Frommann-Holzboog, pp. 219-241. (JWA 6,1).
- Jacobi, F. H. (2007). An Schlosser über dessen Fortsetzung des Platonischen Gastmales (1796). En *Kleine Schriften II 1787-1817*, C. Goretzki und W. Jaeschke (hrsg.), *Friedrich Heinrich Jacobi Werke*, Bd. 5,1. Hamburg, Stuttgart-Bad Cannstatt: Meiner; Frommann-Holzboog, pp. 229-245. (JWA 5,1).

- Jacobi, F. H. (2015). Jacobi an Lavater (1791). En: *Friedrich Heinrich Jacobi Briefwechsel. Januar 1791 bis mai 1792. Nr 2739-2952*. W. Jaeschke und R. Paimann (hrsg.), Reihe II, Band 9. Stuttgart-Bad Cannstatt; Frommann-Holzboog, pp.20-21.
- Jacobi, F. H. (2011). *Werke*, Bd. 5,2. *Kleine Schriften II 1787-1817*. Anhang, hrsg. Goretzki, C. und Jaeschke, W., Hamburg, Stuttgart-Bad Cannstatt: Meiner; Frommann-Holzboog.
- Jacobi, F. H. (2016). *Werke*, Bd. 6,2. *Romane I Eduard Allwill*. Anhang von Götz, C. Stuttgart-Bad Cannstatt: Meiner, Frommann-Holzboog.
- Kant, I. (2005). Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 38, 13-27.
- Klemme and Kuehn, M. (2012). *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*. Oxford: Continuum.
- Kleuker, Johann Friedrich (1778-1796). *Werke des Plato*, 6 vols. Lemgo: Meyerschen Buchhandlung. Reimpresión bajo el título *Sämmtliche Gespräche des Platon* übersetzt von Herrn Kleuker, Vienna & Prague, 1803–1805.
- Plato (1781-1787). *Platonis Philosophi Quae Exstant*, 11 vols. Studiis Societatis Bipontinae, Zweibrücken.
- Platón (2008). “Carta VII”. En: *Diálogos*. Vol. VII: Dudosos - Apócrifos - Cartas. Madrid: Gredos, pp. 485-531.
- Platón, (2012). *Filebo*. Traducción y comentario de M. Boeri. Bs. As.: Losada.
- Schick, S. (2006). *Vermittelte Unmittelbarkeit. "Salto mortale" als Konzept zur Aufhebung des Gegensatzes von Glaube und Spekulation in der intellektuellen Anschauung der Vernunft*. Würzburg: Königshausen u. Neumann.
- Schleiermacher, F. (1804). *Platons Werke*. Berlin.
- Schlosser, J. G. (1795). *Plato's Briefe, nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*. Königsberg: Nikolovius.
- Schlosser, J. G. (1796). *Fortsetzung des Platonischen Gesprächs von der Liebe*. Hannover: Gebrüder Hahn.
- Timm, H. (1974). *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionphilosophie der Goethezeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Villacañas Berlanga, J. L. (1989). *Nibilismo, especulación y cristianismo en la filosofía de F.H. Jacobi. Ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Barcelona: Anthropos-Universidad de Murcia.

CV de los autores

Ricardo Cattaneo es Titular en la cátedra de Problemática Filosófica, perteneciente al Departamento Económico, Humanístico e Idiomas de la Facultad de Ciencias Económicas de la

Cattaneo, R. y Riffel, E. (2024). Jacobi y su lectura de Platón en las cartas a Erhard y a Schlosser. *Siglo Dieciocho*, 5, 113-138.

Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER) y Profesor Adjunto en la cátedra de Filosofía Moderna, perteneciente al Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral (UNL). Dirige el Grupo de investigación “Historia del pensamiento Político, Antropológico, Moral y Económico” de la FCECO-UNER y participa de varios equipos de investigación sobre temas vinculados con la Filosofía moderna y la historiografía de la filosofía (PID-UNER, PIP-INEO, CAI+D-UNL, PI-UNMdP). Ha publicado artículos en revistas especializadas y capítulos de libros sobre diversos autores de la Filosofía Clásica Alemana, forma parte del equipo editorial de las revistas de filosofía *Tópicos* de Santa Fe (Argentina), *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (UCM-España) y *Siglo Dieciocho* (AAESXVIII) y ha formado recursos humanos en el área (Filosofía Moderna).

Emanuel Riffel es Docente a cargo de la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna, perteneciente a la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER). Graduado en Filosofía con una tesina titulada: “*Umbrales de lo absoluto*. Génesis del problema del *nihilismo* en la filosofía de F. H. Jacobi” (2021), ha traducido al español varias cartas de dicho autor y ha participado de un proyecto de investigación sobre temas vinculados con la Filosofía moderna y la historiografía de la filosofía (CAI+D-UNL) en 2018-2020. Ha participado, además, en diversas jornadas de investigación y comunicación, y prepara un plan de tesis doctoral sobre la recepción de la filosofía de Kant en Jacobi.

**PLATÓN: EL PRIMER ROMÁNTICO.
LA RECEPCIÓN DEL PLATONISMO EN LA *FRÜHROMANTIK*
FRIEDRICH SCHLEGEL^{1*}**

*PLATO: THE FIRST ROMANTIC.
THE RECEPTION OF PLATONISM IN THE FRÜHROMANTIK AND
FRIEDRICH SCHLEGEL*

Naím Garnica

*Instituto Regional de Estudios Socio-Culturales - Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de Catamarca*

ORCID 0000-0003-2436-4987

naimgarnica11@gmail.com

Resumen

El presente trabajo pretende reconstruir la recepción de Platón en la época romántica, particularmente, en la corriente conocida como *Frühromantik* o Círculo de Jena. En la primera parte reseñamos un panorama general de cómo la obra de Platón deviene en una preocupación en lengua alemana a partir de distintas fuentes. En segundo lugar, veremos la relevancia que suscita el platonismo para las ideas románticas tempranas. Finalmente, nos concentramos en el trabajo de Friedrich Schlegel y su recepción de las ideas del platonismo.

Palabras clave: ideas, modernidad, estética, infinito.

Abstract

The present work aims to reconstruct Plato's reception in the Romantic Era, particularly in the current known as *Frühromantik* or Jena Circle. In the first part we review an overview of how Plato's work becomes a concern in the German language from different sources. Secondly, we will focus on the relevance of Platonism for Early German Romantic ideas. And, finally, we analyze the work of Friedrich Schlegel and his reception of the ideas of Platonism.

Keywords: ideas, modernity, aesthetics, infinity.

^{1*} Recibido el 13/02/2024. Aprobado el 03/03/2024. Publicado el 30/07/2024.

I. Platón camina en Alemania

Para iniciar nuestro recorrido sobre la recepción platónica en la *Frühromantik* podríamos partir del conjunto de discusiones que se inician a partir del escrito de origen confuso, pero muy preciso en sus pretensiones, denominado *El primitivo programa sistemático del idealismo alemán* (PS). En ese prototípico trabajo, atribuido al mismo tiempo a Hölderlin, Hegel y Schelling mientras eran compañeros en el seminario de Tübinga, contiene un punto de partida platónico. El texto sostiene que cualquier idea debería devenir en estética para lograr que el pueblo pueda confiar en ella. La idea por excelencia para ejecutar ese objetivo es la idea de belleza, según la cual es posible volver sensible lo inteligible, es decir, darle a lo infinito una forma finita. La preocupación por encontrar una idea unificadora será una constante en las últimas tres décadas del 1700, en la medida en que corrientes como el idealismo y el temprano romanticismo advierten sobre los peligros de un Estado mecánico que separa en esferas el espíritu humano y la conciencia. Frente a ese mecanicismo, en dicho documento se puede leer que el punto de partida para pensar una contracorriente es “la idea que aúna todo, la idea de belleza, tomada la palabra en su más elevado sentido platónico” (Hölderlin, Schelling, Hegel, 1995: 118).

Para contrarrestar una tendencia que pretendía escindir la conciencia en dualidades aisladas e incomunicadas como el mecanicismo, los autores del *PS*, sostienen la necesidad de regresar a la unidad de las ideas platónicas. Así, la razón en la modernidad no puede avanzar de manera estrictamente analítica, antes bien, el acto supremo de la razón, aquel que permitirá reunir a todas las ideas, “es un acto estético”, pues, “verdad y bondad sólo se hermanan en la belleza” (Hölderlin, Schelling, Hegel, 1995: 118). De ese modo, se le asigna al filósofo poseer potencia estética como el poeta, es decir, lograr volver estéticas las ideas. En esa dirección, la idea platónica de belleza aparece en este contexto como una respuesta frente al problema de la explicación metafórica de la máquina como un nuevo estado de cosas de la época moderna. El *PS* enuncia la necesidad de encontrar una nueva religión, es decir, una religión que no siga los preceptos dogmáticos que la teología tomista había acompañado hasta ese momento. Esa nueva religión debería ser una religión sensible capaz de volver tangibles las ideas de libertad, verdad o bien,

incluso para aquellos a los cuales “todo lo que va más allá de tablas y registros les resulta oscuro” (Hölderlin, Schelling, Hegel, 1995: 18).

Los autores del *PS*, entonces, retornan a Platón para recuperar que el sentido de la filosofía sólo alcanza su máxima dignidad no en la separación de la razón, sino en la unidad de filosofía, ciencia y poesía en la idea de belleza. La poesía “vuelve a ser aquello que fue en el principio: maestra de la humanidad” (Hölderlin, Schelling, Hegel, 1995: 118-119). El *PS* propone una nueva mitología de la razón que esté al servicio de las ideas. Tal mitología debe llegar hasta que el poeta-filósofo haga que las ideas devengan en estéticas, es decir, en mitológicas. Únicamente de este modo reinará la eterna unidad que la época romántica perseguirá mediante las ideas platónicas. Estas programáticas consideraciones del *PS* son decisivas para entender cómo las ideas platónicas son incorporadas desde el terreno de lo religioso-mitológico. No obstante, esa religiosidad no abandona sus pretensiones ilustradas y racionales. De hecho, Platón colabora tanto al idealismo como al romanticismo en no pensar una razón agrietada. Antes bien, permite trazar un sendero para reconstruir una razón unificada:

Esta mitología, sin embargo, debe estar al servicio de las ideas, debe ser una mitología de la razón. Antes de que las ideas se hagan estéticas, es decir, mitológicas, éstas no tendrán ningún interés para el pueblo y, a la inversa, antes de que mitología se haga racional, el filósofo deberá avergonzarse de ellas. (...) la mitología deberá hacerse filosófica para que el pueblo se convierte en racional al tiempo que la filosofía deberá ser mitológica para que los filósofos se hagan sensibles. Entonces dominará la unidad eterna entre nosotros (Hölderlin, Schelling, Hegel, 1995: 119).

Además del *PS*, conviene realizar un par de indicaciones sobre el contexto de recepción de la filosofía platónica en la Alemania de finales del 1700. En términos generales, hacia mediados de siglo las discusiones sobre el pensamiento griego, la propia idea de Grecia y la cultura helénica vivió una intensificación muy profunda en Alemania. Son conocidas las discusiones en torno a la *Querella* entre antiguos y modernos, como también el clasicismo de Wolfgang Goethe, Friedrich Schiller y la “Grecomanía” que se suscitó y permitió el desarrollo de la filología mediante los debates en torno a Homero y las tragedias. No obstante, como ha explicado Douglas Hedley:

En general, Platón, o el platonismo, en sentido estricto rara vez han estado en el plan de estudios de las universidades europeas y no se enseñaron en las universidades durante este período. Hay un cambio del escolasticismo a otras escuelas filosóficas, como el pensamiento de Locke en Cambridge o la filosofía leibniziana-wolffiana en Alemania. En términos generales, si bien el platonismo no formaba parte del plan de estudios, era importante para muchos escritores fuera del mundo académico. Leibniz y Shaftesbury son un ejemplo paradigmático de esto, es decir, como dos de los “platónicos” más influyentes del siglo XVIII, cuyas ideas fueron ampliamente difundidas (2020: 305).

Garnica, N. (2024). Platón: el primer romántico. La recepción del platonismo en la *Frühromantik* y Friedrich Schlegel. *Siglo Dieciocho*, 5, 139-164.

Pese a ello, la influencia de Platón en la tradición alemana va más allá de la enseñanza institucionalizada en las universidades². A nuestro juicio, y a los efectos de entender la recepción de la *Frühromantik*, es necesario prestar atención al modo en que autores relacionados con la mística alemana lograron retomar la filosofía platónica.

Si como indicamos respecto del problema que guardaba la idea de belleza para el *PS*, es decir, una forma de enfrentar la concepción mecanicista del mundo, en este contexto místico, la recepción de Platón no será tan distinta. Frente a la consolidación de la visión mecanicista del cosmos newtoniano, Jacob Böhme, Meister Eckhart y otros místicos intentarán pensar una visión de la naturaleza más unificada. La presencia de Böhme es ineludible cuando se considera la dimensión platónica en la época romántica. Por tal motivo, creemos necesario explorar algunos aportes que Böhme logra realizar para la recepción platónica de la *Frühromantik*.

II. Misticismo y platonismo: Jakob Böhme

Como bien recuerda Ernst Benz, las fuentes místicas alemanas fueron decisivas tanto para el idealismo como para el romanticismo, debido a que el lenguaje poético fue para la lengua alemana el lenguaje de la filosofía. A diferencia de lo que ocurrió en Francia, donde el latín tuvo un decurso más natural en su devenir lógico y abstracto de las categorías filosóficas, en Alemania ese desarrollo fue más disímil. Explica Benz al respecto:

La lengua filosófica y teológica, la lengua de las escuelas y las universidades alemanas, era el mismo latín que en Francia, puesto que el latín era la lengua europea de los teólogos y los científicos. No existía una terminología filosófica fuera de disputas y las lecciones latinas y de los libros escolásticos latinos. En cambio, la lengua alemana de la Alta Edad Media fue una lengua esencialmente poética. La literatura alemana de la Edad Media fue la literatura del *Minnesang*, de los trovadores, del *Heldenlied*, de los cantos épicos como el *Nibelungenlied*, y esto quiere decir esta lengua era una lengua de imágenes, de alegorías, de parábolas, no de conceptos abstractos y de términos lógicos y filosóficos. No existió terminología filosófica en lengua alemana, y no hubo traducciones alemanas de tratados filosóficos o teológicos latinos. La necesidad no se manifestaba y no existía la herramienta lingüística. La lengua alemana de la Edad Media no participó en el desarrollo escolástico de la filosofía, la teología y las ciencias. No fue sino con la mística tomista alemana cuando esto cambió, es decir, con el Maestro Eckhart, profesor primero en la Universidad de París

² Puede ampliarse la recepción de Platón a lo largo de los siglos 1700 y 1800 en Alemania e Inglaterra en A. Hampton y J. Kenney (2020). Y también puede consultarse Kim (2019).

y luego la de Colonia; y, en el fondo, fueron religiosas alemanas de los conventos dominicos quienes provocaron la gran revolución espiritual a que nos estamos refiriendo, por el simple hecho de su desconocimiento del latín (Benz, 2016: 19).

La creación de conceptos filosóficos en lengua alemana, en una lengua fundamentalmente poética, tuvo su punto de inflexión con la mística alemana, la cual produjo una ingeniería lingüística que transfiera del latín la carga semántica de la filosofía. Así, no resulta extraño que la recepción de la filosofía platónica sea a través de la especulación mística. Tanto el Meister Eckhart, pero fundamentalmente Jakob Böhme, lograron crear conceptos teológicos como filosóficos para una lengua poética que permite el inicio de la especulación filosófica en una lengua vernácula como la alemana. Por tanto, no es casual que la filosofía idealista como romántica abrevie en sus fuentes como también en las platónicas para nutrirse de esa arquitectura lingüística.

Tal como explica Benz, si para los franceses el paso del latín al francés filosófico se dio con menos obstáculos, por ejemplo, si pensamos en los conceptos de *substantia* y *substance* o *identitas* e *identité*, en Alemania los conceptos filosóficos necesitaron de otro tipo de operación reflexiva:

Todos los términos ontológicos, por ejemplo, *Sein, Wesen, Wesenheit, das Seiende, das Nichts, Nichtigkeit, nichtigen*, todos los términos como *Form, Gestalt, Anschauung, Erkenntnis, Erkennen, Vernunft, Vernunftigkeit, Verstand, Verstandnis, Verstandigkeit, Bild, Abbild, Bildhaftigkeit, entbilden*, todos los conceptos como *Grund, Ungrund, Urgrund, ergrunden, Ich, Ichheit, Nicht-Ich, entichen, Entichung*, son creaciones procedentes de la especulación mística alemana, y es muy comprensible que los filósofos del idealismo y del romanticismo alemán se volvieran a esa fuente al considerar la mística alemana de la Edad Media como base de un retorno a las fuentes de la filosofía religiosa, lo que ellos consideraban la tarea principal de su tiempo (Benz, 2016: 22).

A partir de esta explicación, resultará menos excepcional que para los autores románticos poesía y filosofía sean lo mismo, como veremos más adelante. Su raíz común, en términos lingüísticos en la lengua alemana, cumple un rol decisivo para pensar que la división operada en la modernidad entre poesía y filosofía como sistema, ciencia o análisis empírico pueda ser rechazada como también desmentida. En la propia constitución del lenguaje filosófico alemán que los románticos deben emplear reside la naturaleza poética de la filosofía.

El misticismo de Böhme, se podría indicar, habilita la posibilidad de conectar lo finito con la divinidad, el infinito o el absoluto mediante la palabra poética³. Si la escolástica había racionalizado las formas de acceder a lo supremo, el misticismo de Böhme posibilita un acceso a través de metáforas, alegorías y símbolos que no siguen esquemas analíticos, por lo que en la

³ Para profundizar en la consideración sobre Böhme como un autor que logra dar a la lengua alemana su aparato filosófico y lingüístico puede verse Muratori (2016).

Garnica, N. (2024). Platón: el primer romántico. La recepción del platonismo en la *Frühromantik* y Friedrich Schlegel. *Siglo Dieciocho*, 5, 139-164.

época romántica Friedrich Schlegel lo calificará de “poetische[r] Symbolismus”. Esta forma de acceder a lo infinito no supone que el misticismo esté proponiendo un abandono de la razón. Por el contrario, la especulación racional encuentra en el sendero del lenguaje poético su realización más cabal, en tanto la razón no debe operar según segmentos de análisis que separan en partes a los objetos y a la propia razón.

Böhme tiene la virtud de caminar sobre un tenso hilo entre las expresiones más estéticas del lenguaje y el vocabulario de la experiencia científica de su época, al modo de un alquimista. En un contexto de agotamiento de la escolástica como también de un rígido luteranismo, Böhme encuentra en la alquimia un canal de expresión para la dialéctica espiritual y no tanto material. Esa alquimia que aún no se identifica como química, le posibilita a la mística de Böhme encontrar no ya leyes de la naturaleza, sino del espíritu. En un texto publicado originalmente en 1620, en el cual el autor intenta determinar los tres principios para el espíritu, sostiene:

Porque la naturaleza divina, en la que arde el fuego divino de la vida, está llena del amor de Dios, de modo que la luz de Dios constituye en sí misma otro Principio, en el que la naturaleza no se siente [ni se percibe], porque es el fin de la naturaleza; por tanto, el alma no puede comprender, en sus propias esencias, la luz de Dios para poseerla. Porque el alma es fuego en la naturaleza eterna, y no llega al fin de la naturaleza; porque continúa en la naturaleza como una criatura creada a partir de la naturaleza eterna, que aún no es comprensible (...) mientras que en la originalidad no hay siete, sino sólo cuatro formas conocidas, que sostienen lo eterno. (...) y aunque no conocemos la originalidad de la esencia de Dios, sin embargo sabemos el nacimiento eterno, que nunca tuvo principio. Y *como no tuvo principio, por lo tanto es el mismo hoy que fue siempre desde la eternidad* (...) (Böhme, 2022: 34, la cursiva es nuestra).

La explicación de Böhme contiene dos indicaciones para el contexto romántico que son capitales. En primer lugar, su explicación de Dios y la naturaleza es en función de un mismo principio. Tal explicación será en el contexto romántico clave para asumir el principio atribuido a Spinoza del “*Hen kai pan*”⁴, mientras que, en segundo lugar, la explicación de la divinidad está teñida de platonismo, en tanto no hay un principio creador de la nada, como también la existencia eterna de una fuerza capaz de otorgar movimiento al espíritu, pero inaccesible a la finitud humana⁵.

Como explica Isidoro Reguera, el lenguaje al que apela Böhme está compuesto de platonismo:

⁴ También se le suele atribuir este principio al erudito platónico de Cambridge Ralph Cudworth.

⁵ Para profundizar en el legado de Böhme en el romanticismo alemán puede consultarse Hannak (2014).

Teñidas también de platonismo, la alquimia y la magia significaban desde hacía tiempo un esfuerzo desesperado, un furor heroico, por acceder a los secretos ocultos en el seno de la madre naturaleza. (...) la renacentista del “oscuro vientre de la gran madre”, desde la que el cosmos aparecía como un lugar caótico de interacción de fuerzas naturales vivas, a las que sólo podía accederse avocándose de algún modo extraño, seguía siendo, en general, para gentes menos avezadas que Galileo en la nueva disciplina, como Böhme, (...) (2003: 23-24).

En ese sentido, la presencia de Platón en Böhme se puede notar no sólo en las formas dialógicas de sus textos como en *Sobre la vida espiritual. Diálogo de un maestro con su discípulo*, en sus fragmentos denominados *Aurora*, sino también, en su concepción de lo infinito, lo divino y lo absoluto.

Precisamente, Paola Mayer (1999) advierte que mediante Jakob Böhme y las bases del misticismo alemán, Friedrich Schlegel pudo pensar en una forma ideal de síntesis entre realismo (Spinoza) e idealismo (Fichte). Aunque ese camino luego valió para realizar una conversión a la filosofía católica, todavía en la época de Jena, Schlegel se acercó a una posible forma de síntesis que le era esquiva en las filosofías desarrolladas en la modernidad. Mayer explica que lo sucedido con Schlegel, evidencia los cambios y las continuidades que la recepción de Böhme significó para muchos autores románticos: “De hecho, hay continuidad en este cambio: Böhme todavía proporciona materia prima para una nueva mitología, todavía desempeña un papel decisivo en el forjamiento del idealismo perfecto y sigue siendo un modelo de verdadera Poesie” (Mayer, 1999: 114). Si bien luego de 1802 es cuando se podría ver con mayor énfasis de qué modo se produce la recepción de Böhme en Schlegel, su presencia ya se puede atisbar en los textos previos al cierre de la revista *Athenaeum*:

El nombre de Böhme se combina con los de Spinoza y Fichte algunas veces durante este período, pero sólo con referencia a Poesie o a cualidades periféricas; no fue hasta 1802 que Schlegel comenzó a considerar posibles formas de hacer que Böhme fuera fructífero para la dialéctica del realismo y el idealismo de la cual surgiría la filosofía perfecta (Mayer, 1999: 116).

Böhme es visto como el gran espíritu alemán, pero principalmente como un autor que permite combinar todos los elementos de la exigencia romántica para la poesía universal, a saber: mística, física, religión y filosofía. Este punto lo trabajaremos en el siguiente apartado cuando comentemos de qué modo religión, filosofía y poesía se entrelazan en el bloque de fragmentos schlegelianos llamados “Ideas” de 1800. No obstante, nos referimos a los aspectos que el menor de los hermanos Schlegel tomará de la teosofía de Böhme.

Böhme le permite a Schlegel realizar una relación entre realismo e idealismo, con el objetivo de dilucidar la relación de la religión con la filosofía y la poesía, no sin antes asumir el platonismo como forma de unificación de poesía y filosofía en forma de religión mística: “(...)

Garnica, N. (2024). Platón: el primer romántico. La recepción del platonismo en la *Frühromantik* y Friedrich Schlegel. *Siglo Dieciocho*, 5, 139-164.

la divinidad (lo infinito y lo que todo lo abarca), aunque nunca se comprende plenamente, puede ser intuida parcialmente mediante una combinación de sentimiento (religión), pensamiento especulativo (filosofía) y reflejo simbólico del mundo visible (*Poesie*)” (Mayer, 1999: 121).

En esa dirección, la interacción entre lo real y lo ideal de Schlegel no es caprichosa, antes bien, su intención se sustenta en el rechazo a una explicación unívoca y fundacionalista a partir de un único principio, como mostraremos más adelante. El infinito no puede reducirse a un principio exclusivo, pues, de ser así el movimiento *desde y hacia* lo infinito de la reflexión o la propia forma de la filosofía se detendría. Este rechazo a un principio exclusivo, como veremos, le permite a Schlegel pensar que la forma de la reflexión es una mediación y no una síntesis que frena las posibilidades de movimiento del pensamiento, ya sea en una reflexión regresiva o progresiva. Como explica Mayer, Schlegel puede realizar esta operación gracias a la estrategia de combinar nombres como los de Spinoza, Böhme y Platón:

Las notas de Schlegel sobre la filosofía perfecta (llamada de diversas formas *Realidealismus*, idealismo perfecto, filosofía trascendental) suelen considerar formas de combinar exponentes pasados de los dos enfoques: Platón, Fichte y Spinoza, por ejemplo, o Goethe y Fichte” (Mayer, 1999: 123).

Tal como analizaremos, el realismo estará referido a Spinoza y Goethe, mientras el idealismo será vinculado a Fichte y Platón, al mismo tiempo, la poesía es vista como realista y la filosofía como idealista. La fundamentación del realismo de la poesía posibilita mostrar el camino que lleva a ese poeta-filósofo único como Spinoza, el cual se muestra en el “Discurso sobre la nueva mitología”, como una llave que destraba la caja divina del misticismo, esto es, la religión como forma de mirar dentro del infinito. La forma de pensar ese infinito spinozista conduce al amor como fuerza que une a lo finito, la humanidad y lo infinito, es decir, lo sagrado. El camino spinozista hacia el amor como un hilo o red que une todos los fragmentos posee un fondo místico que lleva prematuramente a Schlegel a incluir a Böhme en sus reflexiones y, por ende, a su recepción de Platón:

Es natural que Böhme, un místico cuyo sistema gira en torno al amor que unifica y anima al universo, sea citado como intercambiable con un Spinoza así entendido, y esto es, de hecho, lo que sucede en la conversación que sigue a la “Rede” (Mayer, 1999: 125).

En consecuencia, la recepción de Platón está matizada en medio de la discusión por el realismo de la poesía romántica y el misticismo. Böhme, mediante su poesía como también con su

capacidad para crear un lenguaje filosófico-poético, abre una ruta para mirar dentro de la naturaleza divina que Platón y Spinoza orientan a juicio de los autores de la *Frühromantik*.

De esa forma, la fuerza mística del amor representa la forma de unidad entre la conciencia y la naturaleza. Entonces, la filosofía mística de Böhme es una forma de mitología antigua que puede cumplir las veces de un platonismo o filosofía unificada que permita restituir la conciencia desgarrada de la modernidad. En lo siguiente, exploraremos en la obra temprana de Schlegel para identificar los señalamientos antes indicados como también entender las claves de la recepción platónica.

III. El platonismo de Schlegel: la fusión de poesía y filosofía.

El legado de Platón en los escritos de Schlegel puede reconocerse tanto a nivel de la forma de su filosofía, es decir, en su escritura fragmentaria, como de su contenido, en tanto determina la exigencia de mezclar filosofía y poesía. Para mostrar la herencia platónica de Schlegel nos detendremos en los trabajos de lo que suele denominarse la época romántica, a saber, entre 1796 a 1805. En este período temprano se puede determinar la confluencia de distintas consideraciones provenientes de Spinoza, Böhme y Goethe en la figura de Platón. Los autores mencionados representan una parte de la filosofía platónica, un eco de aquella forma en la que poesía y filosofía aún no se habían escindido. Esto conduce en el seno de la *Frühromantik* a hablar de Platón como poeta, pero ello no supone “poetizar” a la filosofía o borrar la densidad conceptual de las ideas platónicas. Por el contrario, implica pensar que filosofía y poesía desde los inicios del pensar occidental no pueden bifurcarse. Como han explicado Sandra Girón y Laura Carugati:

La elección que hace Schlegel del modelo de la “conversación” para presentar sus ideas sobre la poesía obedece al menos a dos razones (...) Por una parte, responde a su familiaridad con los diálogos platónicos. La única argumentación filosófica posible son aquellas conversaciones que Sócrates practicó y que Platón transformó en arte al plasmarlas por escrito. La dialéctica socrático-platónica -a la que Schlegel llamó “belleza lógica”- permitía mejor que ninguna otra forma literaria la búsqueda del conocimiento: Platón nunca concluía sus pensamientos, sino que intentaba presentar en forma de conversaciones (*Gesprache*) el movimiento del espíritu. Siguiendo su ejemplo, Schlegel pretendía evitar la formulación de tesis definitivas que anularan el carácter progresivo e infinito de la poesía (Girón y Carugati, 2005: 16).

De hecho, en *Conversaciones sobre la poesía* publicado en 1800, luego de finalizar el discurso sobre las “Épocas del arte poético”, en la voz de Lotario, Schlegel invoca el movimiento recursivo entre poesía y filosofía que Platón contiene: “Puesto que mencionaste el pasaje de la poesía a la filosofía y de la filosofía a la poesía y te referiste a Platón como poeta, por lo cual la musa te recompensará

Garnica, N. (2024). Platón: el primer romántico. La recepción del platonismo en la *Frühromantik* y Friedrich Schlegel. *Siglo Dieciocho*, 5, 139-164.

(...)” (Schlegel, 2005: 56). La invocación al filósofo antiguo muestra el cumplimiento del anhelo romántico que la época moderna habría fracturado y que estaría diseminado en los caminos trazados en la contemporaneidad romántica como Spinoza, Goethe o Hermesterihus. A este respecto, indica en el diálogo:

Antonio: -Suponiendo además que Platón fuera lo que por cierto no es, es decir, tan objetivo en este respecto como Spinoza, fue mejor que nuestro amigo haya elegido a este último para mostrarnos la fuente de la poesía en los misterios del realismo, justamente porque en él no se puede pensar en una poesía de la forma. Por el contrario, para Platón la representación y su perfección y belleza no son medios sino fines en sí mismos. Por eso su forma ya es, tomada en sentido estricto, totalmente poética.

Ludovico: -Yo mismo he dicho en mi discurso que menciono a Spinoza sólo como representante: de haber querido extenderme más, hubiera mencionado también al gran Jakob Böhme (Schlegel, 2005: 72).

La posibilidad de que la tradición platónica permita pensar filosóficamente a la poesía y viceversa, ha sido enfatizada por el estudioso Frederick Beiser (2018) en su texto *El imperativo romántico*. La propuesta del autor norteamericano consiste en desmitificar la clásica oposición entre *Aufklärung* y *Frühromantik*. A su juicio, la *Frühromantik* es *Aufklärung der Aufklärung*, lo cual supone que el romanticismo no es una corriente anti-ilustrada o irracionalista, sino, muy por el contrario, una profundización de la crítica de la razón a sus propios alcances. La inclinación romántica por el arte y la estética es pensada como un proyecto educativo o *Bildung* infinita en la cual el perfeccionamiento humano, de la mano de la razón, es infinito, abierto y destinado a la realización de la vida pública.

Siguiendo su polémica contra la interpretación de Manfred Frank⁶, Beiser postula que dicha lectura descuida la tradición platónica entendida por dicho autor como una forma de racionalismo. Según su perspectiva, el concepto de razón romántica puede entenderse desde la matriz platónica como discursiva e intuitiva. La insistencia de Schlegel, por caso, respecto de presentar la filosofía de Platón como aquella que permite pensar en una unificación de las escisiones de la razón, le admiten a Beiser sostener que la razón romántica reúne tanto a la razón como *Vernunft* y como *Verstand*. El legado platónico “demuestra que su esteticismo era en sí mismo una forma de racionalismo” (Beiser, 2018: 98). Incluso, para el joven romántico, el estado más elevado es aquel que no se encuentra escindido de forma mecánica en partes que funcionan

⁶ Para ver la posición anti-fundacionalista de Manfred Frank puede verse su trabajo (1997) y los artículos sobre su obra de Galfione (2018) y Garnica (2019).

de forma aislada. A contrapelo, la idea de caos originario y confusión infinita intenta referir a “un estado ideal de la humanidad” donde “sólo habría poesía, es decir, las artes y las ciencias serían uno y lo mismo” (Schlegel, 2005: 71).

La clave de esta unificación de la razón es mediante la idea de intuición intelectual, según la cual le permite acceder al pensamiento a formas y arquetipos que subyacen a los fenómenos aunque ellos sean fugaces. Dicha línea interpretativa ya había sido advertida por el misticismo de Böhme, Eckhart y los místicos alemanes que mencionamos anteriormente. La enseñanza de los místicos, de Spinoza y de Goethe conduce a los románticos a entender a la razón de forma platónica y descubrir un orden dentro de las cosas de carácter eterno y dado. El punto nodal del argumento de Beiser presume que el esteticismo romántico a la luz de la tradición platónica supone no una experiencia estética irracional, supra-racional o anti-racional. Por el contrario:

(...) consiste en el acto de la intuición intelectual de la razón. Creían que la intuición intelectual de la experiencia estética podía percibir lo infinito en lo finito, lo absoluto en su apariencia o el macrocosmos en el microcosmos. Tal percepción era intelectual o racional, principalmente, por su objeto: la idea, el principio o el *arête* subyacente a todos los detalles de la experiencia sensorial (Beiser, 2018: 99).

En esa dirección, el platonismo permitiría conectar con un tipo de idealismo de carácter objetivo, en el sentido de que el sujeto se adecua a la idea, propósito y *Logos*, antes que un idealismo meramente subjetivista que piensa al sujeto como autoconsciente y productor de su propia realidad.

IV. El platonismo de Schlegel. Las ideas de amor y religión.

Según Beiser, el otro elemento platónico que no se puede desatender en Schlegel es de qué modo asume la idea de amor. Al respecto indica:

La razón no es simplemente una facultad pasiva para recibir hechos, como Jacobi supuso, sino que es activa y espontánea. De hecho, no es sólo un poder en el hombre, sino su poder fundamental: el esfuerzo por la eternidad. Basándose en el concepto platónico de Eros, Friedrich explica que no hay realmente distinción entre la razón y el corazón, porque la razón es en el fondo amor. La razón y el amor consisten en el esfuerzo por la totalidad, el impulso hacia la universalidad, el anhelo de convertirse en uno con el infinito o el universo como un todo (Beiser, 2018: 109).

El elemento incluido por Beiser del amor vuelve a enfatizar la forma en que la filosofía platónica y sus elementos unificadores son entendidos como necesarios para la época moderna en el seno

Garnica, N. (2024). Platón: el primer romántico. La recepción del platonismo en la *Frühromantik* y Friedrich Schlegel. *Siglo Dieciocho*, 5, 139-164.

de la *Frühromantik*. Por esa razón, Schlegel afirma que la realización de la humanidad sólo se consigue mediante el amor. En textos como *Lucinde*, “Sobre Diotima” o “Sobre la filosofía. A Dorothea” escritos alrededor de 1798, se puede evidenciar que la fuerza de la idea de amor consiste en elevar a su máxima expresión o infinito a las características humanas. Para resumir la posición de Schlegel al respecto podríamos recuperar el siguiente fragmento: “El hombre sólo llega a ser hombre por el amor y por la conciencia del amor” (Schlegel, 2009: 205). El concepto de amor es capital en este contexto ya que constituye un tipo de fuerza que empuja y marca el camino hacia la verdad y la belleza. Esa fuerza evidencia que los caminos que conducen a la verdad no pueden ser por los caminos solitarios de la demostración analítica de la razón. Incluso, el concepto de amor suele aparecer cercano al concepto de *Witz*, en tanto este concepto no sólo designa la capacidad de ingenio del sujeto, sino también el conjunto de condicionamientos que la libertad del individuo posee. El amor oscila, entonces, entre libertad y necesidad, entre lo arbitrario y contingente: “(...) el amor verdadero debería ser a la vez enteramente deliberado y enteramente casual, y parece al mismo tiempo necesario y libre; por su carácter, sin embargo, debería ser destino y virtud a la vez, y parece un misterio y un milagro” (Schlegel, 2009: 68).

No obstante, conviene destacar de qué modo el joven romántico retoma estas ideas desde textos platónicos. Precisamente, es necesario aquí advertir que Schlegel le reclama a Platón no haber profundizado en esa línea de su idealismo. El pensador de Jena cree que el filósofo griego tuvo dos problemas. En primer lugar, la intención de Platón de unir las filosofías de lo inmutable de Parménides y la del cambio de Heráclito, queda trunca en tanto son dos extremos que no encuentran una conciliación. Schlegel cree que la conservación de las polaridades fue inconveniente. A su juicio, Platón debería haber pensado una *Mittelphilosophie*⁷, es decir, pensar un medio que mantenga la referencia a la fuente común de las polaridades. Según sostiene en “Zu Philosophie des Plato” de 1805 en el marco de sus *Lecciones de Colonia*:

Platón buscó el camino intermedio en el lugar correcto, en el idealismo; pero su idealismo quedó inconcluso; la razón de esto no sólo reside en el deseo puramente negativo de evitar los errores de dos sistemas opuestos, sino también en el hecho de que desde el principio comprendió el carácter de la conciencia superior de manera demasiado unilateral y no en su forma primera y original. (...) Platón tenía toda la razón al darle a la mente, a la inteligencia, la prioridad sobre el cuerpo, al convertirlo en el primer principio y buscar la

⁷ El punto medio es una preocupación permanente en la obra romántica de Schlegel. Para profundizar sobre la idea de “medio”, mediación y un punto sobrio de equilibrio entre las polaridades puede explorarse el concepto de *Wechselerweis*. Al respecto véase: Leventhal (2007) y el excelente trabajo de Galfione (2019) acerca de la noción de medio en relación a la subjetividad estética.

fuerza de toda existencia en la conciencia; pero él entendió esta conciencia simplemente como comprensión, como razón. Sin embargo, la comprensión y la razón son formas de conciencia derivadas, complicadas y artificiales, pero de ninguna manera son la raíz, la fuente original. El idealismo perfecto debe derivar y permitir que todo surja del espíritu (Schlegel, 2007: 212-213).

En segundo lugar, la inexistencia de una mediación conlleva a asumir el dualismo, en tanto las polaridades se mantienen pese a que se pretenda unificarlas, pues, Schlegel considera que se sigue prestando atención a la polaridad. Asumir ese dualismo, según el autor romántico, proviene de cómo Platón habría asumido entender a la razón como comprensión. Si bien es algo necesario para concebir a la razón, lo cual justificaría el argumento de Beiser sobre el platonismo romántico, no logra dar en el *quid* de la cuestión. Nuestro autor indica que:

Para evitar este error fundamental, Platón no habría considerado la conciencia unilateralmente como razón, como comprensión, sino más bien... debe entenderse en la forma más elevada y original. Si se puede demostrar que esto es así tanto en la naturaleza como en el hombre, entonces se habrá encontrado la única manera de superar todas las dificultades. Pero en nosotros, aparte del entendimiento, hay una facultad de desear (*Begehrungsvermögen*); Si la fuente, el comienzo, la raíz de la conciencia se encontrará en esto, que en esta forma original se entiende como un anhelo, como un deseo, como amor, entonces se eliminarían todas las dificultades con respecto a su material. La física nos muestra muy claramente cómo del esfuerzo del amor puede surgir la vida, pero de la vida puede surgir, por así decirlo, la sustancia y la organización física (Schlegel, 2007: 214).

De fondo, la crítica de Schlegel radica en el descuido o falta de profundización en el amor como una fuerza que permite pensar la unidad o fuente de todo y evitar el dualismo. Según su óptica, el intento fallido de un “idealismo perfecto” en Platón reside en haber asumido lo eternamente inmutable y persistente por encima de lo cambiante. La influencia de Parménides en Platón, cree el joven romántico, es decisiva en esta consecuencia:

Esta influencia del panteísmo eleático es también una razón importante que impidió que su filosofía progresara hacia la perfección. – El concepto de perseverancia, transferido a la mente divina, elimina cualquier pensamiento de una deidad viviente que crea y desarrolla todas las cosas a partir de una plenitud y un poder eternamente activos y eficaces; por tanto, junto a él hay que suponer que existe eternamente una materia, a partir de la cual se forma el mundo. Platón, en la medida en que atribuye concluyentemente la primacía a lo persistente sobre lo cambiante, al ser sobre la actividad y el devenir, no pudo alcanzar un idealismo completo. El punto donde Platón se detuvo es la doctrina de las ideas, en el dominio del entendimiento sobre la materia, y la formación de todas las cosas naturales, según los arquetipos de una razón eterna (...) (Schlegel, 2007: 214).

Sin embargo, Schlegel destaca que Platón logró ahondar en ese idealismo perfecto en profundidad y altura mediante su “doctrina de la memoria y sus ideas sobre el amor” (Schlegel,

Garnica, N. (2024). Platón: el primer romántico. La recepción del platonismo en la *Frühromantik* y Friedrich Schlegel. *Siglo Dieciocho*, 5, 139-164.

2007: 215). Como destacamos en los párrafos anteriores, Schlegel está convencido que del amor todo se puede derivar, incluso la propia razón. De hecho, el amor reemplaza a la comprensión y constituye un esfuerzo que compone al conocimiento de lo supremo. El amor es una aspiración al infinito y, por ende, la clave que Platón les hereda a los románticos para pensar en sus propios modos epistemológicos del conocimiento:

La derivación de la conciencia individual, limitada y finita a partir de lo más elevado, lo infinito, es completamente filosófica y habría llevado a Platón al idealismo perfecto si hubiera entendido a la conciencia en su forma más original; entendido como amor y derivado de ello la comprensión, la razón. Platón concebía el ideal de la conciencia como comprensión y, por tanto, también refiere a la memoria; de ahí deriva el amor; para él es el conocimiento perfecto de la belleza eterna. La pregunta es si ¿no habría elegido una manera mejor de relacionar la memoria con el amor que únicamente con el conocimiento y el reconocimiento? Un anhelo puro, un amor puro sólo se puede explicar desde la memoria; el anhelo puro es siempre un esfuerzo por algo conocido, pero indefinido, es decir, por algo que ya ha sido conocido antes, algo bueno, una gloria que ya has experimentado y disfrutado; es un oscuro presentimiento de un objeto desconocido, el esfuerzo hacia una distancia oscura e inconmensurable. (...) El anhelo puro, el amor del ser finito, por tanto, sólo puede brotar de la fuente original de todo amor, la divina; el ser individual que hubiera inventado el amor en sí mismo habría creado al mismo tiempo el mundo y sería él mismo Dios. Platón, a su vez, deriva el amor de la memoria, pero sólo lo relaciona con el entendimiento. El amor, tal como él lo representa, es sólo el reconocimiento indistinto de la belleza eterna, la admiración del arquetipo diseñado por el entendimiento más elevado (Schlegel, 2007: 216).

En el contexto de esta discusión, la presencia platónica en Schlegel durante este periodo romántico, que se extiende desde 1796 hasta su conversión al catolicismo cerca de 1808, se profundiza si nos enfocamos en el bloque de fragmentos denominado “Ideas” de 1799. Al inicio de dichos fragmentos encontramos la siguiente afirmación: “La filosofía de Platón es un digno prefacio a la religión del futuro” (Schlegel, 2009: 197). Con esta afirmación advertimos de qué modo en los sucesivos fragmentos la religión y, por ende, la filosofía platónica, se convertirán en elementos aglutinadores de la ciencia, la filosofía y la poesía. La idea de religión no supone recuperar un dogma para la vida, sino una religión que permita vincular con su fuerza aquellos elementos individuales que se han *des*-ligado. Como indica Alexander Hampton:

Adoptada por Platón como un modelo, esta noción de unificación de religión y filosofía, de teoría y práctica, tuvo un gran atractivo para los románticos que se ocupaban de las divisiones de la filosofía moderna abstracta. La diversidad

que la teoría buscaba gestionar y la percepción intuitiva que logró la razón platónica, situaron al individuo a medio camino entre la ignorancia y la sabiduría, poniendo así en movimiento el eros (de ahí *φιλοσοφία*, la filosofía como amor a la sabiduría). En este sentido, la filosofía antigua no era la posesión de conocimientos, sino un viaje o forma de vida, que no buscaba alcanzar una instancia definitiva, estable, en la que se alcanzara una totalidad trascendente, sino momentos de intuición a través de una pluralidad de instancias (Hampton, 2019: 132).

Schlegel confirma este hecho cuando señala: “La religión es la fuerza centrípeta y centrífuga del espíritu humano, y aquello que las une” (2009: 197). El autor recupera el sentido etimológico de religión como *religar*, pero en este caso, esa re-vinculación es de la poesía y la filosofía. Así, no resulta extraño que Schlegel piense a Platón como poeta-filósofo en las *Conversaciones* de 1800, pues, su propuesta supone que la religión puede llevar a cabo esa forma de unión mediante la aproximación hacia lo absoluto. En el fragmento 46 de “Ideas” sostiene: “la poesía y la filosofía son, según se las tome, distintas esferas, distintas formas de la religión, o incluso los factores de la misma. Pues intentad unir las realmente, y no obtendréis otra cosa que religión” (Schlegel, 2009: 200). La filosofía platónica le advierte a Schlegel que el vínculo de lo finito con lo infinito puede mantenerse mediante ideas como la belleza, el bien y la verdad. Esas ideas son eternas y el modo de sostener la relación con ellas es la religión. A este respecto, Schlegel sostiene en dos fragmentos de “Ideas”: “Toda referencia del hombre al infinito es religión (...) Lo infinito es la divinidad cuando es pensado en aquella perfección” (2009: 205) y “Bello es lo que nos recuerda a la naturaleza y, por tanto, lo que despierta en nosotros el sentimiento de la plenitud infinita de la vida” (2009: 206).

Este hecho se vuelve aún más evidente si nos enfocamos en los modos de conocimiento que Platón sugiere en textos como *Ion* o el *Banquete*. En dichos textos advertimos este tipo de experiencia estética racional en la cual las formas de conocimientos están mediadas por la belleza. Como muestra de ello, en *Ion* se puede ver cómo “la poética es un todo” (Platón, 2007a: 253) que está compuesto de técnica, razón e inspiración divina. En este diálogo se puede leer cómo la participación en la razón se logra en la medida en que la divinidad acerca al poeta a ello mediante una fuerza similar al magnetismo⁸. Sócrates orienta a Ion en el camino de entender las estructuras de la producción artística-poética del siguiente modo:

La divinidad por medio de todos éstos arrastra el alma de los hombres a donde quiere, enganchándolos en esta fuerza a unos con otros. Y lo mismo que pasaba con esa piedra, se forma aquí una enorme cadena de danzantes (...) uno al lado del otro, de los anillos que penden de la Musa. (...) penden a su vez otros que participan en este entusiasmo, unos por Orfeo, otros por Museo, la mayoría,

⁸ Schlegel en uno de sus fragmentos de *Athenaeum* sostiene que el amor es una forma de magnetismo. Ambas referencias, obviamente, están circunscriptas a los desarrollos de la física de cada tiempo. Schlegel señala: “A veces lo que llamamos amor es sólo una forma particular de magnetismo” (2009: 149).

Garnica, N. (2024). Platón: el primer romántico. La recepción del platonismo en la *Friühromantik* y Friedrich Schlegel. *Siglo Dieciocho*, 5, 139-164.

sin embargo, están poseídos o dominados por Homero. (...) te diré que es porque tú ensalzas a Homero en virtud de una técnica, sino de un don divino (Platón, 2007a: 260-261).

También en el *Banquete* encontramos un proceder similar respecto del conocimiento⁹. La marca distintiva aquí, no obstante, estará aún más cerca del proceder romántico temprano respecto de “aproximarse” a la verdad, pero no conseguirla. Probablemente, el pasaje más emblemático de esto y que, al mismo tiempo, motivó a Schlegel a explorar sobre la figura de Diotima¹⁰, sea justamente su discurso. En el diálogo platónico, Diotima sostiene que es posible acercarse a la verdad de forma progresiva mediante el amor. La finalidad es alcanzar la idea superior de belleza, pero ese esfuerzo sólo se logra tomando “un colaborador de la naturaleza humana mejor que Eros (...) por eso, yo afirmo que todo hombre debe honrar a Eros” (Platón, 2007b: 263). De ese modo, la posibilidad de alcanzar la idea suprema de la belleza se logra en un proceso ascendente:

Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí (Platón, 2007b: 262).

Estas formas de conocimiento mediadas por el amor y la belleza, innegablemente, siguen operando en la filosofía de Schlegel y el primer romanticismo. La recepción de Platón en Schlegel no sólo se evidencia en la forma de su proceder filosófico, sino también en los tópicos abordados como en la jerarquización de conceptos tales como el amor y la belleza. No es de extrañar en ese camino que Schlegel mantenga el sentido amoroso hacia la filosofía que ya Platón enfatizara cuando afirma que: “Quien no filosofa por amor a la filosofía, sino que la utiliza como un medio, es un sofista” (Schlegel, 2009: 77). Consecuentemente, en el siguiente apartado trataremos de

⁹ Seguimos aquí el trabajo de Boeri (2022).

¹⁰ En su texto “Sobre Diotima”, Schlegel analiza los textos socráticos desde una mirada de género. El joven romántico cuestiona que historiadores y filósofos no hayan advertido el papel de la mujer en los diálogos. Schlegel se detiene en el hecho de que en la Antigua Grecia las mujeres están relacionadas con los valores de la virtud y el conocimiento y, por tanto, con la belleza y el bien. Ambos valores son superiores e ideales de la humanidad, por lo cual excluir del análisis filosófico a las mujeres en el contexto de la filosofía griega parece constituir un grave error como también contribuir a conservar una estructura desigual de género. Para una descripción más detallada sobre este punto de la recepción platónica puede verse en Zovko (2017).

vislumbrar una operación de lectura sobre la obra platónica de parte de Schlegel que le posibilita vincular al pensamiento romántico en la tradición filosófica griega.

V. El platonismo de Schlegel. Platón, el primer romántico.

Se puede notar, entonces, de qué modo Schlegel enfatiza lo estético mediante una forma de racionalidad de la vida y las cosas que pretende intuir esa unidad o todo orgánico que la época moderna, mediante la interpretación analítica de la razón y el mecanicismo, identifica en partes aisladas. Como acentúa Hampton:

Tanto para Schlegel como para Novalis, así como para Hölderlin y su sentido del *Dichterberuf* romántico, la visión platónica ofrecía un medio para unir el idealismo encarnado por Fichte y el realismo defendido por Spinoza, así como la filosofía y la poesía, en un nuevo lenguaje de trascendencia para una época de inmanencia, en forma de religión romántica (Hampton, 2019: 132).

Siguiendo este argumento, podemos señalar que la pretensión general de Schlegel era encontrar aquellos elementos que le permitieran realizar la unificación de lo infinito en lo finito, es decir, cómo hacer para que la infinitud de pensamiento se realice. En *Conversaciones* ese anhelo se manifiesta en la intención de encontrar una síntesis entre Fichte y Spinoza o entre idealismo y realismo. A su juicio, “es de esperar que este nuevo realismo, puesto que ciertamente debe tener un origen ideal y sostenerse por igual sobre el fundamento y suelo idealistas, aparecerá como poesía que debe descansar en la armonía de lo ideal y lo real” (Schlegel, 2005: 65).

La preocupación de Schlegel puede entenderse en el contexto de las discusiones sobre la antigüedad clásica y, particularmente, por cómo lograrán los románticos completar el proyecto platónico. Germán Garrido (2023) en su texto “Los últimos homéridas” reconstruye los propósitos que Schlegel tuvo en el marco de los desarrollos de la *Altertumswissenschaft* y permite entender el contexto general de la recepción platónica. Garrido muestra que los trabajos de Christian Gottlob Heyne, Friedrich August Wolf y Johann Joachim Wickelmann fueron decisivos para la recepción de las ideas griegas en Schlegel. En esa dirección, el joven Schlegel reinterpreta los conocimientos desarrollados en la época mediante sus interpretaciones sobre lo bello y lo interesante o la poesía clásica frente a la moderna en *Sobre el estudio de poesía griega*. Con esas preocupaciones en mano, como indica Garrido:

El proyecto incluía una traducción completa de los diálogos (que Schlegel inició y que concluiría Schleiermacher), un estudio sobre la transmisión histórica de sus textos y una interpretación conforme al modelo de los *diaskenasten* que,

relacionando lo particular de la letra con lo general del espíritu, completara lo que Platón no llegó a formular (2023: 341).

Cabe recordar aquí que el proyecto de Schlegel de traducir las obras completas de Platón, algo que no logró consumir, pero que motivó que su amigo Schleiermacher lo llevara adelante¹¹. Lo más relevante reside en advertir la línea de pensamiento que orientará la lectura de Schlegel durante toda su obra acerca de Platón. Garrido plantea que es posible identificar una variable que atraviesa la recepción platónica del joven romántico:

La constante que atraviesa tácitamente la obra de Platón reside, según Schlegel, en una síntesis entre realismo e idealismo, y una aspiración al absoluto desde el entusiasmo poético y la intuición divinadora. La condena de la escritura en *Fedro* o los pasajes sobre la posesión divina en *Ion* dan a entender que Platón no habla tanto contra de la poesía como contra los poetas¹². La poesía y los mitos proporcionarán por el contrario en sus escritos la única forma de acercamiento a lo absoluto. (...) Cuando «*diaskenizō*» a Platón completando su sentido latente, Schlegel lo está traduciendo al lenguaje de la filosofía moderna. En concreto, Schlegel le atribuye una síntesis entre el idealismo de Fichte y el realismo de Spinoza que proporciona una alternativa estética al pensamiento lógico-deductivo. Dicho de otra manera, Schlegel convierte a Platón en precedente de la filosofía del arte romántico (2023: 342).

Con la última afirmación de Garrido, podemos profundizar, en ese contexto, de qué modo Platón se vuelve el primer romántico. La exigencia de que Platón podría unificar las dos grandes tendencias de la época para los románticos, como el idealismo de Fichte y el realismo de Spinoza, muestra una operación de lectura sobre la tradición filosófica que pretende ubicar al filósofo griego como un precursor *avant la lettre* de la *Frühromantik*¹³.

¹¹ Al respecto de este proyecto de Schlegel y Schleiermacher, puede verse: Lamm (2000) y Arndt (1996).

¹² Podemos corroborar esta afirmación también en el diálogo de la *República*. La poesía, y si se quiere el arte en general, suele ser criticada a partir del supuesto prejuicio platónico que consiste en ser entendido como una envoltura, un velo o una investidura que no permite acceder al verdadero conocimiento de las cosas. Esta crítica contra el arte comúnmente encuentra lugar en el rechazo que Platón realiza en la *República* contra los poetas. Sin embargo, como sostiene Garrido en la cita, este hecho podría revertirse. Incluso en la propia *República*, Platón no parece referirse a la poesía, sino al accionar de los poetas que educan mal u orientan a los atenienses a ver a sus dioses con características humanas: (...) entonces no debemos admitir, ni por parte de Homero ni por parte de ningún otro poeta, errores tales acerca de los dioses como los que cometen tontamente, al decir que “dos toneles yacen en el suelo frente a Zeus”, llenos de suerte: propicias en el primero, desdichadas en el otro, y que aquel a quien Zeus ha otorgado una mezcla de ambas “encuentra a veces el bien, a veces el mal” (...) ni admitiremos tampoco que se diga que Zeus es para nosotros dispensador de bienes y de males. En cuanto a la violación de los juramentos y pactos en los que ha incurrido Pándaro, si alguien afirma que se ha producido por causa de Palas Atenea y de Zeus no lo aprobaremos (...) Ni debemos permitir que los jóvenes oigan cosas como las que decía Esquilo (...) (Platón, 2007c: 140-141).

¹³ Para profundizar en este argumento puede verse Frischmann (2001).

La recepción de Platón permite que el “anhelo” de lo infinito evoque la idea platónica de que la filosofía es una búsqueda de conocimiento permanente, es decir, la pretensión de encontrarse con aquello que permanece ante el cambio, como las ideas, pero que no detiene la actividad del pensar¹⁴. No es casual que se diga que el formato de filosofía de los primeros románticos sea una “tarea infinita”¹⁵, en la medida en que las ideas no son un fundamento último, una forma de verdad como resultado o principio inamovible, sino una actividad de reflexión continua o marco regulativo. Al igual que en Platón, la búsqueda del conocimiento no es una posesión que el sujeto produce a partir de reglas. Antes bien, es un esfuerzo reflexivo por aproximarse a las ideas que orientan a lo finito en el camino hacia lo absoluto e infinito. Nuevamente, las formas platónicas de la acción de filosofar son colocadas como un antecedente desde el cual la filosofía de Schlegel encuentra un punto de partida. El diálogo, la conversación o interacción son entendidos como una forma de evasión al sistema y el tratado. Justamente, Schlegel indica:

Así como la filosofía en general es más una búsqueda, un esfuerzo por la ciencia que una ciencia en sí misma, este es particularmente el caso de la de Platón. Nunca llegó a un acuerdo con su pensamiento y en conversaciones trató de representar artificialmente este proceso siempre esforzado de su espíritu hacia el perfecto conocimiento y reconocimiento de lo Supremo, este eterno devenir, formación y desarrollo de sus ideas. Esta es también la característica de la filosofía platónica (KA, XI, 1958: 120).

Si nos adentramos en el ensayo schlegeliano “Zu philosophie des Plato” de 1805 en esta época romántica, podemos observar de qué modo se apropia de la forma filosófica del pensador griego. A su juicio, Platón acierta en considerar que todo pensamiento filosófico pretende acercarse a lo infinito, pero se ve limitado por la finitud humana. Debido a ese condicionante, el conocimiento del hombre sólo puede acercarse a lo infinito de manera negativa e indirecta, de ahí lo adecuado de la propuesta platónica de pensar diálogos infinitos llenos de un lenguaje alegórico y metafórico que posibilitan relacionarse con lo más elevado de forma indirecta. Schlegel afirma:

Platón supone que debido a las extrañas limitaciones del espíritu humano, ésta sólo reconoce lo positivo como negativo y lo negativo como positivo; por positivo se refería a la deidad, el mundo intelectual, todo lo que es permanente, eterno y verdadero, - por lo negativo se refería al mundo de los sentidos, todo lo que es incierto, cambiante y transitorio. Debido a su naturaleza limitada y sensual, el hombre sólo puede reconocer la realidad infinita y suprema de manera negativa, indirecta e imperfecta (2007: 202).

¹⁴ Puede verse otra hipótesis a la nuestra respecto de este punto en Korngiebel (2017).

¹⁵ Puede consultarse Frank (2015).

Garnica, N. (2024). Platón: el primer romántico. La recepción del platonismo en la *Frühromantik* y Friedrich Schlegel. *Siglo Dieciocho*, 5, 139-164.

En el desarrollo de este texto, Schlegel sigue esta línea interpretativa sobre la filosofía platónica a los efectos de mostrar que la vía negativa del conocimiento puede ser positiva, llegando a afirmar que la relación gnoseológica entre naturaleza y deidad o finito e infinito sólo puede ser pensada del siguiente modo: “Sólo existe un conocimiento pictórico y alegórico de la relación entre la deidad y la naturaleza” (Schlegel, 2007: 203).

Esta perspectiva sobre la obra de Platón hace que Schlegel coloque su modo de reflexión romántica, según la cual el pensamiento siempre está en devenir constante, sin fundamentos últimos y siendo esquivo a los intentos de sistematización, a la par de la idea de filosofía como búsqueda perpetua de los diálogos platónicos. La interpretación más adecuada de Platón, cree Schlegel, debe hacerse en función de considerar las formas no-conclusivas de sus diálogos, como también del movimiento hacia la perfección y auto-revisión que en esas conversaciones griegas se plantean. El joven romántico confía en identificar una conexión interna en las obras platónicas y no un resultado o determinación particular de su filosofía, a los fines de encontrar la unidad de su filosofía.

Tal camino está orientado por un tipo de poesía que no remite a propósitos externos a ella misma, sino a su propia condición autónoma. De ahí que Schlegel en “Discurso sobre la mitología” sostenga que la belleza y, podríamos decir, las demás ideas platónicas como el Bien o la Verdad, son “inexpresables”. Lo inexpresivo de estas ideas es el carácter alegórico con el que piensa el joven romántico cuando indica que “toda belleza es alegoría. Lo más elevado, puesto que es inexpresable, sólo puede ser pronunciado alegóricamente” (Schlegel, 2005: 71). A este respecto, puede verse la introducción a *Schriften zur Kritischen Philosophie 1795-1805* de Schlegel, elaborada por Jure Zovko y Andreas Arndt respecto de cómo pensar la estructura aporética de los diálogos platónicos y la irrepresentabilidad de ideas como el Bien. A juicio de estos autores, Schlegel está pensado los diálogos de Platón a partir de los límites del conocimiento de la teoría kantiana. Dicha interpretación lleva a estos autores a considerar el costado escéptico de la filosofía schlegeliana. El carácter inexpresivo e irrepresentable de las ideas platónicas, o mejor, la posibilidad mitológica y simbólica de representar las ideas de Verdad, Bien y Belleza sólo es posible mediante un lenguaje que logra acercarse, aproximarse o relacionarse con lo más elevado, pero incapaz de expresar de manera acaba estas ideas. Los autores explican lo siguiente: “Schlegel interpreta la estructura aporética de muchos diálogos en el sentido de su teoría kantiana de los límites del conocimiento. Toda la forma de filosofar platónico se basa en el principio de la relativa irrepresentabilidad de lo más elevado” (Arndt y Zovko, 2007: xxvii). La idea del Bien como punto

supremo del pensamiento sólo puede representarse metafóricamente “vestirlo con otra prenda” y hacerlo así reconocible a la comprensión humana. La interpretación de Schlegel puede basarse principalmente en el diálogo escéptico *Teeteto*, donde la filosofía se define como un acercamiento a la verdad y a Dios, “en la medida de lo posible para el ser humano” (*kata to dynaton*). Para Schlegel, siguiendo el modelo platónico, de lo más elevado sólo se puede hablar en símbolos y mitos. La proclamación de Schlegel de desarrollar una “nueva mitología” desde lo más profundo del espíritu está directamente relacionada con su convicción de que nuestra conciencia fragmentaria es incapaz de expresar adecuadamente “la más alta belleza” del “caos infinitamente pleno” (Ardnt y Zovko, 2007: xxvii).

El punto aquí a resaltar es cómo Schlegel busca indicar que las condiciones de posibilidad para poetizar dependen de ideas que siguen una tendencia universal. En su perspectiva, es posible “poetizar según ideas” (Schlegel, 2005: 94), lo cual presupone que el artista no crea de manera arbitraria y caprichosa, como criticará Hegel más tarde en sus *Lecciones de estética* o en *La fenomenología del espíritu*. Antes bien, y a partir de la filosofía platónica, podemos detectar que el realismo objetivo de Schlegel para la poesía romántica se sostiene en las ideas. El joven romántico cree que “para Platón la representación y su perfección y belleza no son medios, sino fines en sí mismos. Por eso su forma ya es (...) totalmente poética” (2005: 72). Este último hecho se puede constatar si prestamos atención a que *la forma* de presentación de Schlegel del arte remite a formas expositivas del pensamiento como los diálogos.

La filosofía socrática le ofrece al joven romántico poder caracterizar a la ironía bajo los rasgos objetivistas que le otorgan autonomía de las arbitrariedades subjetivistas del artista. En los “Fragmentos críticos o del *Lyceum*” aparecen indicaciones hacia elementos socráticos tales como: la “belleza lógica”, el “entusiasmo lógico”, “las novelas son los diálogos socráticos de nuestro tiempo”, “la urbanidad sublime”, entre otras (Schlegel, 2009: 25-56). Todas estas referencias dirigidas a Sócrates, le posibilitan al joven romántico conectar su teoría estética con una operación que liga la filosofía y el pensamiento a la estética o, dicho de otro modo, ratifica la belleza de las ideas. Sin embargo, cabe aclarar, que esa belleza de las ideas no supone pensar una forma de envoltorio o apariencia que encubre una verdad esencial y más profunda. Las referencias a Sócrates y a la belleza de su lógica permiten interpretar que la belleza no es una idea separada de la razón ni mucho menos un maquillaje que hace posible que las ideas se vuelvan más comprensibles como en el proyecto mitológico del *PS*. A contrapelo, en la filosofía schlegeliana la belleza es constitutiva de la razón.

Sócrates, entonces, es “el lugar” donde la obra muestra su capacidad reflexiva e incondicionada, pues lo singular del diálogo logra contener lo universal, esto es, el intercambio entre filosofía y poesía. Sócrates constituye el medio a través del cual el romanticismo consigue brindarle a la ironía un trasfondo reflexivo y especulativo, abriéndose paso a la teorización de la

Garnica, N. (2024). Platón: el primer romántico. La recepción del platonismo en la *Friühromantik* y Friedrich Schlegel. *Siglo Dieciocho*, 5, 139-164.

literatura o teoría literaria. En la interpretación platónica general de dividir el mundo de las ideas de este mundo inteligible que habitamos como finitud, escribir y hablar adquiere múltiples formas. Como dirá Schlegel cuando reflexione sobre el proyecto editorial de *Athenaeum*, habitamos un mundo incomprensible en el cual se vuelve necesario el fragmento, la ironía, la conversación, es decir, la comunicación pluralista. A juicio, siempre estamos acompañados de una “incomprensión positiva”, es decir, de una conciencia de no comprender, pero, precisamente, en esta aparente imperfección se expresa la perfectibilidad del hombre.

La cuestión capital para que las obras platónicas contengan ironías mediante la figura socrática revela que no es una intención producto del autor llevarlas a cabo o practicarlas. Schlegel dice: “sospecho que algunos artistas más conscientes del período anterior siguen practicando la ironía mucho después de su muerte con sus más fervientes seguidores y admiradores” (2009: 232). De ese modo, la ironía se vuelve un elemento constitutivo a la producción humana tanto comprensible como incomprensible. El propio autor se ve obligado a reconocer “la incomprensibilidad del *Athenaeum* y, puesto que todo se ha fraguado al calor de la ironía, no puedo desmentirlo, pues hacerlo implicaría contravenirla”, (2009: 233) volviendo comprensible el hecho de la incomprensibilidad de su producción. Esa fuerza que empuja a Schlegel a comprender la incomprensibilidad, pues “no me ha quedado más remedio” (2009: 233), permite ver tanto la simultaneidad con la cual la ironía se presente, esto es, en dos hechos opuestos como la comprensibilidad y su reverso, como también la fuerza casi inexplicable que jaquea la posibilidad de controlarla. La incomprensibilidad, entonces, en el marco de la recuperación romántica de la conversación platónica radicaría en evitar por todos los medios que la poesía pierda su progresividad e infinitud. En consecuencia, la ironía romántica, bajo estos presupuestos, sería una combinación química entre la reflexión fichteana al infinito que se caracteriza por su rasgo inconcluso y el platonismo que protegería a la ironía de no cerrar o determinar¹⁶, ni encuadrar un sistema que limitará su libertad¹⁷.

¹⁶ Seguimos aquí el argumento de Krämer (1988).

¹⁷ Bärbel Frischmann sostiene que esto está relacionado con la idea de “anhelo infinito” que Schlegel recupera de Platón. Ese anhelo mantiene una actitud escéptica en el argumento de Schlegel, pero al mismo tiempo supone la posibilidad de alcanzar una postura crítica. Ver Frischmann (2001).

VII. Conclusiones

Con este análisis sobre los escritos románticos de Schlegel hemos tratado de dejar en evidencia cómo la recepción de Platón supone una operación de lectura sobre la tradición filosófica. Tal maniobra, a nuestro juicio, estaba dirigida a ubicar a la filosofía platónica como un antecedente del pensamiento romántico. La recuperación de Schlegel de las ideas platónicas de la filosofía como búsqueda incesante de lo más elevado o infinito sin una conclusión, la unión entre poesía y filosofía o la belleza como idea suprema, le permiten inscribirse en esa senda del pensamiento filosófico.

Tales movimientos de interpretación y de lectura, como hemos tratado de mostrar, han sido posibles gracias a un campo de supuestos y discusiones que dieron cuenta del contexto romántico e idealista. En primer lugar, creemos que es decisivo pensar que los debates en contra de la visión mecanicista que comenzaba a avanzar, permitieron encontrar en Platón y sus ideas un conjunto de elementos que contrarresten esa mirada tan limitada. Las consideraciones vertidas en el *PS* dan cuenta de la posibilidad de contrarrestar las ideas mecanicistas por medio de la idea de belleza platónica, la cual es entendida como una forma de unificación de todo aquello que se ha desmembrado. Las reflexiones del *PS* recuperan en clave platónica la posibilidad de volver a suturar los quiebres de la conciencia moderna.

En segundo lugar, tratamos de demostrar que los desarrollos filosóficos y teológicos de los místicos alemanes como Böhme logran recuperar del platonismo puede ser un lenguaje capaz de dar cuenta de una reflexión filosófica vernácula. El platonismo cristiano o teosofía de este místico prepara el camino para que en el seno de la *Frühromantik* sea posible emplear conceptos filosóficos desde una lengua poética. El recorrido emprendido por Böhme posibilita que Schlegel tenga un aparato lingüístico y filosófico sin quebrar o separarse de las raíces poetológicas de la lengua alemana. Ese campo lingüístico, afirmamos, se sustenta en la recuperación platónica que la mística alemana realizó y que cumplió un rol fundamental para que Schlegel, pero también Novalis, Tieck y Schlegel consiguieran encontrar una conexión entre religión, arte, ciencia y filosofía¹⁸.

Finalmente, en el marco de esta recuperación de las ideas platónicas tratamos de identificar en Schlegel un ferviente estudioso de Platón. Si bien sólo nos acotamos a su periodo de juventud, el estudio como la influencia del platonismo en la obra schlegeliana ha sido más constante. En este periodo reconocemos que su preocupación por apropiarse de Platón reside

¹⁸ Aquí nos oponemos a la hipótesis de Heneghan (2019), según la cual los románticos no son platónicos, en tanto la intuición intelectual del Fedro desmiente la posibilidad de inscribir a estos autores en dicha tradición de pensamiento. Heneghan intenta desmentir la hipótesis construida por Beiser acerca del platonismo en la *Frühromantik*, fundamentalmente, la afirmación de que la intuición intelectual platónica pueda ser conciliada con la visión epistemológica de los románticos como anti-fundacionalistas y la posibilidad de conseguir el conocimiento de lo Absoluto.

Garnica, N. (2024). Platón: el primer romántico. La recepción del platonismo en la *Frühromantik* y Friedrich Schlegel. *Siglo Dieciocho*, 5, 139-164.

en encontrar una tradición de pensamiento que le permita justificar su teoría romántica de unificación de las ideas en la belleza. Contra el lugar común que suele atribuírsele a Platón en la tradición estética como un crítico de la apariencia estética y la poesía, hemos identificado lo inverso en el pensamiento del joven romántico. A contrapelo, el platonismo contribuye a darle una fuerza inusual a lo que Schlegel denomina *Poesie*, es decir, a esa fuerza que mediante el amor y la belleza concede desarrollar el pensamiento hacia el infinito sin perder la objetividad y pese a su constitución evasiva respecto de hallar una definición, un fundamento último o bien un sistema que lo contenga.

En definitiva, con estas consideraciones pretendemos afirmar no sólo el platonismo de pensadores románticos como Schlegel, sino también advertir lo decisivo que ha sido Platón para la modernidad estética. Las ideas platónicas que hemos recuperado en el marco de la *Frühromantik* develan que las pretensiones estéticas no pueden entenderse meramente como un desenvolvimiento subjetivista. Por el contrario, y de ahí el énfasis que hemos puesto en recuperar las reflexiones de Schlegel provenientes de *Conversaciones*, el platonismo supone una forma de recuperar ese formato de la filosofía o el pensamiento en el que la poesía no se ve expulsada a los terrenos de la irracionalidad, sino que habita en la constitución misma del pensar filosófico.

Bibliografía

- Arndt, A., (1996) Schleiermacher und Platon. En F.D.E. Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons. Geschichte der Philosophie. Vorlesungen, über Sokrates und Platon (zwischen 1819 und 1823). Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon (1804-1828)*, eds. P. Steiner, con la colaboración de A. Arndt y J. Jantzen. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- Arndt, A. y Zovko, J. (2007). Einleitung. En Schlegel, F., *Schriften zur Kritischen Philosophie 1795-1805*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag GmbH.
- Beiser, F., (2018). *El imperativo romántico*. Madrid: Sequitur.
- Benz, E. (2016). *Mística y Romanticismo. Las fuentes místicas del Romanticismo alemán*. Madrid: Siruela.
- Boeri, D. M. (2022). Teoría del conocimiento. En A. Vallejo Campos, *Guía Comares de Platón*. Granada: Comares.
- Böhme, J. (2022). *Threefold Life of Man*. Dekton Publishing.
- Frank, M. (1997). *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



- Frank, M. (2015). Filosofía como “aproximación infinita”. Consideraciones a partir de la «constelación» del primer romanticismo alemán”. *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 2 (2), 311–333.
- Frischmann, B. (2001). Friedrich Schlegels Platonrezeption und das hermeneutische Paradigma. *Athenäum - Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft*, 11, 71–92.
- Galfione, V. (2018). Modernidad, estética y subjetividad. Una reconstrucción histórico-conceptual de las reapropiaciones del pensamiento de Friedrich Schlegel en el marco de la filosofía alemana contemporánea. *Areté*, 30 (1), 43–70.
- Galfione, V. (2019). In der Mitte schweben. *Athenäum Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft*, 29, 59-78.
- Garnica, N. (2019). Asimilación y rechazo de la filosofía francesa en Alemania. La recepción de Manfred Frank: romanticismo, hermenéutica y deconstrucción. *Cuestiones de Filosofía*, 4 (22), 37-67.
- Garrido Miñambres, G. (2023). Los últimos homéridas. El primer romanticismo y la ciencia de la Antigüedad. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 40 (2), 333-343.
- Hampton, A. (2019). *Romanticism and the Re-Invention of Modern Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hannak, K. (2014). Boehme and the German Romanticism. En A. Hessayon y S. Apetrei (eds.), *An Introduction to Jacob Boehme Four Centuries of Thought and Reception* (162-179). New York: Routledge.
- Hedley, D. (2020). Christian Platonism in the Age of Romanticism. En A. Hampton & J. Kenney (eds.), *Christian Platonism: A History* (pp. 303-321). Cambridge: Cambridge University Press.
- Heneghan, F. (2019). Are the Frühromantiker Platonists? *Idealistic Studies*, 49, 2, 123-143.
- Hölderlin, F.; Schelling, F. y Hegel, W.F.H. (1995). El primitivo programa sistemático del idealismo alemán. *Hieronymus Complutensis*, 1, 117-120.
- Kim, A. (ed.) (2019). *Brill's companion to German Platonism*. Boston: Brill.
- Korngiebel, F. (2017). Friedrich Schlegel's Sceptical Interpretation of Plato. En J. Kozatsas, G. Faraklas, S. Synegianni y K. Vieweg (eds.), *Hegel and Scepticism. On Klaus Vieweg's Interpretation* (165-184). Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Krämer, H. (1988). Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 62, 583–621.
- Lamm, J. (2000). Schleiermacher as Plato Scholar. *The journal of religion*, 80 (II), 206-239.
- Leventhal, R. (2007). Transcendental or Material Oscillation? An Alternative Reading of Friedrich Schlegel's Alternating Principle (Wechselerweis). *Athenäum Jahrbuch für Romantik*, 17, 93-114.
- Mayer, P. (1999). *Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Böhme. Theosophy - Hagiography – Literature*. Canada: McGill-Queen's University Press.
- Muratori, C. (2016). *The First German Philosopher. The Mysticism of Jakob Böhme as Interpreted by Hegel*. New York: Springer.
- Platón. (2007a). *Ion*. En Platón, *Obras* (vol. I). Buenos Aires: Gredos.
- Platón. (2007b). *Banquete*. En Platón, *Obras* (vol. III). Buenos Aires: Gredos.
- Platón. (2007c). *República*. En Platón, *Obras* (vol. IV). Buenos Aires: Gredos.
- Reguera, I. (2003). *Jacob Böhme*. Madrid: Siruela.

Garnica, N. (2024). Platón: el primer romántico. La recepción del platonismo en la *Frühromantik* y Friedrich Schlegel. *Siglo Dieciocho*, 5, 139-164.

Schlegel, F. (1958). *Kritische Ausgabe*. ed. E. Behler, Hans Jean Jacques Anstett y Hans Eichner. Paderborn: Schöningh.

Schlegel, F. (2005). *Conversación sobre la poesía*. S. Girón y L. Carugati (trad.). Buenos Aires: Biblos.

Schlegel, F. (2007). *Schriften zur Kritischen Philosophie 1795-1805*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag GmbH.

Schlegel, F. (2009). *Fragments*. Barcelona: Marbot.

Zovko, J. (2017). How Did Diotima Become the Ideal of the Jena Romantic? En H. Reid, D. Tanasi & S. Kimbell (eds.), *Politics and Performance in Western Greece: Essays on the Hellenic Heritage of Sicily and Southern Italy* (pp. 273-286). Iowa: Parnassos Press – Fonte Aretusa.

CV del autor

Naim Garnica, profesor adjunto en la cátedra de Introducción a la Epistemología del Departamento de Ciencias de la Educación de la Facultad de Humanidades en la Universidad Nacional de Catamarca. Doctor en Ciencias Humanas, investigador asistente en IRES-CONICET. Actualmente trabaja sobre la recepción de la *Frühromantik* en Argentina y América Latina. Ha trabajado sobre la obra de Friedrich Schlegel y su consideración en la filosofía contemporánea.



SIGLO DIECIOCHO

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

Dossier temático

“Kant en Latinoamérica, a 300 años de su nacimiento.

Recepción, usos y perspectivas abiertas”



AAES 18

*Siglo
Dieciocho*



KANT EN LATINOAMÉRICA, A 300 AÑOS DE SU NACIMIENTO.

RECEPCIÓN, USOS Y PERSPECTIVAS

INTRODUCCIÓN DEL EDITOR

La cronología, que antepone su regularidad a la duración, no puede tampoco evitar que existan en ella fragmentos desiguales, marcados. El calendario tuvo como tarea unificar el reconocimiento de cierta cualidad con la medición de cierta cantidad, puesto que con los días de fiesta, de algún modo, deja en blanco los espacios para la rememoración.

W. Benjamin, *El París de Baudelaire*

En 2024 se celebran los trescientos años del nacimiento del “sabio de Königsberg” (24 de abril de 1724 – 12 de febrero de 1804), cuya relevancia para la historia de la filosofía moderna y contemporánea no es necesario enfatizar. Tal vez por esta razón, o por la actualidad de su pensamiento, los festejos de este nuevo centenario (el tercero, distinto de su predecesor, surcado por intensas polémicas¹) han desbordado las severas márgenes de los estudios kantianos², e inclusive del ámbito disciplinar de la filosofía³, hasta

¹ Con la perspectiva que da un siglo de distancia, el rasgo más característico del bicentenario kantiano ha sido la vivacidad de los debates que despertó. Hacia el interior de la *Kant-Gesellschaft*, en Europa (y sobre todo en Alemania), la publicación de una serie de artículos conmemorativos tuvo como principal objetivo ofrecer una imagen alternativa e inclusive opuesta (*un otro Kant*) a la que proponía el neokantismo. Frente al Kant fundador de las ciencias físico-matemáticas, cercano al positivismo, emergió en el transcurso de las celebraciones la figura de *otro Kant*, historiador, metafísico (Manganaro, P.: 1977, 11-18). En América Latina, las polémicas asociadas a los festejos del bicentenario tomaron otro derrotero, pero no cesaron en intensidad (véase en este *dossier* G. Leyva, “La recepción de Kant en México” y N. Bustelo, “El idealismo kantiano más allá de la academia argentina: antipositivismo, reforma y revolución [1910-1930]”).

² Es difícil exagerar el número de *dossiers*, volúmenes y congresos destinados a la conmemoración del tricentenario. A modo de ejemplo, y sin pretensión de exhaustividad, pueden mencionarse algunas de las reuniones científicas ya realizadas o programadas para 2024: el VII Congreso de la *Sociedade Kant Brasileira*, “*Kant 300 anos: heranças e perspectivas*”, en Campinas; el VI Congreso Internacional de la SEKLE, *Sociedad Kantiana en Lengua Española*, en Santiago de Compostela, el *14th International Kant Congress*, a realizarse en Bonn; y el congreso organizado por la Universidad de Valencia bajo el título “Kant, entonces y ahora. En el tricentenario de su nacimiento”. Por otra parte, a lo largo de 2024 se lleva a cabo el *Virtual Kant Congress with a Cosmopolitan Purpose* (VKC), una serie de conferencias virtuales en las que cada sociedad de estudios kantiana

Thisted, M. (2024). Kant en Latinoamérica: a 300 años de su nacimiento. Introducción del editor. *Siglo Dieciocho*, 5, 167-174.

transformarse en un evento cultural de alcance global⁴. El *dossier* que aquí presentamos, y cuya edición nos ha sido confiada por la *Revista Siglo 18*, pretende sumarse a estos homenajes. Con este fin, propusimos una temática que consideramos particularmente apropiada para este “espacio para la conmemoración” (W. Benjamin, *ut supra*): a saber, una revisión (inevitablemente parcial) de la *recepción* del pensamiento kantiano en el último siglo latinoamericano, de los *usos*⁵ a que ha dado lugar su filosofía, y de las *perspectivas* que pueden trazarse para sus estudios.

El problema de la *recepción* de la filosofía kantiana en América Latina ha sido objeto de diversas investigaciones, en su mayoría atentas al modo en que las principales corrientes de interpretación del pensamiento crítico (krausismo, neokantismo, anti-positivismo, etc.) irrumpen en el contexto de debates que tienen como escenario a las principales comunidades académicas latinoamericanas y como protagonistas a ciertos profesores e intelectuales americanos (Antonio Caso, Alejandro Korn, Artur Orlando da Silva, Miguel Reale, etc.) o emigrados de los grandes centros universitarios europeos (José Ortega y

presenta a sus pares algunos de sus trabajos representativos y una memoria de las actividades de dicha sociedad. Dentro de las publicaciones específicamente kantianas destinadas a homenajear los 300 años de su filósofo, pueden mencionarse los siguientes volúmenes aparecidos recientemente: *Estudios kantianos* (Marilia, vol. 12, N° 1, enero-junio, 2024), que dedica el número 1 de su volumen número 12 al homenaje por el tricentenario; la Revista de Estudios Kantianos (REK) de la SEKLE ha incorporado a sus dos volúmenes anuales una serie de entrevistas a reconocidos estudiosos de la filosofía de Kant; por su parte, la revista *Contextos Kantianos. International Journal of Philosophy* organiza un *dossier* especial en conmemoración del Tricentenario del nacimiento de Immanuel Kant (1724-2024) titulado “Fronteras, razas, género y trabajo en la filosofía kantiana” y ha publicado en su número anterior otro, a cargo del Grupo Kant Lisboa, “Kant 300 PT”.

³Al respecto, y una vez más, sólo a título ilustrativo, pueden mencionarse, además del presente *dossier*, el número 149 de la revista *Estudios* (Vol. XXII, verano 2024) y la famosa *Revista de Occidente* titula su número 515 “En torno a Kant: 1724-2024”.

⁴La celebración del aniversario kantiano se ve reflejada también en publicaciones extra-filosóficas, tales como semanarios culturales o inclusive páginas culturales de portales de noticias. Ejemplos del primer tipo: la Revista Ñ del Diario Clarín (Argentina) ha dedicado varios artículos a I. Kant, entre ellos el alusivo al centenario “Gracias a la razón que nos dejó Immanuel Kant” de S. Neiman (Revista Ñ, 16/05/24), y también un artículo sobre recepción de Kant en Argentina, “El Salón literario ya leía a Kant” (Revista Ñ, 27/07/24), de Esteban Ierardo. Ejemplo del segundo: el portal de noticias Infobae (Argentina, México, Colombia, Perú) ha publicado un artículo del reconocido catedrático español R. Rodríguez Aramayo titulado “300 años de Immanuel Kant: el filósofo de la crítica y la libertad más vigente que nunca”.

⁵La distinción que aquí introducimos entre “recepción” y “uso” es discutible; no pretendemos que se acepte más que problemáticamente. En efecto, aquello que aquí denominamos como “uso” del pensamiento kantiano puede ser considerado como una determinada forma de recepción. De acuerdo con esto último, es posible distinguir entre una “recepción según la historia de la filosofía”, basada fundamentalmente en las recepciones eruditas y/o académicas del pensamiento kantiano, y una “recepción según la historia de las ideas”, que sin olvidar la perspectiva “pura” de la circulación académica de las ideas, incorpora también la utilización-apropiación del pensamiento kantiano en la filosofía latinoamericana (Sobrino Ordóñez, p. 303) o en su circulación a través de “géneros menores” (Bustelo, en este dossier). Para evitar confusiones, sugerimos entender aquí, a los efectos únicamente de esta introducción, el término “recepción” como “recepción según la historia académica de la filosofía” y el término “uso” como “recepción según la historia intelectual” (en este caso, ya sea como utilización o como circulación efectiva).



Gasset, Félix Kruger, José Gaos, Manuel García Morente, etc.). Siguiendo aproximadamente ese derrotero, existen importantes trabajos que se ocupan de analizar, sistematizar y periodizar la recepción de la filosofía de Kant en algunas de las principales urbes de Latinoamérica (fundamentalmente, México [Granja Castro, 2018; Leyva, 2018], Brasil [Perez y Bonaccini, 2019; Rancan, 2010] y Argentina [Dotti, 1992]), y más recientemente se ha intentado lograr un estudio de conjunto de este proceso (García, en prensa). Más escasos son los intentos por analizar la recepción de Kant desde la perspectiva del *uso* de sus ideas. En este sentido, debe destacarse el trabajo de M. A. Sobriño Ordóñez, que intenta dar un panorama “de la utilización del pensamiento kantiano en Latinoamérica” (2004: 338); sin embargo, este trabajo —más allá de sus aportes sin duda singulares para la temática— omite toda referencia a la riquísima tradición de los estudios brasileños sobre la filosofía kantiana⁶.

Por todo ello, creemos que no es arriesgado afirmar que aún queda mucho terreno por roturar en el estudio de la recepción y uso del pensamiento kantiano en Latinoamérica. Y ello, al menos, por dos razones. Por un lado, las características mismas de este peculiar objeto de estudio exigen una actualización permanente —máxime cuando la constante incorporación de nuevos investigadores, la publicación de nuevos trabajos y traducciones, e inclusive el surgimiento de diferentes líneas de investigación es incesante en los estudios kantianos contemporáneos, dinámica a la que no es ajeno el kantismo en Latinoamérica—. Por otro, porque el concepto mismo de *recepción* es un terreno en disputa; y de las numerosas revisiones, reformulaciones y ampliaciones a la que se enfrenta esta clave metodológica surgen nuevas vertientes de exploración del corpus crítico (e inclusive redefiniciones del alcance de este corpus).

Los materiales que aquí se ponen a disposición del lector interesado y del estudioso de la filosofía de Kant tienen por objetivo general ofrecer, desde diversas perspectivas, elementos para actualizar y profundizar nuestro conocimiento del derrotero que siguieron las ideas kantianas en Latinoamérica en el último siglo, quiénes (y cómo) facilitaron su circulación, por qué vías materiales transitaron, cuál fue el uso que se les dio (ya sea dentro del campo disciplinar de la filosofía o fuera de sus márgenes) o que puede dárseles. Para

⁶ Unos cinco años después del artículo de Sobriño Ordóñez, Cristóbal Arteta Ripoll publicó en la revista *Amauta* un breve trabajo titulado “Filósofos latinoamericanos receptores de Kant” (*Amauta*, Vol. 7, N° 14, 2009, pp. 55-66). Sin embargo, el texto se limita a compendiar algunos nombres relevantes, sin agregar un análisis o metodología identificable.

Thisted, M. (2024). Kant en Latinoamérica: a 300 años de su nacimiento. Introducción del editor. *Siglo Dieciocho*, 5, 167-174.

facilitar su lectura, a continuación ofrecemos un breve panorama de la temática que cada uno de ellos aborda.

Los trabajos de Eduardo Molina (Universidad Alberto Hurtado) y de Hernán Pringe (Universidad Diego Portales) analizan distintos aspectos de la obra del profesor e investigador chileno Roberto Torretti, reconocido por su exégesis de la filosofía teórica de Kant y su proyección hacia la filosofía de las ciencias. E. Molina toma como base de su artículo, titulado “Roberto Torretti: sobre conceptos y objetos en Kant”, dos publicaciones poco conocidas del filósofo chileno, con el objeto de reconstruir los lineamientos principales de su indagación respecto de la función que desempeñan los conceptos puros del entendimiento (o categorías) en la constitución de la objetividad. Uno de los aspectos más originales de la interpretación de Torretti, que Molina presenta clara y minuciosamente, es la hipótesis de una posible reformulación de la teoría de los conceptos puros del entendimiento a partir del análisis del concepto tardío de *enlace* o *composición* [*Zusammensetzung*].

El problema de la objetividad en la filosofía trascendental según la mirada de Roberto Torretti se ubica también en el centro de atención del artículo de H. Pringe. No obstante, este tópico central del pensamiento del filósofo chileno es enfocado en “Torretti y Cassirer” desde un ángulo distinto al de E. Molina. En la primera parte de su artículo (“Torretti y Cassirer, lectores de la *Crítica de la razón pura*”), Pringe expone los significativos puntos de encuentros entre la interpretación de la *Crítica de la razón pura* de Cassirer y la que Torretti fue construyendo laboriosamente a lo largo de sus diversas publicaciones. En la segunda parte (“Cosismo y correspondencia”), Pringe centra su análisis en la filosofía de la ciencia de Cassirer y Torretti con el objetivo de destacar la coincidencia —más allá de las diferencias entre los términos y expresiones de cada uno de ellos— entre la crítica de Cassirer al “realismo sustancialista” y la crítica que Torretti formulara bajo el nombre de “cosismo”.

Los artículos de las investigadoras argentinas Laura Pelegrín (Universidad de Buenos Aires) e Ileana Beade (Universidad Nacional de Rosario) se ocupan, de modo distinto, de la obra exegética de Mario Caimi, reconocido profesor de la Universidad de Buenos Aires, investigador y traductor de las obras de Kant, entre ellas la *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires: 2022 [2007]). En “Mario Caimi, lector de Kant. Su interpretación de la Estética Transcendental y de la Lógica Transcendental”, L. Pelegrín identifica dos temáticas



constantes que atraviesan los diversos trabajos que M. Caimi dedicó a la *Crítica de la razón pura*: por un lado, el problema del método sintético de exposición de la filosofía trascendental y, por otro, la cuestión filosófica de fondo que en ella se trata: la relación entre pensamiento y realidad.

El trabajo de Ileana Beade recupera otro aspecto, menos frecuente, de la labor exegética de Mario Caimi, a saber, su interpretación del tardío escrito político de Kant, *Hacia la paz perpetua* (1795). En efecto, el punto de partida de la investigación de I. Beade es el estudio de M. Caimi, “On the interpretation of the third definitive Article of Kant’s essay *Zum ewigen Frieden*” (1997), en el que el investigador argentino se ocupa de precisar el significado del concepto de “derecho de visita”. El artículo de Beade, titulado “En torno al derecho cosmopolita en la filosofía jurídica kantiana” va, sin embargo, más allá de la redefinición semántica propuesta por Caimi y reconstruye, de un modo claro y original, el concepto de “hospitalidad universal”, destacando su estrecha relación con “el problema de la regulación jurídica de los conflictos internacionales” y su relevancia para la elucidación de ciertas problemáticas contemporáneas, tales como aquellas que conciernen al “derecho internacional público [...] en la construcción de una conciencia cosmopolita”.

El artículo de Gustavo Leyva (Universidad Autónoma Metropolitana), “La recepción de Kant en México”, se inscribe en una tradición de estudios que reconoce como uno de sus grandes antecedentes el trabajo de Dulce María Granja Castro, pero que al mismo tiempo procura ir más allá de los resultados a los que la prestigiosa investigadora mexicana había llegado. El trabajo de Leyva se articula en dos etapas. En la primera de ellas, se revisa el rol desempeñado por el neokantismo, a través de dos corrientes principales (por un lado, aquella que representó José Ortega y Gasset, y, por otro, la que tuvo en Antonio Caso su figura señera). La segunda etapa está dedicada a ofrecer una mirada panorámica de los estudios kantianos en México a partir de su profesionalización en los años ’70 hasta la actualidad. Este cuadro comprehensivo de los proyectos de investigación en curso de los estudios kantianos en México, que tiene como raíz principal el proyecto de la *Biblioteca Immanuel Kant* y que luego se divide según las distintas ramas de especificidad (filosófica teórica, práctica y reflexiva), da cuenta de las enormes perspectivas abiertas para los estudios académicos de la filosofía de Kant en Latinoamérica, así como también de la importancia de realizar, periódicamente, una revisión de lo sucedido en el campo de la investigación académica.

Thisted, M. (2024). Kant en Latinoamérica: a 300 años de su nacimiento. Introducción del editor. *Siglo Dieciocho*, 5, 167-174.

A diferencia de los trabajos anteriores, que investigan las corrientes de interpretación de la *opera* crítica, o la labor exegética de aquellos intelectuales y profesores que fungieron como catalizadores de la recepción de las ideas kantianas en Latinoamérica, el artículo en coautoría de los investigadores brasileños Monique Hulshof (Universidade Estadual de Campinas) y Pedro Pimenta (Universidad de São Paulo) indaga sobre lo que podría denominarse el aspecto *material* de este proceso. En efecto, “Kant no Brasil: a via das traduções” pone el foco de atención en el fenómeno de la traducción al portugués del corpus crítico en un ámbito específico y un período determinado. En cuanto a lo primero, se ocupa de las traducciones realizadas por estudiosos de la Universidad de San Pablo y de otros centros de estudio del sur de Brasil; en cuanto a lo segundo, registra las traducciones que acompañan el proceso de la profesionalización de los estudios kantianos. Si bien el estudio de Hulshof y Pimenta explícitamente anticipa que carece de pretensiones de exhaustividad, se trata de un primer paso para ampliar el campo de la historia de la recepción de las ideas kantianas hacia su aspecto material, el de sus traducciones.

Ahora bien, el estudio de la recepción de la filosofía de Kant en Latinoamérica no se agota en la circulación académica de sus ideas y de sus vías materiales, sino que comprende también la reconstrucción de la historia de su circulación más allá del ámbito de los estudios estrictamente kantianos. El original estudio de Alessandro Caviglia (Pontificia Universidad Católica del Perú), dedicado a la función que desempeñan ciertas nociones de la ética kantiana en la reconstrucción de la teoría de la reciprocidad del filósofo peruano Ciro Alegría, da una idea clara de la relevancia que este tipo de investigaciones representan para una comprensión más abarcativa de la recepción del pensamiento crítico en Latinoamérica.

Una historia de la recepción de la filosofía crítica en Latinoamérica no puede desconocer la circulación extra-académica de las obras y de algunos conceptos e inclusive frases de Kant. Este es precisamente el enfoque que ofrece el estudio de Natalia Bustelo (Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de San Martín, Argentina), que considera la recepción anti-positivista del pensamiento kantiano en Argentina, entre 1910 a 1930. “El idealismo kantiano más allá de la academia argentina: anti-positivismo, reforma y revolución (1910-1930)” funciona como el envés de los capítulos finales del famoso trabajo del estudioso argentino Jorge Dotti, *La letra gótica: recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*, y muestra hasta qué punto la modificación del método de análisis

transforma a su vez el *corpus* y el campo de la recepción de la filosofía de Kant en Latinoamérica. Se trata, creemos, del inicio de una búsqueda imprescindible para conocer el “otro lado” de la historia de la recepción de las ideas kantianas, sin la cual esta quedaría, naturalmente, incompleta. La documentación, cuyas imágenes de archivo ilustran el recorrido propuesto por la estudiosa argentina, ofrece un respaldo sólido a su investigación.

El investigador argentino Nicolás Allés (Universidad Nacional del Litoral) aborda en su trabajo el nexo entre la filosofía kantiana y la literatura borgeana desde un enfoque sumamente original. En efecto, en “¿Borges lector de Kant? Motivación y psicología moral en Kant”, N. Allés parte de una reflexión privada de J. L. Borges (registrada por su amigo Bioy Casares) respecto del análisis moral de la mentira a la luz de la doctrina del imperativo categórico. Ahora bien, Allés, en lugar de detenerse en el lugar común de la (in)correcta comprensión borgeana de la doctrina kantiana, descubre y recupera, a partir de una sutil observación del escritor argentino, un campo de análisis para el estudio de las motivaciones emocionales relacionadas con la enunciación de la fórmula de la ley moral, que luego desarrolla con cuidadosa argumentación y ajustada precisión terminológica.

El *dossier* se cierra con tres textos que fueron cedidos generosamente por sus autores para esta publicación, aunque fueron motivados por otras celebraciones del tricentenario. Los dos primeros tuvieron como escenario el festejo del aniversario kantiano organizado por el Grupo de Estudios Kantianos (GEK) de la Universidad de Buenos Aires y que se desarrolló en el Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn de la Facultad de Filosofía y Letras. El primero de ellos contiene el registro textual de una entrevista realizada al profesor Mario Caimi por quien suscribe estas líneas y se titula “El arte de la traducción al castellano de los escritos de Kant”. El segundo, “¿Qué significa hoy en día ser kantiano? Reflexiones en torno a la investigación y la docencia sobre la filosofía de Kant”, contiene el diálogo entre la reconocida estudiosa argentina y profesora de la Cátedra de Historia de la Filosofía Moderna, Dra. Claudia Jáuregui, y el Dr. Matías Oroño.

Last but not least, el texto titulado “Sobre el sentido de estudiar la filosofía política de Kant” reproduce en español la traducción de la entrevista que Sandra Vogel, editora del Departamento de Prensa y Relaciones Públicas de la Academia Berlinesa-Brandemburguesa de Ciencias y Humanidades realizara a la Profesora de Filosofía Política de la Facultad de Filosofía y Letras y reconocida investigadora kantiana, Dra. Macarena Marey (Universidad de Buenos Aires). A pesar de su breve extensión, el lector encontrará reflexiones

Thisted, M. (2024). Kant en Latinoamérica: a 300 años de su nacimiento. Introducción del editor. *Siglo Dieciocho*, 5, 167-174.

sumamente relevantes respecto de las perspectivas y vitalidad de las tareas de investigación a futuro para una tradición que debe renovar sus desafíos constantemente.

Quisiera agradecer a todos aquellos que, de una u otra manera, colaboraron con este *dossier*. Menciono a continuación algunas personas que estuvieron acompañando este proceso en alguna, o varias, de las diversas etapas que insumió su preparación, elaboración y edición: como editores y responsables de la *Revista Siglo 18*, a Luciana Martínez, Leandro Guerrero y Ricardo Cattaneo. Por la generosa cesión de sus textos y la cuidadosa revisión de las versiones finales, a Claudia Jáuregui, Mario Caimi, Matías Oroño y Macarena Marey. A los articulistas, por el esmero y la inteligencia de sus contribuciones. Por la paciente lectura de esta introducción y sus agudas observaciones, a María Castel.

Marcos Thisted

Bibliografía

- Dotti, J. (1992). *La letra gótica: recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras – UBA.
- García, L. F. (en prensa). Kant in Südamerika. En J. Noller (ed.), *Handbuch Kantianismus*, Stuttgart: Metzler.
- Granja Castro, D. M. (2018). El ingreso y la asimilación de la filosofía kantiana en México. *Revista de Estudios Kantianos*, Vol. 3, Núm. 1, 14-45.
- Leyva, G. (2018). *La Filosofía en México en el siglo XX*. México: CONACULTA / Fondo de Cultura Económica.
- Manganaro, P. (1977). Introduzione. En I. Kant, *I progressi della metafisica*, a cura di P. Manganaro (12-58). Nápoles: Bibliopolis.
- Perez, O. D. (2019). Two Centuries of Kant Studies in Brazil. En F. Rauscher y D. O. Perez, *Kant in Brazil* (41-61). Rochester, NY: University of Rochester Press.
- Sobriño Ordóñez, M. A. (2004). Recepción y transformación de la filosofía de Kant en Latinoamérica. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 32 (335-360).
- Rancan, U. (2009). Bemerkungen über die Kant-Forschung in Brasilien. *Kant Studien* 100 (3) (369-378).



SIGLO DIECIOCHO

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

Artículos



AAES 18

*Siglo
Dieciocho*



ROBERTO TORRETTI: SOBRE CONCEPTOS Y OBJETOS EN KANT^{1*}

ROBERTO TORRETTI: ON CONCEPTS AND OBJECTS IN KANT.

Eduardo Molina

Universidad Alberto Hurtado

ORCID 0000-0001-9532-4558

emolina@uahurtado.cl

Resumen

En este artículo examinaré dos artículos poco conocidos de Roberto Torretti sobre Kant: “La objetividad – en el sentido de Kant” y “Conceptos y objetos”. En estos dos textos, Torretti estudia el rol de los conceptos en la constitución de los objetos, especialmente a partir de la Deducción Trascendental según la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, y destaca algunos aspectos en que la doctrina de Kant debería ser complementada o ampliada. En particular, examinaré los argumentos de Torretti tendientes a reformular la tabla de las categorías de Kant y a postular que el único concepto originario del entendimiento es el de *enlace* o *composición*.

Palabras clave: Kant, Torretti, Concepto, Objeto, Revolución copernicana.

Abstract

In this paper, I will examine two little-known articles by Roberto Torretti on Kant: “Objectivity – a Kantian Perspective” and “Concepts and Objects”. In these two writings, Torretti studies the role of concepts in the constitution of objects, particularly in the Transcendental Deduction of the first edition of the *Critique of Pure Reason*, and emphasizes some aspects in which Kant's doctrine should be complemented or expanded. I will examine Torretti's arguments aimed at reformulating Kant's table of categories and postulating that the only original concept of the understanding is that of combination or composition.

Keywords: Kant, Torretti; Concept; Object; Copernican revolution.

^{1*} Recibido el 28/04/2024. Aprobado el 28/05/2024. Publicado el 30/07/2024.

Introducción

Entre los especialistas en la filosofía de Kant del mundo de habla hispana, Roberto Torretti es ampliamente conocido por su libro *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*². En dicha obra, Torretti analiza especialmente dos doctrinas fundamentales de la *Crítica de la razón pura*: la doctrina del espacio y el tiempo y la de las categorías. Menos conocidas son, sin embargo, las aportaciones que hizo Torretti a los estudios kantianos en algunos artículos que no circularon de manera tan extendida. Afortunadamente, hace algunos años varios de esos textos aparecieron reunidos en los cuatro tomos de sus *Estudios Filosóficos*, editados por la Universidad Diego Portales en Chile, que recogen buena parte de los escritos filosóficos breves de Torretti.

En el tomo tres de estos *Estudios*, se encuentran dos artículos que aquí quiero comentar: “La objetividad – en el sentido de Kant” (2010a: 13-32)³ y “Conceptos y objetos” (2010b: 33-61)⁴. Como intentaré mostrar en lo que sigue, en estos dos textos Torretti retoma el análisis que él mismo había propuesto en su obra de 1967 sobre el rol de los conceptos en la formación de la objetividad en la *Crítica de la razón pura*, pero destacando ahora algunos aspectos en que la doctrina de Kant debería ser complementada o ampliada, según el autor. En efecto, Torretti considera que la “revolución copernicana”, esto es, la idea de que los objetos son constituidos por la actividad del sujeto cognoscente, es una de las contribuciones más importantes de Kant. Pero Torretti a la vez cuestiona la idea de que los conceptos puros del entendimiento puedan enumerarse en una tabla completa y cerrada de categorías y postula que el único concepto originario del entendimiento es el de *enlace* o *composición*.

² Citamos este libro de Torretti según la tercera edición de 2005 por la Universidad Diego Portales, Chile. La primera edición, de 1967, fue publicada por la Universidad de Chile; la segunda, de 1980, por Charcas, Buenos Aires.

³ Versión castellana de la conferencia “Objectivity – a Kantian perspective”, dictada en 2007 en el University College de Londres y publicada al año siguiente en Massimi (2008: 81-94).

⁴ Este segundo artículo no fue publicado antes. Estaba originalmente destinado a ser la introducción de un libro sobre la historicidad de los conceptos, pero este proyecto no se concretó.

Pienso que volver a poner la atención sobre estos textos puede mostrar bien la agudeza de la interpretación de Torretti y el lugar destacado que él ocupa en los estudios kantianos actuales.

1. Conceptos y constitución de objetos

En su libro de 1967, Torretti reconocía que la “revolución del modo de pensar” propuesta por Kant en la *Crítica de la razón pura* alcanzaba recién su culminación con un nuevo concepto de objeto. En efecto, la idea de que son los objetos los que se rigen por el conocimiento la desarrolla Kant poco a poco a través del análisis de los distintos elementos que confluyen en el proceso de conocimiento: la multiplicidad (pura o sensible) dada en la sensibilidad a través de las formas de espacio y tiempo; la síntesis de esa multiplicidad por la imaginación (síntesis de la aprehensión y de la reproducción); y finalmente la unidad de esa síntesis por la apercepción trascendental y los conceptos puros del entendimiento (síntesis del reconocimiento en el concepto).

Según Torretti, los pasajes de la denominada triple síntesis (KrV, A104-110) y en particular el análisis del problema de la referencia de la representación a su objeto (KrV, A 104-105), presentan “la idea central de lo que [Kant] llama su ‘revolución copernicana’” (Torretti, 2005: 397-398).

Años después, en su conferencia de 2007, Torretti explica así esta idea:

La novedad perdurable del enfoque kantiano radica en la noción de que los objetos que son los referentes del discurso epistémico, trátense de cosas y sus atributos, situaciones o procesos, no son *dados* sino *constituidos*, articulados en el flujo del devenir por nuestra propia actividad regulada de composición o “síntesis”. En una palabra: la objetividad es un *logro*, no un *don* (Torretti, 2010a: 15-16).

En la Deducción trascendental de 1781, Kant desarrolla en detalle este proceso de constitución de los objetos, que resumo ahora rápidamente. En el fluir de nuestras vivencias subjetivas no hay nada simple, estas vienen y se van en una sucesión constante. Para que estas representaciones sean representaciones *de algo*, se requiere entonces en primer lugar que ellas sean recorridas y reunidas en una sola representación, mediante la síntesis de la aprehensión. Pero esta síntesis sería imposible si no retuviéramos las representaciones precedentes y si no las pudiéramos reproducir al pasar a las que siguen, pues de otro modo nunca tendríamos una representación completa: la síntesis de la aprehensión debe por tanto ser acompañada por la síntesis de la reproducción en la imaginación. Finalmente, si no tuviéramos conciencia de que lo que

reproducimos ahora es lo *mismo* que se representó hace unos instantes, el proceso sería vano; se requiere por tanto una síntesis del reconocimiento en el concepto, reconocimiento que supone una conciencia que unifica lo sucesivamente intuido y luego reproducido. El resultado de todo este proceso es una representación completa objetiva.

A propósito de este proceso, Torretti destaca especialmente el rol capital de los conceptos en la constitución de los objetos. El concepto, como muestra Kant, es una regla que nos permite captar los patrones regulares de la multiplicidad de las vivencias y referirlas finalmente a un objeto:

Reconocer que esto es un gato, aquello un teléfono, es tomar conciencia de que las presentaciones sensibles que refiero a cada uno de estos objetos se suceden y combinan conforme a cierto patrón o esquema, diferente en uno y otro caso, y los conceptos de gato y de teléfono no son sino las representaciones de la regla o ley propia de cada uno de estos esquemas (la cual preside y organiza la percepción de cada gato, de cada teléfono) (Torretti, 2005: 396).

Ahora bien, resulta claro que en el caso de los conceptos empíricos como los descritos en la cita anterior, donde procedemos por asociación, se supone en general que todas las representaciones son en principio “asociables”, es decir, que ellas están sometidas a reglas más generales de síntesis que hagan posible que hablemos de *una* experiencia objetiva o de *la* naturaleza. Dicho de otro modo, nuestros conceptos empíricos presuponen reglas o patrones universales por los que pensamos un *objeto en general* y que hacen posible finalmente la *objetividad* en general⁵.

De este modo, los patrones particulares (conceptos empíricos) que rigen la síntesis en las diversas clases de objetos están sometidos a los patrones generales “que definen los límites de la asociabilidad de las representaciones” y que “determinan el concepto de objeto en general” (Torretti, 2005: 406). Dicho de otra manera, las asociaciones que generan las reglas o conceptos por las que pensamos tal o cual objeto empírico presuponen reglas o patrones universales por las cuales pensamos un *objeto en general*. Estas reglas o patrones universales no son otros que las denominadas *categorías*, según la conocida doctrina de Kant (KrV, A111).

⁵ He examinado en detalle la interpretación de Torretti sobre el concepto kantiano de un objeto en general en Molina (2023).

Pues bien, en este punto precisamente comienza la lectura más libre de Torretti. Ya desde su libro de 1967 había manifestado sus dudas respecto de la tabla de las categorías y la denominada deducción metafísica (2005: 515-550), pero en el artículo que ahora comento da un paso más y parte afirmando que lo único que demuestra la deducción trascendental es que “se requiere alguna suerte de conceptos no empíricos para deletrear las apariencias subjetivas a fin de leerlas como experiencia objetiva. Sin embargo, de la deducción trascendental *no se infiere* que tales conceptos estén contenidos en una lista finita dada, ni que ellos no puedan aumentar o cambiar” (Torretti, 2010a: 21).

Ciertamente Kant estaba convencido de que su tabla de los conceptos puros del entendimiento estaba completa y que no podía alterarse, pero también reconocía que a nuestro humano entendimiento no le era posible dar razón o “fundamento ulterior” de por qué requerimos precisamente tales categorías (de tal índole y en tal número) para producir el conocimiento objetivo, del mismo modo que va más allá de nuestras posibilidades conocer por qué espacio y tiempo son nuestras únicas formas de intuición (KrV, B145-146).

Animado por este reconocimiento del propio Kant, Torretti avanza con una propuesta más osada que le permite concebir de una manera renovada la perspectiva kantiana. En efecto, sostiene nuestro autor, hay al menos tres puntos en los que difícilmente podríamos mantener la doctrina kantiana de las categorías al pie de la letra. Primero, la categoría de la comunidad y la tercera analogía de la experiencia, que parece afirmar la necesidad de la acción instantánea a distancia, está demasiado atada a la teoría newtoniana. Segundo, en el tratamiento de la categoría de causalidad se confunde la causalidad eficiente con el determinismo causal. Tercero, el concepto de probabilidad debería contarse entre nuestros conceptos básicos. (Torretti, 2010a: 22)⁶. Todo esto indica que es preciso reformular la tabla de las categorías o al menos entenderla de una manera distinta.

Como buen conocedor de la filosofía de Kant, Torretti busca en este mismo algunas pistas que le permitan ampliar la perspectiva respecto de nuestro entendimiento y sus conceptos. Y las encuentra efectivamente en algunos pasajes donde Kant afirma que solo la noción de *composición* o *enlace* pertenece originalmente a la espontaneidad del entendimiento (KrV, B150; AA20: 275s).

“La categoría presupone ya, pues, el enlace”, dice Kant, apuntando a la unidad originario-sintética de la apercepción (KrV, B131). Torretti —con plena conciencia, por cierto— lleva el agua a su molino y lee estos pasajes acentuando el carácter originario del concepto de enlace o

⁶ Más adelante volveré sobre las críticas de Torretti a la tabla de las categorías.

composición y entiende que las categorías serían solo modos o especificaciones de la actividad originaria de enlazar. Se sirve para esto de un pasaje del propio Kant en *Los progresos de la metafísica*:

Este concepto [el de una composición] (junto con el de su contrario, el concepto de lo simple) es un concepto que no es extraído de intuiciones como una representación parcial contenida en estas, sino que es un concepto fundamental, y ciertamente a priori; es, en fin, el único concepto fundamental a priori que yace originariamente en el entendimiento, en el fundamento de todos los conceptos de objetos de los sentidos.

Por consiguiente, en el entendimiento habrá tantos conceptos a priori a los que deben estar sometidos los objetos dados a los sentidos, cuantos modos haya de la composición (síntesis) con conciencia, esto es, cuantos modos haya de la unidad sintética de la apercepción de lo múltiple dado en la intuición (FM, AA20: 271).

Es bien sabido, y Torretti lo reconoce, que la estrategia kantiana para mostrar que las doce categorías son los modos fundamentales de la unidad sintética de la apercepción de lo múltiple es altamente sofisticada y digna de su genio. Los libros de Reich (1932), Wolff (1995) y Longuenesse (1998), a los que refiere Torretti, han mostrado de manera excepcional distintas vías de reconstrucción del argumento⁷.

Pero Torretti, como señalé, quiere aprovechar esta puerta que deja abierta Kant, a su pesar, y propone que el trabajo de enlazar las vivencias de la experiencia e integrarlas a la unidad de la conciencia no debe limitarse a una tabla pretendidamente cerrada de conceptos puros, sino que debe buscarse únicamente en la labor creativa conjunta entre imaginación y entendimiento, origen de todo enlace. Para esto, la *Crítica de la facultad de juzgarle* aportará nuevas pistas.

En efecto, la tercera *Crítica* define la facultad de juzgar como “la facultad de pensar lo particular en cuanto contenido bajo lo universal”⁸. Si lo universal está dado (ya sea por el entendimiento, ya sea por la razón), la facultad de juzgar es “determinante”. Si es lo particular lo que está dado y hay que encontrar lo universal que le corresponde, la facultad de juzgar es “reflexionante” (KU, AA5: 179)⁹.

⁷ En lengua hispana, habría que agregar también el libro de Alberto Rosales (2009).

⁸ Véase también una definición similar en la *Crítica de la razón pura*: “Si definimos el entendimiento en general como la facultad de las reglas, entonces la facultad de juzgar consiste en la capacidad de *subsumir* bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada (*casus datae legis*)”. (KrV, A132/B171).

⁹ La *Crítica de la razón pura* reconocía, pues, claramente la facultad de juzgar determinante. Se puede sostener, a su vez, que lo que Kant llamaba ahí el “uso hipotético de la razón” y que tenía por tarea regular

En el segundo caso, que va de abajo hacia arriba, por decirlo así, la facultad de juzgar tiene precisamente la tarea de descubrir o inventar los conceptos o reglas que articulan y enlazan la corriente de las vivencias. Ahora bien, si, como quiere Torretti, el enlace o composición es el único concepto originario a priori, entonces es la reflexión la encargada de producir las especificaciones de dicho concepto y ella juega un papel esencial en la formación de todos los conceptos.

Este es un punto crucial en el análisis de Torretti. La función de la facultad reflexionante en la formación de conceptos no debe homologarse sin más a la descrita por Kant en sus *Lecciones de lógica* (Log, AA9: 93ss), donde este señala que la formación de conceptos es un proceso de comparación, reflexión y abstracción, siguiendo así el modelo clásico empirista, de raíz aristotélica finalmente (Torretti, 2010a: 26). En efecto, la tarea de comparar particulares, reflexionar sobre lo que tienen en común y abstraer de todas sus diferencias es un modelo que puede calzar bien con el trabajo del anatomista o naturalista, pero la formación de conceptos en la física matemática actual, subraya Torretti, muestra que el momento de la reflexión no se agota en la clasificación de objetos en una determinada taxonomía más o menos conocida o novedosa, sino más bien en “proveer el contexto intelectual o, si se quiere, el andamiaje requerido para la articulación y despliegue de objetos”, representando así los fenómenos “dentro de algún margen aceptable de imprecisión” (Torretti, 2010a: 27).

En esto decanta finalmente la propuesta de Torretti: la facultad de juzgar reflexionante debe ser concebida como máximamente libre en su labor, aunando una facultad de la imaginación productiva que bosqueja conexiones entre los fenómenos y un entendimiento que forma patrones de enlace objetivos pero aproximados e indefinidamente perfeccionables. Algunos de estos patrones serán más primitivos que otros, ciertamente. Los conceptos de sustancia y accidente o de causa y efecto podrán ser considerados básicos y hasta especificaciones primordiales de todo enlace objetivo, sin duda, pero el dinamismo de la facultad de juzgar reflexionante no puede detenerse en un solo sistema fijo, inmutable y ahistórico, muestra Torretti.

Desde esta perspectiva, habría que matizar o reformular al menos dos aspectos de la ortodoxia kantiana: 1) La doctrina del espacio como forma pura de la sensibilidad, asociado habitualmente en la literatura estándar con el espacio de la geometría euclidiana. 2) La doctrina de las categorías como sistema completo e inmutable.

Respecto de las formas puras de la sensibilidad, Longuenesse (1998: 287) y Caimi (2023), por citar solo a algunos, han mostrado convincentemente la independencia de la doctrina kantiana del espacio respecto de la geometría euclidiana, o bien el carácter subsidiario de la teoría

la organización sistemática de la experiencia (KrV, A646 s/B674 s), corresponde en cierta medida a la función reflexionante de la facultad de juzgar.

Molina, E. (2024). Roberto Torretti: Sobre conceptos y objetos en Kant. *Siglo Dieciocho*, 5, 177-190.

de la geometría en la Estética Trascendental, por lo que la propuesta de Torretti en este punto tiene la vía más despejada.

Respecto de la doctrina de las categorías la apuesta es más arriesgada. Hay que tomar al pie de la letra lo dicho por Kant respecto del concepto de enlace o composición: que solo ese concepto es originario del entendimiento y el resto de los conceptos (primordiales, meramente empíricos o inventados) son especificaciones del primero.

Concebidos así ambos extremos de la cancha de juego de Kant, concluye Torretti:

Dentro de estos límites, pero libre de cualquier otro constreñimiento a priori, la facultad de juzgar tiene abundante campo para improvisar y articular no solamente los consabidos pares de conceptos *sustancia* y *atributo*, *causa* y *efecto*, que presumiblemente ya ordenaron las percepciones y regularon la conducta de nuestros antepasados humanoides, sino todas las grandiosas estructuras conceptuales a que recurre la física matemática o que ella puede crear en el futuro (Torretti, 2010a: 30).

Así, Torretti recuerda el rechazo kantiano a las totalidades incondicionadas y lo aplica por cuenta propia a las doctrinas kantianas de las categorías y los principios, sin ser del todo infiel a Kant, como se ha visto. No habría pues, sugiere Torretti, un solo sistema incondicionado de conceptos puros (o un espacio puro euclidiano). En efecto, se podría agregar, la idea misma de “sistema” será revisada por Kant en las dos introducciones a la *Crítica de la facultad de juzgar*, donde se muestra por todas partes la función esencial de la facultad de juzgar reflexionante en la conformación de un sistema de la experiencia, del conocimiento empírico y de la filosofía misma.

2. La formación de conceptos

Según lo visto hasta ahora, la idea central que Torretti quiere rescatar de Kant es que los conceptos cumplen una función esencial en la constitución de los objetos. Liberada de la horma de un espacio euclidiano y de un set predeterminado de categorías, dicha idea debe verse en acción, por decirlo así. Y esto es lo que hace Torretti en el segundo artículo que aquí quiero comentar: “Conceptos y objetos” (2010b).

Hay ciertos conceptos que determinan, distinguen y regulan sus propios objetos, de modo que ambos, concepto y objeto, se forman y transforman a la par. El ejemplo que propone Torretti



es el de la “extracción de sangre”: la persona que ejecuta ese proceso sabe, podemos suponer, lo que tiene que hacer, dado que se entrenó para ejecutarlo y conoce las reglas de dicha acción. Esa persona tiene, pues, un concepto de ese proceso. Ciertamente hay un contexto preciso que hace posible ese procedimiento y su concepto en lugares y tiempos más o menos precisos; hay una “historia” del concepto que va a la par con la historia del procedimiento. Según Torretti, esta correlación entre concepto y objeto, evidente en tantos procesos de la vida cotidiana y también en el caso de objetos muy complejos como los propuestos en la física contemporánea, no es algo que recojan y expliquen bien la mayoría de las teorías clásicas de la tradición filosófica.

Torretti revisa rápidamente las principales concepciones tradicionales de la formación de conceptos, o de la relación entre conceptos y objetos (Platón, Aristóteles, Escoto, Locke, Leibniz y Kripke). Todas ellas son, a decir del autor, ahistóricas, simplistas e insatisfactorias (Torretti, 2010b: 37). No me detendré en su análisis de estas concepciones. Lo que importa destacar es que varias de ellas han servido para defender una especie de realismo científico que Torretti ataca vigorosamente, sirviéndose de Kant.

En efecto, dice Torretti, es Kant el que piensa por primera vez la relación entre concepto y objeto de una nueva manera con su “revolución del modo de pensar”. De acuerdo con esta, todos los objetos, entendiendo por tales tanto las cosas como sus propiedades, las relaciones y los procesos objetivos, son constituidos por la acción sintética conjunta de imaginación y entendimiento. Kant pone así de cabeza la concepción realista:

En vez de buscar, como hace infructuosamente la epistemología del realismo científico, un asidero o punto de apoyo en el fluir de las vivencias para saltar fuera de él y alcanzar las “esencias reales”, Kant sostiene que ese fluir no sería posible, y en todo caso no sería consciente, si no consistiera en la construcción progresiva de un sistema objetivo de la naturaleza (Torretti, 2010b: 47).

En efecto, en un pasaje central de la Deducción Trascendental de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant muestra que lo que llamamos *fenómenos* no son el objeto de las representaciones, sino que son ellos mismos representaciones en nosotros. Ahora bien, entendemos que el objeto de una representación debe ser a su vez algo diferente de la representación o, más precisamente, del conocimiento, pues el conocimiento es siempre conocimiento *de* un objeto y en este sentido decimos que algo objetivo *corresponde* a nuestro conocimiento. Por consiguiente, concluye Kant, el objeto al que referimos las representaciones en el conocimiento debe ser pensado únicamente como un “algo en general = X”, es decir, como aquello que hace de un objeto un objeto, o como la forma lógica que hace de la síntesis de las representaciones algo objetivo (KrV A104).

¿En qué consiste entonces la referencia de nuestras representaciones a un objeto en el conocimiento?

Así introduce Kant su respuesta:

Pero encontramos que nuestro pensamiento de la referencia de todo conocimiento a su objeto lleva en sí algo de necesidad, pues este es considerado como aquello que se opone a que a que nuestros conocimientos sean determinados al azar, o de manera caprichosa, y antes bien [hace] que estén determinados a priori de cierta manera; porque al tener que referirse a un objeto, necesariamente concuerdan entre sí con respecto a este; es decir, debe tener aquella unidad en la que consiste el concepto de un objeto (KrV, A104-105).

De este modo, todo conocimiento requiere un concepto que sirve como regla, el que establece los patrones regulares en la multiplicidad de las representaciones. Esa necesaria unidad hace que el conocimiento de objetos se oponga al azar y la arbitrariedad de la mera sucesión de representaciones en nosotros, a las que, de tal modo indeterminadas, podemos considerar como *meramente subjetivas*. El concepto, así, hace que múltiples representaciones se combinen necesariamente de una cierta manera, con determinado orden y coherencia, constituyendo finalmente lo que llamamos *objetivo*. Objeto, dice Kant en una fórmula precisa, “no es nada más que el *algo* del cual el concepto expresa tal necesidad de la síntesis” (KrV, A106). Esta necesaria unidad con la que enlazamos las representaciones es lo que hace de un objeto precisamente un objeto.

Ahora bien, el momento del reconocimiento en el concepto supone no solo la conciencia de la identidad o mismidad de lo sucesivamente representado, aprehendido y reproducido, sino también la conciencia de la identidad de la propia actividad sintética, pues solo así es posible la conciencia de una representación completa objetiva. Torretti refiere al siguiente pasaje de Kant:

Precisamente esta unidad trascendental de la apercepción hace, de todos los fenómenos posibles que pudieran estar juntos en una experiencia, una concatenación de todas esas representaciones, según leyes. Pues esta unidad de la conciencia sería imposible, si la mente, en el conocimiento de lo múltiple, no pudiera hacerse consciente de la identidad de la función por la cual ella lo enlaza sintéticamente en un conocimiento. Por consiguiente, la conciencia originaria y necesaria de la identidad de sí mismo es a la vez una conciencia de una unidad igualmente necesaria de la síntesis de todos los fenómenos según conceptos, es decir, según reglas que no solo los hace necesariamente reproducibles, sino también determinan, por este medio, un objeto para la

intuición de ellos, es decir, [determinan] el concepto de algo, en el cual ellos están concatenados necesariamente; pues sería imposible que la mente pudiera pensar, a priori, la identidad de sí misma en la multiplicidad de sus representaciones, si no tuviera a la vista la identidad de la acción suya, que somete toda síntesis de la aprehensión (que es empírica) a una unidad trascendental, y hace posible, ante todo, su concatenación según reglas a priori (KrV, A108).

En la lectura de Torretti, lo capital acá es entender que la conciencia de lo múltiple debe articularse en *una* conciencia, mediante conceptos que enlacen necesariamente los fenómenos en dicha conciencia idéntica. Solo así el flujo de las vivencias puede articularse de manera ordenada y coherente en lo que llamamos la experiencia de objetos.

Ahora bien, ya se ha visto que los conceptos que proporcionan la necesaria unidad del enlace no tienen por qué ser exactamente los que Kant enumeró en su tabla de las categorías siguiendo el hilo de los manuales de lógica de su época. En este punto Torretti da más argumentos para desconfiar de dicha tabla a la luz de la historia de la ciencia.

Primero, las categorías de la cantidad podrían ser conceptos básicos solo para una teoría de la cantidad discreta, pero no son adecuadas en el caso de una teoría de la cantidad continua.

Segundo, la categoría de causalidad o causa-efecto confunde la causalidad en el sentido ordinario, como causalidad eficiente temporalmente asimétrica, con el determinismo causal que postula un orden causal único y global como el de la dinámica newtoniana, regido por ecuaciones diferenciales.

Tercero, la categoría de comunidad o acción recíproca entre el agente y el paciente, junto a su correspondiente principio que afirma la interacción cabal de todas las sustancias percibidas como simultáneas, parece sostener la necesidad de una interacción instantánea, inmediata y a distancia, como queda claro en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Según Torretti, esto no solo contradice las actuales concepciones de la física, sino también dos puntos que no es posible seguir sosteniendo aunque nuestra física cambiara por completo: “no es verdad que los cuerpos que están desparramados al mismo tiempo a través del espacio interactúen todos entre sí sin intermediarios y sin tardanza” y “la acción directa instantánea a distancia entre todos los cuerpos no puede ser una de las condiciones de posibilidad de la experiencia y de sus objetos” (Torretti, 2010b: 51-52). Otro texto de Torretti ilumina aún más esta crítica: ambos aspectos deficitarios relativos a la categoría de la comunidad podrían tener que ver con la adopción kantiana de la teoría de la “determinación omnímoda de todas las cosas” heredada de Leibniz y Wolff y difícilmente sostenible en nuestros días (Torretti, 1987).

Cuarto y último, el concepto de probabilidad debería contarse entre los conceptos básicos en que se especifica el concepto originario de enlace o composición, sostiene Torretti

Molina, E. (2024). Roberto Torretti: Sobre conceptos y objetos en Kant. *Siglo Dieciocho*, 5, 177-190.

nuevamente. ¿Podría tratarse de un concepto derivado por medio de la cuantificación de la posibilidad? Según Torretti, no hay manera ni de cuantificar la categoría de posibilidad en el sentido en que Kant la concibe ni, si lo hubiera, servirían para ello las categorías de la cantidad enumeradas en su tabla (Torretti, 2010b: 52).

Como ya se ha visto, Torretti sugiere poner el acento en el concepto (o la conciencia) del componer o enlazar como el único concepto originario del entendimiento y, así, entender que todos los otros conceptos, puros o empíricos, son especificaciones de dicho concepto fundamental, formados en el trabajo creativo entre imaginación y entendimiento que Kant atribuye a la facultad de juzgar reflexionante. Torretti se apoya ahora una carta de Kant a Tieftrunk de 1797:

El concepto de lo *compuesto* en general no es una categoría especial, sino que está contenido (como unidad *sintética* de la apercepción) en todas las categorías. Lo compuesto no puede ser *intuido* como tal, sino que debe precederlo el concepto o conciencia del *componer* (una función que como unidad sintética de la apercepción está en la base de todas las categorías), para que lo múltiple dado a la intuición se piense enlazado en una conciencia, esto es, para que el objeto se piense como algo compuesto, lo cual ocurre mediante el esquematismo de la facultad de juzgar, en cuanto el componer con conciencia es referido, por un lado, al sentido interno, conforme a la representación del tiempo, pero a la vez, por otro lado, también a lo múltiple dado en la intuición (AA12: 222s).

Según Torretti, nunca podremos liberarnos de la “piedra de molino” que Kant lleva colgada al cuello si no se asume que es necesario ampliar el espectro a la hora de buscar los conceptos fundamentales que ponemos en juego en la constitución de los objetos (Torretti, 2010b: 53). Y concluye al respecto:

Bajo esta perspectiva, cabe reconocer a las doce categorías de Kant como ingredientes antiguos, estables, importantes en la red conceptual que se ha ido formando y deformando y reformando durante la larga historia del pensamiento humano; o, mejor aún, como el lecho de Procusto a que el filósofo quiso ajustar ciertos ingredientes antiguos, estables e importantes en dicha red, desdeñando su flexibilidad y su polisemia, en un intento de sustraerlos a los avatares de la historia (Torretti, 2010b: 56).

Esta cita muestra bien, a mi juicio, un aspecto importante de la crítica de Torretti a Kant: hasta los conceptos más puros tienen su historia y la estabilidad de algunos de ellos tiene también su temporalidad. De hecho, agrega Torretti, de este modo se puede entender mucho mejor la



historia de las ciencias y el progreso constante, aunque accidentado, en la formación de los conceptos científicos, sin tener que recurrir a la hipótesis rebuscada de que ha habido saltos inexplicables entre sistemas diversos e intelectualmente inconmensurables.

Torretti va a finalizar su propuesta de una manera bastante más audaz, señalando no ya una debilidad o defecto corregible en la filosofía de Kant, sino un aspecto más general atribuible a Kant al igual que a tantos otros filósofos modernos. Ya en el artículo “La objetividad – en el sentido de Kant” Torretti anotaba que el entendimiento humano para Kant era un “agente sin manos” (Torretti, 2010a: 32). En “Conceptos y objetos”, nos dice que para entender la formación de conceptos y la constitución de objetos tales como herramientas, artefactos o procesos sociales y prácticos, como en el ejemplo de la extracción de sangre, es necesario adoptar una perspectiva distinta a la del pensador recostado en una *chaise longue*, graficado en el dibujo de Ernst Mach en *El análisis de las sensaciones*, reproducido por Torretti (2010b: 59).

Bibliografía

- Caimi, M. (2023). Acerca de la estructura argumentativa de la Estética Transcendental. *Revista de Estudios Kantianos* 8 (1), 67-85.
- Kant, I. (2008). *Los progresos de la metafísica*. Traducción, estudio preliminar, notas e índices de Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2010). *Lógica*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Correa. Buenos Aires: Corregidor.
- Longuenesse, B. (1998). *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton: Princeton University Press.
- Massimi, M. (Ed.) (2008). *Kant and Philosophy of Science Today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Molina, E. (2023). Kant y el concepto crítico de objeto: la interpretación de Roberto Torretti sobre el concepto de un objeto en general en la Deducción Trascendental de 1781. *Cogeny. Journal of Reasoning and Argumentation*, 15(1), 67-81.
- Reich, K. (1932). *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*. Berlin: Schoetz.
- Rosales, A. (2009). *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*. Buenos Aires: Biblos.

Molina, E. (2024). Roberto Torretti: Sobre conceptos y objetos en Kant. *Siglo Dieciocho*, 5, 177-190.

Torretti, R. (1987). La determinación omnímota de las cosas y el fenomenismo de Kant. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 13 (2), 131-141.

Torretti, R. (2005). *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.

Torretti, R. (2010a). La objetividad – en el sentido de Kant. En *Estudios filosóficos 2007-2009* (13-32). Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.

Torretti, R. (2010b). Conceptos y objetos. En *Estudios filosóficos 2007-2009* (33-61). Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.

Wolff, M. (1995). *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*. Frankfurt a.M.: Klostermann.

CV del autor

Profesor Titular y Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile. Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Chile. Ha publicado numerosos artículos y contribuciones sobre Kant en torno a los problemas de la libertad, la estética, la teleología, la relación entre Kant y los filósofos de la antigüedad, la autoconciencia y el autoconocimiento.



TORRETTI Y CASSIRER^{1*}

TORRETTI AND CASSIRER

Hernán Pringe

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad Diego Portales

ORCID 0000-0001-7005-4838

hernan.pringe@mail.udp.cl

Resumen

Este trabajo intenta establecer paralelismos entre el pensamiento de Torretti y el de Cassirer, tanto en lo relativo a sus lecturas de Kant como a sus posiciones acerca de la filosofía de la ciencia.

Palabras clave: Cassirer, Correspondencia, Kant, Realismo, Torretti.

Abstract

This paper attempts to draw parallels between Torretti's and Cassirer's thought, both in terms of their readings of Kant and their positions on the philosophy of science.

Keywords: Cassirer, Correspondence, Kant, Realism, Torretti.

^{1*} Recibido el 18/03/2024. Aprobado el 02/05/2024. Publicado el 30/07/2024. Esta investigación es parte de los siguientes proyectos: PIP CONICET 2021-2023 N°1740, CONICYT/FONDECYT Regular N° 1230072, PICT 2022-2022-10-00075 y UBACyT 20020220400204BA.

Introducción

A finales de 2017, en una conversación informal, le pregunté a Roberto Torretti acerca de la relación entre su pensamiento y la filosofía de Ernst Cassirer. Algunos de los trabajos de Torretti revelaban lo que, en mi opinión, eran similitudes llamativas entre su posición y la del autor de la *Filosofía de las formas simbólicas*, por lo que supuse que las obras de Cassirer podrían haber sido fuente de algunas de sus ideas. Sin embargo, la respuesta de Torretti me desconcertó. Torretti no consideraba que Cassirer hubiera ejercido una influencia relevante en su pensamiento y se mostró un tanto sorprendido por la conexión que yo sugería entre ambos.

En este trabajo me propongo presentar algunos puntos de contacto entre estos filósofos, tratando a la vez de establecer ciertos vínculos entre sus doctrinas y la filosofía kantiana. Para ello, comenzaré atendiendo a algunos aspectos de la interpretación de la *Crítica de la razón pura* defendida por cada uno de ellos. Más tarde, consideraré el paralelismo entre las objeciones de Torretti al “cosismo” y las de Cassirer al realismo sustancialista, y las consecuencias que se siguen de estas críticas.

1. Torretti y Cassirer, lectores de la *Crítica de la razón pura*

Es posible establecer vínculos entre Torretti y Cassirer en lo que se refiere a sus lecturas tanto de la Estética, como de la Lógica Transcendental. En el caso de la Estética Transcendental, Torretti indica que la doctrina kantiana de la sensibilidad allí contenida “está todavía demasiado próxima a la enseñanza precrítica de la disertación de 1770 *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y el mundo inteligible* y, por lo mismo, no calza con la concepción del entendimiento humano expuesta en la Analítica Transcendental” (Torretti, 2010: 28). Torretti apoya así interpretaciones como la de Longuenesse, para quien la meta de la deducción transcendental de las categorías se alcanza únicamente mediante una relectura de la Estética (Longuenesse, 1998: 213). En sentido similar, Cassirer sostiene que la Estética toma prestados de la *Dissertatio* los argumentos a favor del carácter a priori del espacio y del tiempo, sin considerar la limitación y transformación que

sufre la doctrina precrítica para alcanzar el punto de vista crítico. Según este último, los principios sensibles e intelectuales ya no se dirigen a dos mundos distintos, sino que son válidos sólo como condiciones de posibilidad de la experiencia. Así, la lógica trascendental aporta un “necesario complemento” y una “rectificación” (ECW 3, 572) de los resultados de la estética trascendental, para acomodarlos al cambio radical de la doctrina del conocimiento de Kant. Torretti señala que, sin embargo, en “los axiomas de la intuición”, “Kant permanece cautivo de la concepción medieval de las matemáticas como ciencia de la cantidad”, concepción que Cassirer también rechaza enérgicamente. “La matemática”, Cassirer afirma, “ya no es la ciencia de la magnitud y el número, como durante siglos se creyó” (ECW 9, 40).

En su lectura de la analítica de los conceptos, Torretti critica de manera explícita la justificación neokantiana de la tabla de las categorías, presentada originalmente por Cohen y apoyada más tarde por Cassirer. Según Cohen, la tarea de la filosofía trascendental, en tanto teoría de la experiencia, es la de determinar las condiciones de posibilidad de la ciencia newtoniana². Así, Kant habría establecido el sistema de los principios como tales condiciones de posibilidad, para luego construir la tabla de las categorías y la de los juicios, a partir de la de los principios. De tal modo, Cassirer sostiene que el sistema de los principios constituye la auténtica piedra de toque de la validez y de la verdad del sistema de las categorías (ECW 8, 169). Para Torretti, esta interpretación es insatisfactoria por varios motivos. En primer lugar,

El significado puramente lógico que las categorías retienen, según Kant, cuando hacemos abstracción de su uso objetivo regimentado por los principios, sería un significado derivado y residual y resultaría artificial e injustificable dar a las categorías abstractas o puras, como pretende Kant, un uso no teórico, pero no por ello menos objetivo y legítimo, en la vida extracientífica del espíritu (Torretti, 2005, tomo tres: 567).

En segundo lugar, si, en contra de la interpretación neokantiana, la categoría poseyera un significado propio, en virtud del cual pudiera satisfacer la función sintética que la prueba de los principios establece para la posibilidad de la experiencia, entonces no se excluiría “la posibilidad de que otro concepto diferente fuese capaz de cumplir, en la constitución de la experiencia, la misma función” (Torretti, 2005, tomo tres: 567). Para Torretti, esta posibilidad permitiría liberar a la filosofía de Kant de sus ataduras con un estadio superado del desarrollo científico, eliminando la “última ilusión trascendental” de un sistema invariable de la razón (Torretti, 2010: 30).

Torretti entiende que las demostraciones kantianas de los principios, “al exhibir la necesidad de ciertas funciones sintéticas para la constitución de la experiencia ponen de

² “La tarea de Kant es entonces ante todo la evaluación y caracterización del valor cognoscitivo y del fundamento de la certeza de la ciencia natural newtoniana, que él [Kant] captaba con la palabra admonitoria ‘experiencia’” (Cohen, 1918: 93).

manifiesto una exigencia de producir los conceptos aptos para desempeñarlas; pero esta exigencia no impide sino más bien fomenta la libertad del espíritu para inventar tales conceptos, y para sustituirlos unos por otros” (Torretti, 2005 tomo tres: 567-568).

Sin embargo, en contra de lo que sugiere Torretti, la posición neokantiana no implica la idea de que las categorías constituyen “el patrimonio eterno e invariable de nuestro entendimiento,” ni se opone a la posibilidad de un cambio de estos conceptos fundamentales, tal como demanda Torretti. En efecto, para el neokantismo de Marbugo la tabla kantiana de las categorías contiene condiciones propias de la ciencia newtoniana, pudiendo por lo tanto ser reemplazada por otro conjunto de conceptos que cumpla esa función respecto de un *factum* científico distinto. Dado que el conocimiento científico no es un todo acabado, sino que se encuentra en constante desarrollo, ampliación y revisión, también los elementos puros de la conciencia se irán modificando correspondientemente. Para el neokantismo, la subjetividad trascendental no posee una estructura fija, rígida e inmutable, que estudios como las exposiciones metafísicas del espacio y del tiempo o la deducción metafísica de las categorías pudieran descubrir. Por el contrario, los resultados de toda investigación orientada a la determinación de aquello en la conciencia cuyo origen es independiente de la experiencia tienen un valor relativo y provisorio³. Así, Cohen subraya que “el pensamiento necesario del progreso de la ciencia tiene como presuposición necesaria [...] el pensamiento del progreso de los conocimientos puros” (Cohen, 1914: 396).

La distinción kantiana entre las formas de la sensibilidad y las del entendimiento se reducirá para Torretti a la expresión de dos aspectos discernibles en el acto fundamental de la síntesis: el dato múltiple y su composición o enlace⁴. En lo que concierne a lo dado por la sensibilidad, Torretti indica que es el propio Kant quien subraya que el espacio es algo demasiado uniforme e indeterminado como para contener un acervo de teoremas geométricos (2010: 29). Torretti busca entonces formular la condición mínima que la multiplicidad sensible debe cumplir y, apoyándose en Poincaré, sostiene que “la «forma» intuitiva que ostenta cada vivencia sensorial da un barrunto de la noción matemática de un entorno coordinatizable -el dominio de una carta-

³ Para el neokantismo sólo permanece como necesaria la hipótesis de que en general hay conciencia cognoscente –lo que, según el método trascendental, equivale a asumir que hay condiciones de la ciencia– pues de otro modo la ciencia sería producto del mero azar: “La creencia en la validez objetiva de la ciencia se basa por lo tanto en la hipótesis de elementos y caracteres propios de la conciencia cognoscente, espiritual, en los que la ciencia encuentra su fundamento y garantía.” Cohen (1918: 106).

⁴ El concepto de enlace, además del concepto de lo múltiple y de la síntesis de lo múltiple, lleva consigo el concepto de la unidad de esta síntesis. “Enlace”, dice Kant, “es la representación de la unidad *intuitiva* de lo múltiple” (KrV, B130-131).

en una variedad topológica de, presumo, cuatro dimensiones” (2010: 29). En lo que respecta al entendimiento, Torretti subraya que para Kant la *única* representación que no puede ser dada, sino que debe ser producida por la espontaneidad del pensar es la de *enlace* [Verbindung] (KrV B130; Torretti, 2010: 23). Por lo tanto, las categorías serían meras especificaciones del concepto general de lo compuesto, que no resultarían necesariamente fijas e inmutables, como sostuvo Kant. Con ello, no obstante, no se abandonaría completamente el marco de la filosofía crítica, pues las categorías surgirían “del juego creador interactivo entre la sensibilidad y el entendimiento que Kant estudia en la *Crítica del Juicio*” (Torretti, 2010: 27). Torretti entiende que de este modo es posible compatibilizar el progreso de la ciencia empírica con lo que el neokantismo describe como el progreso de los conocimientos puros. Así, según Torretti, se evitaría la idea de un “inventario completo de predicados comparado con el cual se pueda determinar exhaustivamente cada objeto particular” y, a la vez, se garantizaría la conmensurabilidad de las diversas teorías que se presentan en la historia de la ciencia, pues “las torres de acero y cristal de la teoría siempre pueden comunicarse entre sí a través de las arenas movedizas de la conversación humana sobre la cual reposan” (2010: 31).

Torretti señala que, para justificar la viabilidad de esta propuesta debería mostrarse en ciertos casos históricos cómo un nuevo concepto surge a partir de los que ya estaban disponibles “merced a un esfuerzo intelectual semejante a los de la imaginación productiva o facultad de juzgar reflexiva de Kant” (2010: 31). Aquí, es posible indicar otro punto de contacto entre Torretti y el neokantismo de Cassirer, pues mediante su teoría de los invariantes de la experiencia la filosofía de Cassirer brinda elementos para responder la pregunta de Torretti acerca de la lógica del progreso histórico de la ciencia. Así como Torretti (2010: 31-32) considera a Riemann y a la evolución del pensamiento de Einstein sobre la gravedad desde 1907 hasta 1915, Cassirer compara la tarea de la filosofía trascendental con la de la geometría, tal como ella es concebida en el programa de Erlangen de Félix Klein⁵. “Del mismo modo que el geómetra subraya y examina las relaciones en una figura particular que permanecen inalteradas en determinadas transformaciones”, sostiene Cassirer, en la filosofía trascendental,

Se trata de determinar aquellos elementos universales de la forma que se conservan en todos los cambios de los contenidos materiales particulares de la experiencia. Las “categorías” de espacio y tiempo, de magnitud y de dependencia funcional de las magnitudes, etc., se identifican como tales elementos formales, que por tanto no pueden estar ausentes en ningún juicio de experiencia y en ningún sistema de tales juicios (ECW 6, 289-290).

⁵ Sobre este punto, véase Ihmig (1997).

La tarea crítica, llevada a cabo según el método trascendental, es la de identificar estos elementos estructurales que resultan invariantes en el progreso de la ciencia. Este análisis crítico no llega a ningún resultado definitivo y último, sino que permanece siempre abierto a desarrollos ulteriores⁶. El sistema de los invariantes de la experiencia es, para Cassirer, un límite ideal hacia el que la investigación trascendental tiende en su progreso, pero la formación de invariantes revela el modo de surgimiento de los nuevos conceptos, garantizando a la vez la conmensurabilidad de la teoría naciente con la teoría anterior.

En definitiva, la posición de Torretti no se opone, sino que más bien coincide con la del neokantismo de Marburgo, al señalar que la demanda de objetividad de nuestros conocimientos puede ser satisfecha con diversos instrumentos que la espontaneidad del espíritu producirá, o en términos de Torretti, inventará. Así, tal como Cassirer y los neokantianos de Marburgo, Torretti renuncia “a la pretensión kantiana según la cual las categorías y los principios del entendimiento constituyen un sistema completo e invariable” (2010: 30).

2. Cosismo y correspondencia

A partir de esta lectura del pensamiento de Kant, fuertemente influenciada por sus investigaciones sobre la historia del conocimiento científico, Torretti desarrolla una filosofía de la ciencia que presenta nuevos puntos de contacto con la doctrina de Cassirer. Torretti critica el realismo como posición ontológica y, a la vez, su correlato epistemológico: la teoría del conocimiento como copia de lo real. En ambos casos, las posiciones de Torretti y Cassirer coinciden⁷.

Torretti entiende por “cosismo” la doctrina filosófica según la cual “vivimos en un mundo hecho y derecho, compuesto de cosas (en un sentido amplio que incluye personas, animales y plantas). Estas cosas se relacionan e interactúan entre sí, pero cada una de ellas está cabalmente determinada en cuanto a lo que es en sí misma” (Cordua y Torretti, 2017: 18). Más precisamente, “las cosas del cosista son *substantiae*, sustratos permanentes que sostienen

⁶ “Das Ziel der kritischen Analyse wäre erreicht, wenn es gelänge, auf diese Weise das letzte Gemeinsame aller möglichen Formen der wissenschaftlichen Erfahrung herauszustellen, d. h. diejenigen Momente begrifflich zu fixieren, die sich im Fortschritt von Theorie zu Theorie erhalten, weil sie die Bedingungen jedweder Theorie sind. Dieses Ziel mag auf keiner gegebenen Stufe des Wissens vollständig erreicht sein: Als Forderung bleibt es nichtsdestoweniger bestehen und bestimmt in der stetigen Entfaltung und Entwicklung der Erfahrungssysteme selbst eine feste Richtung” (ECW 6, 289 – 290).

⁷ Parte de la discusión presente en esta sección fue presentada en Pringe (2023).

propiedades y relaciones cambiantes” (Cordua y Torretti, 2017:19). Torretti considera ingenua esta ontología sustancialista y al rechazarla se acerca a la postura de Cassirer. En efecto, Cassirer describe la historia del pensamiento científico y filosófico desde sus inicios en la antigüedad clásica precisamente como un progresivo abandono del “cosismo” (ECW 6). Sin embargo, el filósofo alemán identifica a la doctrina de Aristóteles como el origen de tal posición, mientras que Torretti señala explícitamente que tal identificación es equivocada. Por el contrario, según Torretti, el cosismo es profundamente ajeno a la enseñanza de Aristóteles y a su estilo filosófico, “por más que una tradición interpretativa movida por intereses opuestos a la lucidez filosófica haya insistido por siglos en hacernos creer lo contrario” (Cordua y Torretti, 2017: 20). Torretti afirma que el origen griego del cosismo debería más bien buscarse en el atomismo de Leucipo y Demócrito, aunque su convicción es que “el cosismo moderno fue alentado y alimentado por el mito judío de la creación” (Cordua y Torretti, 2017: 21).

Tal como lo hace Cassirer, Torretti subraya que la ontología sustancialista posee un correlato epistemológico: la teoría correspondentista de la verdad. Según esta teoría, la verdad “se expresa en enunciados verbales que —como suele decirse— corresponden a las cosas a que se refieren, a las que representan adecuadamente, ofreciéndonos un fiel retrato de ellas. Ello redundaría en la noción cosista de la ciencia, como búsqueda, hallazgo y final acopio de tales enunciados” (Cordua y Torretti, 2017: 22). La crítica a la que Torretti somete tal teoría se fundamenta en un sólido análisis del conocimiento científico y de su historia. Torretti sostiene que “las teorías científicas no ofrecen ni pretenden ofrecer retratos de aquello de que hablan, ni mucho menos un *Weltbild* o imagen del mundo en su totalidad” (Cordua y Torretti, 2017: 132). “La historia de la ciencia y la misma ciencia del hombre nos han persuadido,” señala Torretti, “de que el discurso científico no se forma abriendo ojos u oídos para meramente recibir cuanto la vivencia nos da. La articulación del acontecer vivido en una experiencia «legible» para nosotros es la hechura de nuestra inteligencia” (Cordua y Torretti, 2017: 130). Las teorías científicas no nos brindan un retrato del mundo, sino, en palabras de Kant, son los instrumentos que nos permiten “deletrear los fenómenos para poder leerlos como experiencia” (Cordua y Torretti, 2017: 130). Es la actividad espontánea de nuestro entendimiento la que constituye la objetividad de los objetos, que por lo tanto no son cosas en sí, sino solamente objetos *de nuestra experiencia*. Así, mientras que para Cassirer en la experiencia no conocemos objetos como si éstos precedieran al establecimiento de leyes, sino que mediante estas leyes conocemos *objetivamente*, estableciendo en el curso uniforme del contenido empírico diversas conexiones permanentes (ECW 19, 166), para Torretti, de modo más conciso, “la objetividad es un *logro*, no un *don*” (Cordua y Torretti, 2017: 16).

Como ya hemos visto, este kantismo presente en el pensamiento de Torretti no oculta una fuerte crítica hacia la doctrina de Kant. Según Torretti, Kant jamás se hizo cargo de la

Pringe, H. (2024). Torretti y Cassirer. *Siglo Dieciocho*, 5, 191-202.

historicidad de la razón, y dio por sentado que esta es invariable. Así, Torretti sostiene que si bien Kant

Reconoce explícitamente la radical contingencia de su peculiar arquitectura, no duda de que la razón está armada exactamente así como él la describe —con dos formas de la sensibilidad, doce categorías del entendimiento y tres “ideas reguladoras” principales (alma, mundo, Dios)—, si no *ab aeterno*, en todo caso desde que el hombre es hombre (Cordua y Torretti, 2017: 30).

Pero, afirma Torretti, tales presuntas condiciones de posibilidad de toda experiencia debieron ser abandonadas con el progreso de la ciencia. Para Torretti, tal como para Cassirer, lo inmutable es en realidad la mera *demanda* de objetividad a la que los fenómenos se encuentran sometidos, mientras que los modos específicos en los que esta demanda es satisfecha dependen de circunstancias históricas. En particular, el espacio y el tiempo kantianos, así como sus doce categorías, serían la expresión históricamente contingente de las condiciones de la objetividad de una experiencia euclidiana y newtoniana.

Ahora bien, Torretti no se limita a afirmar la espontaneidad del espíritu en la articulación de lo que acontece, sino que indica también *cómo* se verifica tal ordenamiento de lo que se nos da, proponiendo una explicación de la manera en la que la ciencia deletrea los fenómenos para que sean leídos como experiencia. En su explicación, Torretti coincide con Cassirer al reconocer el mismo hito en la historia de la física de fines del siglo XIX: el pensamiento de Heinrich Hertz. En efecto, el tratado *Principios de la Mecánica* de Hertz contiene tanto la clave del concepto de símbolo defendido por Cassirer, como la de la noción de modelo propuesta por Torretti. En un famoso pasaje de los *Principios de la Mecánica* (citado *in extenso* tanto por Torretti como por Cassirer), Hertz afirma:

Nos hacemos simulacros internos (*innere Scheinbilder*) o símbolos de los objetos externos, de manera que las consecuencias intelectualmente necesarias de los simulacros sean en cada caso los simulacros de las consecuencias naturalmente necesarias de los objetos simbolizados. [...] Los simulacros de que hablo son nuestras representaciones de las cosas. Tienen con las cosas un acuerdo esencial, que consiste en el cumplimiento de la exigencia mencionada; pero para su propósito no hace falta que concuerden con las cosas en nada más (Hertz, 1894: 1, la traducción es nuestra)⁸.

⁸ Citado en Cordua y Torretti (2017: 169); ECW 3, 138 nota; ECW 5, 120; ECW 11, 3; ECW 17, 256; ECW 16, 90.

Con Hertz se verifica un punto de inflexión caracterizado por Torretti “como el reemplazo de modelos explicativos tangibles o siquiera imaginables por el recurso a creaciones puramente conceptuales” (Cordua y Torretti, 2017: 168). En el mismo sentido, Cassirer dirá que el esquematismo de las imágenes ha dejado aquí su lugar al simbolismo de los principios (ECW, 13, 542). Ambos filósofos rechazan la teoría del conocimiento como *reproducción* de lo real y proponen más bien una *correlación* entre nuestros conceptos y los fenómenos. Cassirer subraya que con tal correlación se gana unidad sistemática en nuestro conocimiento, mientras que Torretti resalta la capacidad predictiva que esta correlación posibilita.

Ahora bien, una vez que aceptamos que los conceptos fundamentales de la ciencia resultan *pre-figuraciones* de experiencias *posibles* y ya no *post-figuraciones* de experiencias *reales*, se hace patente una espontaneidad de nuestro espíritu que nos eleva más allá del ámbito de lo meramente dado por la sensibilidad. Al deconstruir el cosismo, tomamos conciencia de la potencia productiva de nuestra razón, que no se encuentra restringida a la mera reproducción de los fenómenos. Torretti analiza las consecuencias de este descubrimiento tal como ellas son desarrolladas por Fichte. En un pasaje citado por Torretti, Fichte afirma:

Mi conciencia inmediata consta de dos partes: la conciencia de mi afección, la sensación, y la conciencia de mi hacer, en la producción de un objeto conforme al principio de razón suficiente. La conciencia del objeto es solo una conciencia no reconocida como tal de mi producción de una idea de objeto. Sé acerca de esta producción simplemente en virtud de que yo mismo soy quien produce (citado en Cordua y Torretti, 2017: 69).

Así, lo real que el cosista creía tener frente a sí como un mundo sensible independiente, que nuestros conceptos verdaderos reproducen adecuadamente, desaparece. “Todo ese mundo sensible”, dice Fichte, “surge solo por el saber y él mismo es nuestro saber” (citado en Cordua y Torretti, 2017: 71).

Ahora bien, prosigue Fichte, “el saber no es realidad, justamente porque es saber. Un sistema del saber es necesariamente un sistema de meras imágenes, sin realidad, significado ni propósito” (citado en Cordua y Torretti, 2017: 71). Por ello, nuestra destinación en el mundo no es la mera contemplación, sino la acción. “No actuamos porque conocemos, sino que conocemos porque estamos llamados a actuar; la razón práctica es la raíz de toda razón”, nos dice Fichte (citado en Cordua y Torretti, 2017: 73).

En el uso práctico de la razón se revela mi facultad de proyectar un concepto desde mi absoluta soberanía como inteligencia y además mi facultad de brindarle a tal concepto realidad objetiva mediante un actuar real. La finalidad entera de la razón consiste en esta actividad pura,

que no reproduce nada, sino que produce todo. “La voluntad”, sostiene Fichte, “es el principio vivo de la razón, es ella misma la razón, concebida pura e independientemente” (citado en Cordua y Torretti, 2017: 83). La razón en tanto voluntad pura nos presenta un mundo que no es, como el del cosista, pasivamente recibido por la subjetividad, sino más bien espontáneamente producido por ella. El mundo sensible deja paso así a un mundo más allá de los límites de la sensibilidad: el reino de la libertad. El dominio de la voluntad pura es precisamente lo que Fichte llama “mundo supraterráneo” o “suprasensible” (citado en Cordua y Torretti, 2017: 84).

El cosismo y la teoría del conocimiento como mera copia de lo real son abandonados en favor de una correlación tal entre el conocimiento y su objeto que teorías y modelos resultan más bien instrumentos para sintetizar los fenómenos en una experiencia “legible”. Pero, como el mismo Kant señala, ya “Platón notó bien pronto que nuestra potencia cognoscitiva siente una necesidad más elevada que la de meramente deletrear fenómenos según la unidad sintética, para poder leerlos como experiencia” (KrV A314 = B370-371). Consciente de tal necesidad, Platón orientó su atención al problema de la libertad. También Torretti atiende a este interés superior de la razón y reconstruye el camino que, una vez superado el “cosismo”, Fichte recorre para alcanzar el mundo suprasensible.

Conclusiones

En 1999, respondiendo a una encuesta de opinión, Torretti incluyó al neokantismo, junto al neotomismo y el neopositivismo, entre las tradiciones filosóficas que a finales del siglo XX ya habían perecido. Años más tarde, sin embargo, Torretti aclaró que, aunque el neokantismo de Cohen, Windelband, Rickert, Natorp y Cassirer “no ha resucitado, está vivísimo el interés en una filosofía kantiana de la ciencia, del derecho y la moral” (2006: 322). La filosofía del propio Torretti, de hecho, demuestra este interés y, en su desarrollo, presenta múltiples puntos de contacto con el pensamiento de Cassirer. Así como para Cassirer la ciencia moderna es la forma más elevada de la cultura humana⁹, según Torretti “el entendimiento de los fenómenos naturales

⁹ “La ciencia representa el último paso en el desarrollo espiritual del hombre y puede ser considerado como el logro máximo y característico de la cultura. Se trata de un producto verdaderamente tardío y refinado, que no puede desarrollarse sino en condiciones especiales. [...] No hay ningún otro poder en nuestro mundo moderno que pueda ser comparado con el del pensamiento científico. Se considera como el *summum* y la consumación de todas nuestras actividades humanas, como el último capítulo en la historia del género humano y como el tema más importante de una filosofía del hombre” (ECW 23, 223). Traducción tomada de Cassirer (1979).

desarrollado por la física matemática desde el siglo XVII sigue siendo hasta hoy uno de los logros más notables de la historia de la humanidad” (2012: 11). Para ambos filósofos, el estudio de la historia de la ciencia muestra que ella no toma meramente sus conceptos y leyes de la experiencia, pero tampoco los justifica apelando a una supuesta naturaleza inmutable de la razón. Más bien, en la ciencia se verifica un proceso mediante el cual espíritu humano va modelando matemáticamente la naturaleza y, así, va reconduciendo el elemento empírico a una legalidad pura. En esta tarea infinita, el espíritu revela progresivamente su espontaneidad, sin fijarla nunca en un sistema último, completo e invariable. Más bien, el espíritu se presenta como espíritu que siempre, en palabras de Torretti, inventa para entender. Así concebida, la filosofía de Torretti exalta la libertad creadora del espíritu y se alinea con la caracterización que Cassirer brinda de la filosofía crítica. “La filosofía crítica,” dice Cassirer, “es la filosofía de la *libertad*” (ECW, 3, 637)¹⁰.

Bibliografía

- Cassirer, E. (1998). *Gesammelte Werke*, hg. von Birgit Recki. Hamburg: Meiner [ECW].
- Cassirer, E. (1979). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cohen, H. (1914). *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Auflage, Berlin: Bruno Cassirer.
- Cohen, H. (1918). *Kants Theorie der Erfahrung*, 3. Auflage, Berlin: Bruno Cassirer.
- Cordua, C. y Torretti, R. (2017). *Perspectivas*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Hertz, H. (1894). Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt, en *Gesammelte Werke*, Bd. III, hrsg. v. Philipp Lenard, Leipzig: Barth.
- Ihmig, K.N. (1997). *Cassirers Invariantentheorie und seine Rezeption des 'Erlanger Programms'*. Hamburg: Meiner.
- Longuenesse, B. (1998). *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton: Princeton University Press.
- Pringe, H. (2023). Torretti y el problema de la metafísica. *Cogency*, 15, 10-14.
- Pringe, H. (2022). The Thing in Itself and the Freedom of Thought. On Cassirer's Interpretation of Critical Philosophy. *Revue Roumaine de Philosophie*, 66 (2), 261-278.
- Pringe, H. (2021). Freiheitsbegriff and Funktionsbegriff. On Actuality and Self-Knowledge of Reason. *Critical Studies in German Idealism* 29, 174-187.
- Torretti, R. (2005). *Manuel Kant*, 3 tomos. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Torretti, R. (2006). *Estudios filosóficos 1957– 1987*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Torretti, R. (2010). *Estudios filosóficos 2007– 2009*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Torretti, R. (2012). *Inventar para entender*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

¹⁰ Sobre este último punto, véase: Pringe (2021) y Pringe (2022).

Pringe, H. (2024). Torretti y Cassirer. *Siglo Dieciocho*, 5, 191-202.

CV del autor

Licenciado en Ciencias Físicas (por la Universidad de Buenos Aires). Licenciado en Filosofía (por la Universidad de Buenos Aires). Doctor en Filosofía (por la Universität Dortmund). Investigador postdoctoral en el Center for Philosophy of Science (University of Pittsburgh), en la Universität Dortmund y en la Universitat de Barcelona e Investigador principal del CONICET en el Instituto de Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires). Profesor titular del Instituto de Filosofía (Universidad Diego Portales, Santiago, Chile). Coordinador del Grupo de Estudios Kantianos (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires) y del Grupo de Estudios “Idealismo Crítico” (Universidad Diego Portales, Santiago, Chile). Miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.



**MARIO CAIMI, LECTOR DE KANT.
SU INTERPRETACIÓN DE LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL Y DE
LA LÓGICA TRASCENDENTAL^{1*}**

*MARIO CAIMI, READER OF KANT.
HIS INTERPRETATION OF THE TRANSCENDENTAL AESTHETICS AND
THE TRANSCENDENTAL LOGIC*

Laura Pelegrín

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires

ORCID 0000-0002-0309-7560

lauraalejandrapelegrin@gmail.com

Resumen

El objetivo de esta investigación es presentar la lectura de Mario Caimi de la Estética trascendental y de la Lógica trascendental. Exhibiremos el hilo conductor que guía el estudio de Caimi de estas secciones de la *Crítica de la razón pura* y destacaremos los elementos que se sostienen a lo largo de sus investigaciones. Nuestra hipótesis es que la lectura de Caimi tiene como idea rectora el problema del método. Sostenemos que la naturaleza sintética del método proporciona la clave principal de su interpretación. En segundo lugar, mostraremos que Caimi lee estas secciones de la *Crítica* como una explicación sobre cómo el pensamiento se vincula con lo real. El problema del método es la guía para dar respuesta al problema de la relación entre ser y pensar. Pondremos en evidencia que en función de este modo de aproximación se comprenden otros dos aspectos que atraviesan su lectura. En primer lugar, el rechazo a una interpretación psicologista de la obra de Kant. En segundo lugar, el esfuerzo por exhibir la relevancia del momento hileético en las diferentes secciones de la *Crítica*.

Palabras clave: Mario Caimi; Kant; Estética trascendental; Lógica trascendental; sensación.

Abstract

The objective of this research is to present Mario Caimi's reading of Transcendental Aesthetics and Transcendental Logic. We will exhibit the common thread that guides Caimi's study of these sections of the *Critique of Pure Reason* and we will highlight the elements that are sustained throughout his research. Our hypothesis is that Caimi's reading has the problem of method as its guiding idea. We maintain that the synthetic nature of the method provides the main key to its interpretation. Secondly, we will show that Caimi reads these sections of the *Critique* as an explanation of how thought is related to reality. The problem of the method is the guide to answer the problem of the relationship between being and thinking. We will show that based on this approach, two other aspects that run through Caimi's reading are understood. Firstly, the rejection of a psychological interpretation of Kant's work. Secondly, the effort to display the relevance of the hyletic moment in the different sections of the *Critique*.

Keywords: Mario Caimi; Kant; Transcendental Aesthetic; Transcendental Logic; Sensation.

^{1*} Recibido el 08/02/2024. Aprobado el 28/02/2024. Publicado el 30/07/2024.

Pelegrín, L. (2024). Mario Caimi, lector de Kant. Su interpretación de la Estética Transcendental y de la Lógica Transcendental. *Siglo Dieciocho*, 5, 203-225.

— Mario Caimi: Se cuenta que cuando finalmente abrieron un hueco en el muro de la tumba de Tut Ank Amon, Lord Carnavon se asomó por él, y alguien le preguntó qué veía en el interior. Él respondió con una frase que podría haber dicho cualquier estudioso de la filosofía kantiana: “Cosas maravillosas” (Jáuregui, 2014: 4).

I. Introducción

En 1982, Mario Caimi publica *Kants Lehre von der Empfindung in der Kritik der reinen Vernunft. Versuch zur Rekonstruktion einer Hyletik der reinen Erkenntnis*. Este libro, producto de su investigación doctoral bajo la dirección de Gerhard Funke, marca el inicio de la interpretación de Caimi del sistema crítico del Kant. Caimi presenta diversas investigaciones en las que explora distintos aspectos de la filosofía kantiana. Ciertamente, la lectura de Caimi ha evolucionado a lo largo de los años. No obstante, defenderemos en este artículo que hay elementos en su investigación que se mantienen a lo largo de su trayectoria académica.

El objetivo del artículo es presentar la lectura de Mario Caimi de la Estética transcendental y de la Lógica transcendental. Particularmente, exhibiremos el hilo conductor que guía el estudio de Caimi de las diferentes secciones de la *Crítica de la razón pura* y destacaremos los elementos que se mantienen a lo largo de sus investigaciones.

Nuestra hipótesis es que la lectura de Caimi tiene como hilo conductor el problema del método. Sostenemos que la naturaleza sintética del método filosófico proporciona la clave principal de su interpretación de la *Crítica de la razón pura*. En segundo lugar, mostraremos que Caimi lee estas secciones de la *Crítica* como una explicación sobre cómo el pensamiento se vincula con lo real. El problema del método es la guía para dar respuesta a este interrogante. Pondremos en evidencia que en función de este modo de aproximación se comprenden otros dos aspectos que atraviesan su lectura. En primer lugar, el rechazo a una interpretación psicologista de la obra de Kant. En segundo lugar, el esfuerzo por exhibir la relevancia del momento hileético en las diferentes secciones de la *Crítica*.

La investigación consta de cuatro partes. En primer lugar, analizaremos brevemente la naturaleza del método sintético de acuerdo con la lectura de Caimi. En segundo lugar, estudiaremos su interpretación de la Estética transcendental, atendiendo principalmente al problema de la sensación. En tercer lugar, presentaremos la lectura de Caimi de la deducción



metafísica y de la deducción trascendental. Finalmente, analizaremos la investigación de Caimi del esquematismo trascendental.

II. El método sintético

El problema del método es el hilo conductor de la interpretación de Caimi de la *Crítica de la razón pura*. Caimi sostiene que para comprender la evolución de la *Crítica* y la estructura argumentativa de sus diferentes secciones es necesario atender al método utilizado por Kant. El método sintético es la idea rectora de la investigación kantiana.

En los *Prolegómenos*, Kant sostiene que el método de la filosofía es sintético mientras que el de la matemática es analítico². El método analítico consiste en partir de conocimientos dados y buscar sus condiciones de posibilidad. En este sentido, es un método regresivo. El problema del método regresivo es que se basa en la suposición de “que lo buscado es real y efectivamente existente” (Caimi, 1999: 75). El método de la filosofía es sintético. La filosofía, a diferencia de la matemática, no parte de definiciones. Por el contrario, el método filosófico parte de un concepto oscuro y confuso con un origen indeterminado que se busca clarificar. El método progresa aislando, analizando y, finalmente, integrando los elementos. Por esta razón, este método es progresivo. La naturaleza orgánica de la razón permite esta operativa³. De acuerdo con este método:

el filósofo debe primero aislar los elementos del concepto y estudiarlos por separado. Debe aislar un solo elemento y distinguirlo. Esto lo lleva a otros elementos que posiblemente le eran desconocidos pero que en adelante son estrictamente necesarios para el análisis completo del primer elemento. (Es precisamente esta necesidad la que justifica la introducción de nuevos elementos). Los nuevos elementos así introducidos se distinguen a su vez y se unen al primer elemento. Este procedimiento se repite en una síntesis de complejidad creciente, hasta que el investigador está en condiciones de reconstruir el concepto original, pero ahora con total claridad y distinción (2014: 12).

² Caimi llama la atención sobre el modo en el que Kant ha redefinido la distinción entre el método analítico y el método sintético. En los escritos de 1762, Kant llama ‘método analítico’ lo que en *Prolegómenos* describe como ‘método sintético’. Caimi sugiere que esta aparente inconsistencia podría resolverse distinguiendo entre el *método de la filosofía en general* y el *procedimiento de exposición*. Aunque Caimi no se compromete con esta hipótesis, considera que podría ser una solución posible (2014: 14).

³ “El desarrollo de la facultad del entendimiento es, por tanto, similar al de un organismo que crece sólo mediante desarrollo, no mediante adición externa. La metáfora biológica señala que la conexión de los elementos del conocimiento es necesaria, es decir, sistemática. Cada miembro es requerido por los demás. La introducción de cada nuevo elemento no ocurre por casualidad, sino que está justificada por una necesidad interna (en última instancia, por el concepto de conjunto)” (2000: 260).

De este modo, el método sintético procede “desde los elementos distinguibles en un concepto confuso hasta la reconstrucción clara y distinta de ese concepto, (...) no presupone nada, sino que va demostrando la necesidad de cada paso que avanza y de cada elemento nuevo que introduce” (1999: 75). Se prueba así que cada elemento introducido “es metodológicamente necesario y estrictamente requerido por los pasos anteriores de la investigación” (2000: 259).

Caimi explica que este método que Kant sigue en la *Crítica* es el mismo que presenta en 1762. En la *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y la moral*, Kant introduce las prescripciones metodológicas que debe seguir la filosofía. Caimi sostiene que esta tesis es la misma que Kant introduce en la Doctrina del método de la *Crítica de la razón pura* (2012b)⁴.

De acuerdo con Caimi, el método sintético consta de seis etapas. En primer lugar, se parte de un concepto oscuro y confuso que se toma como punto de partida sin indagar sobre su origen. Esta representación es un punto cero de la investigación⁵. En segundo lugar, se deben identificar los elementos que pertenecen a este concepto. El objetivo del segundo paso es “distinguir elementos dentro de ese concepto aún no diferenciado” (2012b: 10). La tercera etapa consiste en el aislamiento de los elementos identificados. Se deben “aislar esos elementos y estudiarlos por separado” (2012b: 10) para obtener nuevos conocimientos de cada elemento bajo estudio. Estos nuevos conocimientos pueden funcionar como puntos de partida para avanzar en la investigación. En un cuarto paso, introducimos los nuevos conceptos que sean requeridos. Por ejemplo, el estudio de la sensibilidad nos permite comprender los elementos de una facultad pasiva. La formación de representaciones demanda una facultad activa. Luego, se introduce, por estricta necesidad metodológica, una facultad activa: el entendimiento. De este modo, se comprende el paso de la Estética transcendental a la Lógica transcendental (2012b: 10). La quinta etapa consiste en la generación de síntesis parciales. Esta es la tarea del esquematismo. La unificación de los momentos hace posible generar síntesis cada vez más abarcadoras que “permiten una posterior unificación de las categorías con los fenómenos en general, dando lugar así a los principios universales de la experiencia” (2012b: 11). Finalmente, “las síntesis parciales se unifican a su vez, en una síntesis completa y que lo abarca todo” (2012b: 6).

⁴ Para probar su tesis, Caimi realiza un estudio comparativo entre los desarrollos de la *Investigación sobre la claridad...* y la Doctrina del método en la *KrV* (Caimi, 2012).

⁵ El concepto oscuro y confuso del que parte la *KrV* es el de razón (2012b, p. 9). En la Estética transcendental es el de representación (1996, p. 29). En la deducción metafísica, Kant parte del concepto de síntesis (2000, p. 262). En la deducción transcendental, el punto de partida es la apercepción (2014, p. xi).

En lo que sigue, exhibiremos que Caimi adopta el problema del método como hilo conductor de su lectura de las diferentes secciones de la *Crítica de la razón pura*.

III. La lectura de la Estética transcendental y la investigación de las condiciones materiales del conocimiento

El primer paso del método sintético consiste en partir de un concepto oscuro y confuso. El primer concepto que disponemos es el de representación en general⁶. La argumentación de la Estética transcendental comienza con este momento cero, la representación. De acuerdo con Caimi, “a este concepto de representación se le aplica el método de aislamiento, y con ello comienza toda la argumentación de la obra” (2005b: 191). Este momento inicial se origina a partir de la sensación y, más específicamente, con la afección. La afección es un punto de partida de la argumentación dado que proporciona la materia del conocimiento. En virtud de la afección, tenemos representaciones sensibles. El hecho de que disponemos de estas representaciones sensibles marca el inicio de la investigación. Para Caimi, la estrategia argumentativa de Kant consiste en clarificar este concepto que se presenta al inicio de forma oscura y confusa (1995: 29). A partir del método, se pondrán de manifiesto los elementos constitutivos de la representación sensible: “la intuición empírica; su materia, la sensación; su forma, la forma de los fenómenos” (1995: 33)⁷. En el primer párrafo de la Estética, Kant introduce la sensación como elemento constitutivo de la representación, y propone que el espacio y el tiempo son formas puras de la intuición sensible. Esta hipótesis con la que finaliza el párrafo 1 continúa en el párrafo 2. En esta sección, Kant prueba que “el espacio es de hecho un candidato adecuado para cumplir la función de forma de la sensibilidad” (1995: 36). Para Caimi, la prueba definitiva de que el espacio y el tiempo son formas de la sensibilidad se encuentra en la segunda conclusión. En la exposición transcendental, a diferencia de la exposición metafísica, Kant sigue el método analítico. Se toma como punto de partida el *factum* de la geometría. La geometría pone en evidencia que de hecho disponemos de juicios sintéticos a priori. Conocemos las relaciones espaciales antes de toda intuición empírica; es decir “que tanto la forma como las relaciones de los fenómenos son dadas antes de que haya tenido lugar alguna percepción concreta” (1995: 41).

La tarea de la Estética se cumple al demostrar que el espacio y el tiempo son los candidatos que satisfacen las condiciones para ser formas a priori de la sensibilidad (2022: xii). Para Caimi, el descubrimiento del espacio (y del tiempo) como formas de la intuición tiene tres

⁶ “El método de aislar elementos para después sintetizarlos nos conduce a aislar, en primer lugar, la forma sensible de la representación, y con ella, la capacidad receptiva que llamamos sensibilidad” (2022).

⁷ Seguimos la traducción de Nicolás R. Fauceglia. Cf. Caimi 2023.

Pelegrín, L. (2024). Mario Caimi, lector de Kant. Su interpretación de la Estética Transcendental y de la Lógica Transcendental. *Siglo Dieciocho*, 5, 203-225.

resultados. En primer lugar, en tanto el espacio es una intuición a priori, se explica la posibilidad de los juicios sintéticos a priori de la matemática. En segundo lugar, la matemática puede legítimamente aplicarse a los fenómenos de la experiencia porque el espacio es la forma de la intuición. Finalmente, el resultado más importante consiste en establecer que los objetos de la experiencia son fenómenos y no cosas en sí. De este modo, Caimi propone dos tesis respecto al alcance de la Estética transcendental. Negativamente, la Estética no contiene una doctrina del espacio y del tiempo⁸. El objetivo de Kant es mostrar que el espacio y el tiempo son formas de la sensibilidad. Positivamente, la Estética fundamenta la posibilidad de la aplicabilidad de la matemática a la naturaleza.

Caimi nota que el método sintético no sólo ha dejado como resultado que disponemos de formas puras de la sensibilidad sino que revela que hay un elemento en la representación que el sujeto no aporta, la materia⁹. Caimi se ha detenido en un aspecto no siempre bien ponderado: la relevancia de las condiciones materiales de la experiencia. Si bien el estudio más minucioso sobre este aspecto se encuentra en sus investigaciones tempranas, es un problema que recorre su producción filosófica.

En 1982, Mario Caimi publicó el libro *Kants Lehre von der Empfindung in der Kritik der reinen Vernunft. Versuch zur Rekonstruktion einer Hyletik der reinen Erkenntnis*, como resultado de su investigación de doctorado. En este trabajo, Caimi introduce algunos elementos distintivos de su lectura de Kant. Encontramos en este estudio varias de las características de su interpretación que se mantienen a lo largo de su trayectoria académica.

En primer lugar, el objetivo de Caimi es recuperar el elemento hiletico del sistema crítico¹⁰. En su investigación, exhibe la relevancia de las condiciones materiales de la experiencia

⁸ “La Estética transcendental contiene algunas indicaciones sobre la naturaleza del tiempo. El desarrollo de este tema llega hasta la exposición del tiempo como forma del sentido interno y la demostración de su consecuencia general, a saber, la idealidad transcendental y la realidad empírica del tiempo. En vano buscaremos en la Estética una descripción más detallada del tiempo, o un registro exhaustivo de sus propiedades o una explicación de su estructura. (De manera similar, en la Estética transcendental no hay explicación del espacio en la forma en que la geometría ofrece). La razón de esto es que para ofrecer tal explicación sobre la naturaleza y las propiedades del tiempo sería necesario considerar el tiempo como un objeto; pero no hay manera de considerar algo como objeto si se hace una abstracción total de todo el trabajo de la espontaneidad.” (2012: 416).

⁹ “Una representación de origen indeterminado es, pues, lo primero que nos es dado. A ella aplicamos nuestro método de aislamiento, y eso nos permite distinguir una materia de ella, y una forma. La materia depende del objeto. Es el contenido de la representación empírica: la sensación.” (2022: xxi).

¹⁰ Es necesario destacar que Caimi no se propone en este libro un análisis del concepto de materia en general, sino que restringe su investigación al problema de la materia como condición necesaria para la síntesis. (1982, p. 4n).

para explicar el problema del conocimiento. Las condiciones materiales de la experiencia son tan necesarias como las condiciones formales (1982: 1). Si bien la materia dada a la sensibilidad no funda ninguna necesidad del conocimiento, “sin embargo, sin esta condición no sería posible ningún conocimiento efectivo” (1982: 3). En la Estética trascendental, Kant analiza las formas de la sensibilidad. En la Analítica trascendental, se estudian las funciones del entendimiento. No obstante, la materia es otra condición sin la cual ningún conocimiento sería posible. La materia no es condición de posibilidad de los juicios sintéticos a priori. No obstante, la materia es condición necesaria de la experiencia. Caimi pone en evidencia que, aunque la materia no funda ninguna necesidad del conocimiento, es una condición necesaria para que haya conocimiento efectivo. Por lo tanto, una tarea del sistema crítico es investigar la materia como una condición necesaria del conocimiento mismo, puesto que junto con las condiciones formales hay una condición material sin la cual no sería posible ni la experiencia ni el conocimiento (1982: 3).

En segundo lugar, Caimi rechaza una interpretación psicologista del problema de la sensación. El problema que Kant aborda no es la génesis de la representación en la conciencia del sujeto empírico. Caimi sostiene que el sistema crítico debe investigar la sensación como parte de la estructura trascendental del conocimiento. Para Caimi, la sensación no debe ser comprendida como una modificación en la mente del sujeto empírico sino en el sujeto de conocimiento. El concepto de subjetividad, y de capacidad representativa, sólo se introduce como requerimiento para esclarecer el problema de la experiencia. El camino de la investigación conduce a la necesidad de introducir este elemento. La filosofía trascendental sólo estudia la sensación desde este punto de vista. La cuestión relativa al modo en el que se procesan los estímulos dados a la subjetividad es un problema de la psicología empírica (1982: 47). La sensación no es un fenómeno de la conciencia subjetiva empírica sino un momento estructural necesario de la teoría del conocimiento. Por esta razón, se debe poner en evidencia su rol analizando su función al interior del sistema¹¹.

Para Caimi, esta función de la sensación puede ser explicada en términos de intencionalidad. La intencionalidad es el rasgo distintivo que permite describir la estructura de la sensación (1982: 54, 1983: 112)¹². La sensación es intencional pues señala un objeto como

¹¹ Caimi sostiene una línea de lectura similar respecto al rol de la sensación en su trabajo sobre el esquema de la cualidad. Si bien las específicas cualidades percibidas dependen de la estructura de los órganos de los sentidos, “su mera existencia es independiente de las propiedades psicofisiológicas del sujeto” (2013: 105). En este artículo, Caimi dedica un apartado a rechazar una interpretación de la doctrina de la sensación como doctrina psicológica. (2013: 104ss. 1983: 114ss). Sin embargo, es necesario destacar que Caimi reconoce que hay pasajes de la *KrV* que apuntan a una lectura psicologista (1983: 114).

¹² Posiblemente debido a la influencia de Gerhard Funke, Caimi emplea en sus producciones tempranas vocabulario vinculado a la fenomenología. Funke fue el director de sus tesis de doctorado y Caimi ha traducido varias obras del fenomenólogo alemán.

correlato. La existencia de la sensación misma es un hecho (1982: 51)¹³. La sensación sólo puede ser comprendida como el efecto de un objeto. El hecho de la sensación indica que hay un elemento de la representación que el sujeto no aporta. La sensación tiene una relación interna esencial hacia algo fuera del sujeto de conocimiento. En esto consiste su estructura intencional, “no es posible una separación (efectiva) entre la sensación de la condición de su posibilidad, es decir, de su objeto. Hay una relación inmediata e insoluble entre los dos términos de esta relación” (1982: 63). No hay sensación vacía. Sin contenido no es posible ninguna sensación. La sensación tiene una esencial referencia a objeto. Una concepción contraria conduce a un idealismo absoluto (1982: 51). De este modo, la referencia intencional de la sensación conduce a otro de los rasgos que Caimi identifica en la estructura de la sensación: la sensación es un criterio inapelable de realidad y existencia. Por un lado, la sensación siempre aporta un contenido, y se vincula así con el criterio de realidad. Por otro lado, la sensación siempre está vinculada a un objeto efectivo. De este modo, se relaciona con la realidad efectiva. Caimi exhibe que la sensación tiene un rol clave tanto para la función de la cualidad como para la de modalidad. En el caso de la cualidad, la sensación “atestigua la presencia de una cualidad positiva”. En relación a la categoría de modalidad, la sensación “atestigua la presencia real de una cosa existente” (2013: 107)¹⁴.

Caimi explica que la infalibilidad del criterio de la sensación es una consecuencia del dualismo entre entendimiento y sensibilidad que surge del reconocimiento de la finitud de nuestra capacidad de conocimiento, que necesita siempre algo dado (1983: 117). Sostiene que la referencia de la sensación a la materia es un corolario del peculiar modo en el que Kant concibe la finitud de nuestro entendimiento, “como la mente es finita, no puede crear objetos con sólo representárselos” (2022: xx). El entendimiento humano no puede crear el objeto *materialiter*¹⁵. La referencia a lo dado es un elemento central del idealismo kantiano, que no es un idealismo absoluto. La finitud de la mente y su necesaria referencia a la sensibilidad afecta también al

¹³ “[L]a pregunta por la posibilidad del surgimiento de una representación es una pregunta irresoluble. Sin embargo, la existencia de la representación no es una pregunta sino un hecho, el único en general que poseo” (1982: 51).

¹⁴ “Estos dos significados (el cualitativo y el modal) de ‘realidad’ están separados entre sí en Kant como resultado de su evaluación de la sensibilidad como facultad de conocimiento. Porque la existencia de algo sólo puede conocerse si ese algo está dado en la intuición. No se puede conocer a través de conceptos” (2019: 734).

¹⁵ El elemento distintivo de la gran luz kantiana es “la valoración de la intuición como un complemento indispensable del conocimiento racional, e irreductible a este” (2022: xi). “La ‘Gran luz’ de 1769 dio a Kant la convicción de que el contenido sólo puede recibirse y no crearse mediante el pensamiento” (2001: 59).

peculiar modo en el que Kant concibe el entendimiento. En general, la heterogeneidad entre entendimiento y sensibilidad es consecuencia de la finitud. De acuerdo con la concepción kantiana, la referencia del entendimiento a objetos sólo puede ser dada por la sensación. Por un lado, esto se debe a la necesaria referencia a la materia. Por otro lado, la necesidad de la sensación se asienta en la peculiar forma en la que Kant define la naturaleza de los conceptos del entendimiento. Caimi muestra que una de las novedades del sistema de Kant es la introducción de los conceptos vacíos. Dotar de contenido a conceptos que por esencia son vacíos es un problema *sui generis*. Kant tiene una visión novedosa de la noción de concepto. La plenitud del concepto no depende de su posibilidad lógica. Caimi explica que “esta interpretación de la expresión "concepto vacío" era desconocida para la lógica pre-kantiana. Que los conceptos sin contenido estén vacíos es algo nuevo en la historia de la lógica general. Que el contenido tiene que ser una intuición es un concepto fundamental de la nueva lógica trascendental” (2005: 146).

Los conceptos del entendimiento requieren de la sensación para adquirir realidad objetiva por la peculiar naturaleza de la constitución de nuestra mente que tiene dos fuentes heterogéneas de conocimiento, y que demanda que algo le sea dado para tener contenido. En virtud de esta naturaleza de la mente finita, la sensación es un criterio de realidad efectiva. Por esta razón, el conocimiento requiere de sensación. La intuición empírica es la condición del conocimiento en sentido estricto, y la sensación es la condición de toda intuición empírica (1982: 15)¹⁶.

De este modo, a partir del concepto oscuro y confuso de representación llegamos al resultado de que disponemos de formas de la sensibilidad, el espacio y el tiempo. También se puso de manifiesto que hay un elemento que la mente no aporta, la materia. Caimi explica: “una representación de origen indeterminado es, pues, lo primero que nos es dado. A ella aplicamos nuestro método de aislamiento, y eso nos permite distinguir una materia de ella, y una forma” (2022: xxi). Kant llega a estos resultados a partir de la aplicación del método sintético que, como veremos, es también la idea rectora de la Analítica trascendental.

IV. La Analítica trascendental

Caimi considera que el método es el hilo conductor tanto de la deducción metafísica como de la deducción trascendental.

La exposición metafísica se ajusta al método sintético. La Estética trascendental dejó como resultado que la mente posee una facultad pasiva en virtud de la cual recibe representaciones. El análisis de la sensibilidad conduce a la necesidad de introducir otra función que dé cuenta del modo en el que la multiplicidad de representaciones dadas debe ser reunida.

¹⁶ Por esta razón, sostiene Caimi, la matemática no es conocimiento en sentido estricto (1982: 15).

Como la sensibilidad es pasiva, se requiere otra facultad: el entendimiento. El entendimiento se introduce “porque así lo exige lo examinado hasta ahora (la sensibilidad)” (2000: 261). El método exige una deducción metafísica porque se tiene que mostrar que hay una acción que permite que la multiplicidad pueda ser tomada como una unidad. La acción que posibilita esta actividad es la síntesis. Por esta razón, sostiene Caimi, el concepto de síntesis explica el lugar sistemático de la deducción metafísica.

El entendimiento es la facultad de pensar. El pensamiento conoce a través de conceptos. Los juicios son los modos en los que generamos conocimientos. Luego, las acciones fundamentales del entendimiento se traducen en juicios. Por ello, la tabla de los juicios puede ser la guía para describir las funciones del entendimiento, pues “al describir la acción en que consiste el juicio, estamos describiendo al mismo tiempo la actividad del entendimiento” (2000: 267). Sin embargo, el objetivo fundamental de Kant en esta sección no es determinar los modos del juicio, sino las funciones del entendimiento que se expresan en ellos. La tarea de la deducción metafísica es demostrar que disponemos de conceptos puros del entendimiento (2000: 267). De este modo, la deducción metafísica es un requisito metodológico de la deducción transcendental; pues sólo si hay conceptos puros del entendimiento, podemos realizar la pregunta por la validez de ellos (2000: 270).

La deducción metafísica consta de cuatro etapas. El primer paso se funda sobre la distinción entre la lógica formal y la lógica transcendental. Los conceptos del entendimiento de los que se ocupa la lógica transcendental son vacíos pero tienen una intrínseca referencia al contenido. El contenido de los conceptos no lo puede proporcionar el entendimiento. Por otro lado, la sensibilidad no puede proporcionar unidad. Se requiere un acto que reúna las funciones del entendimiento con la sensibilidad. Esta es la función de la síntesis. En el segundo paso de la deducción metafísica, Kant exhibe cómo la síntesis determina las reglas del enlace, que permiten la unión entre sensibilidad y entendimiento. La síntesis es una función de la imaginación, pero el entendimiento le proporciona las reglas para que el enlace “no sea una conjunción *de facto*, sino una conjunción necesaria *de jure*” (2000: 274). En virtud de estas reglas, el enlace no es una reunión arbitraria sino conforme a ley. En tercer lugar, Kant establece la relación de las funciones del juicio con las funciones de la síntesis pura. De este modo, se explica porque se pueden obtener las funciones del entendimiento a partir de la tabla de los juicios. Este es el cuarto momento de la deducción.

En su lectura de la deducción metafísica se destacan los mismos motivos que observamos anteriormente. El método sintético es la guía que permite comprender la tarea de la deducción metafísica. Caimi rechaza una interpretación psicologista. La deducción no requiere ningún tipo de consideración psicológica ni antropológica. No hay una observación sobre los procesos de la mente. Cada concepto se introduce por una exigencia del método. Caimi explica:

En ninguna parte hemos buscado el concepto de síntesis a través de la psicología. Llegamos a ello a través de las exigencias del método, que demandaba una consideración separada de la sensibilidad y el entendimiento, pero luego requerían su combinación. No en la medida en que los hemos observado, sino sólo en la medida en que son metodológicamente indispensables, hemos considerado los conceptos como síntesis, acciones del entendimiento o imaginación (2000: 275).

El método sintético deja como resultado de la deducción metafísica que disponemos de conceptos del entendimiento. Los conceptos del entendimiento son vacíos pero deben tener una referencia a la sensibilidad para tener contenido. Sin embargo, esta referencia no está garantizada¹⁷. La pregunta que permanece abierta es si estos conceptos “¿no serán, acaso, vanos engendros del entendimiento destinados a permanecer vacíos, sin objeto que les corresponda?” (2022: xxvi). La lógica transcendental no puede prescindir del contenido, como puede hacerlo la lógica formal. Superar la heterogeneidad entre la sensibilidad y el entendimiento, para dar contenido a los conceptos y una guía a las intuiciones, impulsará la investigación de la deducción transcendental.

El problema del método es también la idea rectora de la deducción¹⁸ transcendental. Habiendo demostrado que disponemos de conceptos puros del entendimiento, es necesario probar que ellos pueden referirse a objetos. Para Caimi, la pregunta que responde la deducción transcendental es cómo el pensamiento puede vincularse con las cosas (2014: 1)¹⁹. La deducción metafísica mostró que disponemos de conceptos puros que surgen del entendimiento. Ahora es necesario exhibir cómo estos conceptos pueden vincularse con objetos.

¹⁷ “Nuestra exploración del entendimiento nos condujo al descubrimiento de los conceptos puros que constituyen su estructura fundamental. Como hemos considerado al entendimiento *aislado* (según lo disponía el método), nos encontramos con que esos conceptos remiten, de por sí, a algo que les sirve de complemento necesario: se refieren *a priori* a objetos. Pero esa referencia podría ser solamente una pretensión unilateral e infundada” (2022: xxvi).

¹⁸ Caimi advierte que “el término «deducción» debe entenderse aquí más bien en el sentido de «alegato», que aún conserva en español” (2022: xxvi). Siguiendo a Dieter Henrich, explica que el término deducción formaba parte de la literatura jurídica del siglo XVIII. Esta interpretación del concepto de deducción es una de las claves de lectura de la deducción transcendental (2005b: 188).

¹⁹ Caimi sostiene que el problema de la deducción transcendental es el mismo que Kant formula en la carta de Hertz del 21 de febrero de 1772: cómo puede el pensamiento legítimamente vincularse con las cosas. (2001: 52ss). Esta pregunta “equivale a la cuestión de la posibilidad del conocimiento sintético a priori” (2014: 10).

Caimi sostiene que la peculiaridad de este problema en el marco de la filosofía kantiana se asienta en el modo en el que Kant concibe la naturaleza de los conceptos del entendimiento. Por un lado, esta relación no es un problema para el empirismo, dado que los conceptos obtienen su contenido a partir de los datos de la experiencia. Por otro lado, tampoco es un problema si el contenido del concepto viene dado junto a su forma (2014, p. 2ss). El problema de la relación entre los conceptos y su objeto se plantea por la peculiar concepción kantiana de los conceptos. Caimi muestra que una de las novedades del sistema de Kant es la introducción de los conceptos vacíos. Dotar de contenido a conceptos que por esencia son vacíos es un problema novedoso. Kant tiene una visión novedosa de la noción de concepto; “en el concepto de ‘concepto vacío’ encontramos una de las ideas fundamentales de la filosofía crítica” (2001: 54). La plenitud del concepto no depende de su posibilidad lógica. Caimi sostiene:

Por lo tanto, un concepto puede estar vacío y también ser impecable de acuerdo con criterios lógicos formales. Esto se debe a que puede estar vacío de esta nueva manera, ya que puede no tener una intuición correspondiente. El logro de Kant, su innovación de la filosofía leibniz-wolffiana, emerge aquí. Consiste en reconocer la intuición como una condición necesaria del conocimiento. Esto trae consigo el reconocimiento de la insuficiencia del entendimiento como la única fuente de conocimiento (2005: 145).

La deducción trascendental se enfrenta a este peculiar problema: cómo dotar de contenido a los conceptos que surgen del entendimiento, y que son, por ello, esencialmente vacíos y heterogéneos respecto al contenido. Este es el objetivo negativo de la deducción trascendental: “demostrar que los conceptos puros del entendimiento no son conceptos vacíos” (2001: 59). Para llevar a cabo esta tarea, Kant sigue el método sintético. En este punto, el principio de la apercepción, con sus modos de síntesis, es el concepto obscuro y confuso que se toma

como punto de partida (2014: 14)²⁰. El desarrollo de la deducción trascendental se orienta a enriquecer este principio a través del método sintético²¹.

Caimi destaca que la síntesis del entendimiento no debe comprenderse en sentido psicológico sino metodológico. El descubrimiento de una actividad espontánea, y el esclarecimiento de su peculiar operativa, no se resuelve observando cómo funciona la mente sino que el método sintético exhibe la necesidad de introducir una facultad espontánea. Dado que la sensibilidad es pasiva, como quedó de manifiesto en la Estética, se plantea la necesidad de introducir una facultad activa: el entendimiento. La deducción metafísica mostró que disponemos de conceptos puros del entendimiento. Ahora bien, por la peculiar naturaleza de los conceptos del entendimiento, existe la posibilidad que esos conceptos no tengan contenido, que no puedan tener relación con objetos. La deducción trascendental tiene como objetivo, exhibir cómo los conceptos del entendimiento pueden vincularse *legítimamente* con objetos. Esta tarea parte del concepto oscuro y confuso de apercepción.

De acuerdo con Caimi, la deducción trascendental se desarrolla en tres etapas (2014: 15). La primera etapa, del párrafo 15 al 20, comienza con el concepto general de combinación²² y culmina con la necesaria referencia de los conceptos a un objeto en general. En esta sección, se introduce el carácter personal de la unidad de la apercepción. De acuerdo con Caimi, el yo pienso, no puede tener un estatuto impersonal. La autoconciencia cumple el rol de evitar la dispersión del yo en múltiples yoes (2014: 22ss). En este sentido, el concepto de apercepción incluye y clarifica esta unidad del yo pienso, pues señala que la síntesis es el acto de “la autoconciencia siempre idéntica y única de un Yo activo” (2014: 30). Luego, la unidad del yo es una exigencia

²⁰ Sin embargo, es necesario destacar que Caimi rechaza la lectura de Klaus Reich, de acuerdo con la cual las categorías pueden derivarse del principio de apercepción (2000: 262 n18). Caimi aclara que no propone “una derivación lógica formal directa del principio de apercepción”. Más bien, la deducción procede por el “enriquecimiento sintético del principio mediante adiciones que se añaden al principio en el curso de la demostración. Estos aditivos no se obtienen analíticamente. Enriquecen el principio con nuevas disposiciones que no están presentes en su formulación original” (2017: 381n). Según el método sintético de exposición, “la adición de un nuevo elemento a la argumentación no se basa en un procedimiento analítico-deductivo, sino que se alcanza sintéticamente cuando reconocemos una falta en un argumento, que puede sólo puede eliminarse suponiendo una nueva condición de posibilidad de la que hasta ahora no éramos conscientes mediante el simple análisis de los conceptos con los que estábamos trabajando. Mediante el método sintético de exposición se añade un nuevo elemento, del mismo modo que, por ejemplo, en la *Crítica de la razón pura*, a la exposición iniciada en la Estética hay que añadirle una comprensión dotada de espontaneidad precisamente porque es necesaria, ya que el mero análisis de la receptividad no puede explicar el conocimiento” (2022b: 484).

²¹ “Subrayaremos el papel del principio de apercepción, intentando mostrar que es el enriquecimiento sintético de este principio lo que impulsa el desarrollo del argumento de Kant” (2014: xi) “Todo el argumento de la Deducción consiste en una progresiva ampliación y enriquecimiento del principio de apercepción.” (2014: xi).

²² “El uso del término ‘combinación’ (*Verbindung*) en lugar de ‘síntesis’ se debe probablemente al propósito de partir de un hecho confuso e indeterminado, sin avanzar aún ninguna hipótesis sobre su origen. El concepto de combinación será aclarado y distinguido más adelante, de acuerdo con el método de aislamiento y síntesis” (2014: 17n).

lógica (es decir, metodológica). Caimi explica que “la pertenencia de las representaciones a un único sujeto es necesaria y es una condición de la objetividad” (2014c: 107)²³. Caimi exhibe cómo Kant reformula el concepto de objetividad. Esta reformulación le permite distinguir entre la mera asociación de representaciones subjetivas y el objeto. La reformulación de la noción de objetividad se basa en la distinción entre la síntesis subjetiva (sinopsis) y la síntesis objetiva, que produce el entendimiento (2014: 39ss). La síntesis objetiva está regulada por las reglas del entendimiento y, “en la medida en que está regida por el principio de la unidad de la conciencia, no puede ser arbitraria” (2014: 41ss)²⁴.

La segunda etapa se desarrolla del párrafo 21 al 25²⁵. Aquí se introducen las nociones de tiempo y de imaginación (como una función del entendimiento), a fin de explicar el vínculo del entendimiento con la sensibilidad. La primera parte de la deducción mostró que las categorías pueden aplicarse a objetos en general. Sin embargo, el objeto de la experiencia no sólo está conformado por las leyes de la objetividad, sino que incluye un aspecto que no aporta ni el

²³ El carácter necesariamente personal del yo no es una observación psicológica sino una exigencia lógica. La introducción del yo “tiene la función de prevenir esa multiplicidad de sujetos en el uso del principio. Sólo la formulación impersonal daría ocasión a pensar en una pluralidad de representaciones que cumplan con el principio aunque no estén sintetizadas en una conciencia idéntica” (2022b: 488). De acuerdo con Caimi: “cuando la espontaneidad pura es concebida como un yo, se expresa con ello que ella es igual a sí misma en todas las efectuaciones de sus operaciones (es decir, que tiene identidad); y que tiene un saber de su propia identidad. (...) Sólo gracias a la conciencia de la propia identidad (es decir, sólo gracias a su yoidad) la espontaneidad pensante es un sujeto *único* que acompaña todas sus representaciones. La concepción clara y distinta de esa unidad suprema es lo que se obtiene cuando se introduce la expresión ‘yo’ en el principio de la apercepción” (2014c: 107). Caimi considera que debe tenerse el resguardo de no identificar el yo de la apercepción ni con el cogito cartesiano ni con el yo nouménico (2013c: 8). El yo es función puramente lógica, una condición necesaria, aunque no suficiente, del conocimiento (2013c: 6).

²⁴ De este modo se distingue la síntesis conforme a reglas, que se expresa en los juicios de experiencia, de la síntesis de asociación que “se expresa en los juicios de percepción” (2014: 52). En este tipo de juicios no se enuncia una propiedad del objeto sino el mero estado de representaciones subjetivas. Por ello, los juicios de percepción tienen mera validez subjetiva mientras que los juicios de experiencia tienen validez objetiva. La distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia “nos ayuda a distinguir mejor entre síntesis objetivas y las contingentes cuya regla es la asociación” (2014: 48). Para Caimi, el tratamiento de los juicios de percepción se introduce en los párrafos 18 y 19 de la *KrV*. Caimi sostiene que “el ejemplo de la *Crítica de la razón pura* §19, B 142 que establece la diferencia entre ‘si sostengo un cuerpo, siento una impresión de peso’ y el juicio ‘el cuerpo, es pesado’ es un ejemplo análogo al de los *Prolegómenos*” (2022b: 486). En sus investigaciones tempranas, Caimi afirma que la síntesis de los juicios de percepción se corresponde a la sinopsis, un tipo de síntesis pre-categorial (1989: 111).

²⁵ Hasta el párrafo 20, se ha probado que las categorías tienen referencia a objetos posibles. Sin embargo, aún no se ha mostrado que tiene relación a objetos reales. En su estudio sobre la interpretación de Caimi, Claudia Jáuregui comenta: “el paso siguiente de la deducción ha de consistir pues en la integración, en la unidad de la apercepción, de este elemento extraño que es la afección, con el fin de salvar una vez más la distancia entre ser y pensar, presentados ahora en su máximo grado de heterogeneidad” (Jauregui, 2008: 332). Jáuregui realiza un detallado estudio de la interpretación de Caimi de la deducción transcendental (Jauregui, 2008).

entendimiento ni las formas de la sensibilidad: la materia. La materia es producto de la afección. Para mostrar la legítima relación entre el pensamiento y los objetos, se debe probar que las categorías tienen referencia a objetos efectivamente existentes. Por ello, “el siguiente paso de la Deducción debe conducir a la integración de este nuevo elemento, la afección, en la unidad de la apercepción” (2014: 63). El principio de la apercepción se enriquece por vía sintética. El análisis de la apercepción no nos puede dar el vínculo con el nuevo elemento. En esta etapa, el progreso de la investigación exige un nuevo elemento, que se introduce sintéticamente²⁶. La materia que proporciona la afección es el único índice de la existencia efectiva del objeto. Sólo mostrando la relación de las categorías con la sensación puede probarse que estos conceptos no son vacíos²⁷. En vistas a la conjugación de estos elementos heterogéneos se introduce la facultad de la imaginación (2014: 80)²⁸. La función de la imaginación no debe ser interpretada en un sentido psicológico. La imaginación es el entendimiento mismo cuando se aplica a la sensibilidad (2014: 80ss), y se introduce como exigencia metodológica para explicar la relación del entendimiento con la materia de la afección. De este modo, se resuelve el problema de la deducción. Las categorías no son conceptos vacíos cuya función sea pensar sino conceptos con posible referencia objetiva. Las categorías son funciones del conocimiento de objetos. Finalmente, en la tercera etapa (§§26 y 27), se exhibe que los conceptos del entendimiento se aplican no sólo a los objetos sino a la naturaleza como un todo. En esta sección, se consuma la revolución copernicana, pues se demuestra que las reglas de la síntesis del entendimiento son válidas con respecto a los objetos de la naturaleza, y “no sólo con respecto al entendimiento mismo y a sus representaciones” (2014: 102). La revolución copernicana se consolida mostrando que la multiplicidad empírica se integra en la unidad de la apercepción. La síntesis categorial permite distinguir entre la sucesión subjetiva de la aprehensión y la sucesión objetiva, resultado de la categoría de causalidad. Kant demuestra que la naturaleza como un todo es una unidad conforme a reglas a priori del entendimiento. De este modo, Caimi prueba su tesis de lectura:

Toda la deducción transcendental B está constituida de manera extremadamente coherente, como planteo de un único principio, y como enriquecimiento sintético de él. Se puede recorrer la argumentación leyéndola como la formulación, cada vez más rica y diferenciada, del Principio de la apercepción, que Kant introduce al comienzo del §16. (2005b: 193)

²⁶ “La apercepción es sólo la forma de pensamiento. Como tal, hay que distinguirla de la sensibilidad. Por tanto, no se puede obtener ningún contenido sensible del análisis de la apercepción” (2014: 64).

²⁷ En este punto, Caimi introduce uno de los rasgos distintivos de su lectura de Kant. La cosa en sí proporciona la materia. Sostiene: “esta presencia real es absolutamente independiente del sujeto, pues depende de las cosas en sí mismas” (2014: 68).

²⁸ “Necesitamos superar la heterogeneidad de entendimiento y sensibilidad. Con el fin de resolver esta dificultad se ha introducido la imaginación, ofreciendo una explicación de cómo se hace posible la relación sintética entre entendimiento y sensibilidad” (2014: 80).

La lectura de la deducción transcendental de Caimi exhibe los elementos que destacamos en la introducción. En primer lugar, el método sintético es el hilo conductor de su interpretación. Cada elemento se introduce por una necesidad lógica producto del método. Por ello, en segundo lugar, Caimi rechaza cualquier tipo de interpretación psicológica o antropológica. Kant no aborda el problema de la generación de las representaciones en la conciencia empírica. No hay un análisis de las facultades psicológicas de la mente. En tercer lugar, Caimi exhibe que uno de los problemas que resuelve el sistema crítico es la relación entre el ser y el pensar y, más específicamente, el problema de incorporar el elemento material a los conceptos del entendimiento, que son por esencia vacíos.

V. El esquematismo transcendental

Para Caimi, el esquematismo tiene una tarea propia, diferente de aquella de la deducción. La tarea del esquematismo no es repetitiva ni superflua, como consideran muchos intérpretes (2013b: 147). En el esquematismo, el problema ya no es la determinación de las condiciones de la objetividad sino la subsunción del objeto singular dado a las condiciones a priori de la subjetividad (2014: 75). El objeto del que se trata aquí no es un objeto en general sino el objeto particular empírico dado a la intuición. Este objeto dado a la intuición debe ser subsumido a las condiciones que impone el pensamiento. La función del esquematismo es “permitir la subsunción de fenómenos empíricamente dados bajo las categorías, aunque tales fenómenos no sean similares (no homogéneos, sino heterogéneos) a las categorías” (2013b: 155). El problema no es establecer las condiciones de la objetividad sino mostrar cómo los objetos dados pueden ser subsumidos bajo estas condiciones. El objeto dado es ajeno a la mente, posee determinaciones que el intelecto no aporta²⁹. Luego, el problema que se presenta es cómo subsumir este objeto bajo las condiciones que impone la subjetividad. Caimi sostiene:

En cuanto a la subsunción, el objeto empírico es mucho más que un mero caso individual del objeto en general. La tarea aquí no es incluir un *solo caso de ‘objeto’* bajo el concepto de objeto, sino más bien determinar y cumplir las condiciones de posibilidad de la subsunción de un objeto existente que está realmente dado en la intuición. La existencia del objeto es aquí inseparable de su *Einzelheit*

²⁹ “[E]l objeto dado en nuestra intuición es algo ajeno a nosotros; es algo que se presenta al sujeto sin que se sepa de dónde viene ni por qué está ahí. No podemos dejar de aceptar el objeto dado, y también es necesario que se dé para que se produzca el conocimiento empírico” (2013b: 155).

(*Singularität*); porque el objeto está dado en la intuición y la intuición siempre se refiere a un objeto singular (2013b: 157).

Por este motivo, la tarea del esquematismo consiste en exhibir el modo en que los objetos individuales de la naturaleza que son dados a los sentidos pueden ser subsumidos bajo las condiciones del pensamiento. Esta tarea implica un cambio en el punto de vista. Mientras que, en la Analítica de los conceptos, el término objeto significa el objeto en general, en la Analítica de los principios, este término se refiere al objeto “único y concreto” dado a la intuición (2005: 205).

El cambio de perspectiva también atañe a la facultad involucrada en la subsunción. Esta tarea no es una función del entendimiento sino de la facultad de juzgar. La función de esta facultad es distinta de la tarea del entendimiento. La facultad de juzgar no determina las condiciones de la objetividad sino que subsume el caso individual a las condiciones lógico-transcendentales. De este modo, el capítulo del esquematismo exhibe cómo es posible que un objeto empírico dado sea determinado por los conceptos a priori del entendimiento³⁰. Caimi argumenta que así se comprende que el capítulo del esquematismo pertenezca a la Analítica de los principios y no a la Analítica de los conceptos³¹. La subsunción que efectúa la facultad de juzgar permite que los objetos empíricos puedan vincularse con los principios fundamentales de la naturaleza, expuestos en el sistema de los principios. Caimi concluye:

Ni los conceptos del entendimiento ni las formas de la sensibilidad pueden crear el objeto dado a la intuición. El objeto dado es heterogéneo respecto a la síntesis categorial. La tarea del esquematismo es superar esta heterogeneidad mostrando cómo la facultad de juzgar puede subsumirlo bajo las categorías. Por ello, se debe tender un ‘puente’ entre la categoría y los fenómenos. Este puente se puede trazar en virtud de una determinación del tiempo a través de la categoría. En esta determinación, surgen los esquemas (2015: 202).

El esquema mismo es una determinación transcendental del tiempo producido por la imaginación. En este sentido, el esquema es un procedimiento (2009: 84). La imaginación, guiada

³⁰ Por esta razón, el esquematismo hace posible los juicios determinantes y no los reflexionantes. Caimi sostiene: “la unificación general de los fenómenos de la que aquí se habla no debe confundirse con la disposición sistemática de las leyes particulares de la naturaleza que se lleva a cabo mediante la reflexión. Antes de que la facultad reflexiva del juicio integre los fenómenos individuales en el sistema de leyes naturales especiales, la facultad determinante del juicio debe someter los mismos fenómenos a las leyes generales de la naturaleza (es decir, a los principios del entendimiento puro). Eso es lo que los esquemas hacen posible” (2013b: 153).

³¹ El procedimiento del esquema no es una determinación transcendental del objeto ni modifica el concepto. El esquema es el procedimiento que hace posible a la subsunción. Por ello, se encuentra en la Analítica de los principios y no en la Analítica de los conceptos (2009: 92).

por las reglas del entendimiento, sintetiza el tiempo de acuerdo con cada una de las categorías³². De este modo, “los conceptos puros otorgan al tiempo una estructura conceptual o lógica” (2012: 417). De acuerdo con Caimi, sólo en virtud de la determinación mediante los conceptos, el tiempo adquiere una unidad³³. La tarea del esquematismo consiste en “la determinación a priori del tiempo de acuerdo con la unidad pensada en cada una de las categorías puras” (2012: 418). Cada esquema representa un modo de la determinación transcendental del tiempo. De este modo, la función de la imaginación resuelve el problema de la heterogeneidad, al vincular la multiplicidad temporal de lo sensible con los conceptos puros del entendimiento. La imaginación unifica lo temporalmente disperso dándole la unidad que establece la regla que es el concepto, uniendo “lo sensible temporal con la unidad intelectual” (2010: 220)³⁴.

Los esquemas son homogéneos tanto con el concepto, dado que son productos de la síntesis del entendimiento, como con la sensibilidad, pues son determinaciones del tiempo. Caimi argumenta: “en la medida en que el tiempo se sintetiza a través de los conceptos puros del entendimiento, surgen a priori estructuras temporales que son similares, por un lado, al concepto y, por otro, a la forma sensible de todos los objetos posibles dados” (2015: 203). En tanto el esquema es homogéneo con el objeto dado y con el concepto, puede proveer la homogeneidad necesaria para subsumir los objetos bajo conceptos. Caimi sostiene que el problema de la homogeneidad se explica en la introducción del capítulo del esquematismo, mediante un ejemplo (Caimi, 2006). Al inicio del esquematismo, Kant afirma que el concepto empírico de plato es homogéneo respecto al concepto geométrico de círculo, pues “la redondez que está pensada en el primero, se puede intuir en el segundo” (*KrV*, A 137/B 176). Mediante este ejemplo, Kant explica el concepto de homogeneidad propio del esquematismo, que difiere de la concepción tradicional³⁵. En este ejemplo, la redondez es el tercero mediador porque es un tipo de relación que permanece idéntica tanto en el plato como en el círculo. La representación del plato puede

³² “La imaginación no es más que el entendimiento, en la medida en que se refiere a la sensibilidad” (2012: 417). También véase Caimi, 2010, p. 223. 2013, p. 96. La imaginación sigue el plan del entendimiento. Siempre es un concepto lo que sirve de guía a la imaginación (2010: 219). Caimi considera que la función de la imaginación en la *Crítica* está emparentada en gran medida con la de Descartes y Spinoza (2010: 222ss).

³³ Esta unidad no se demuestra en la Estética transcendental. Sin la determinación conceptual, “el ‘tiempo’ sería pura multiplicidad dispersa y evanescente” (2012: 418).

³⁴ Caimi define al esquema como el acto de “añadir una determinación temporal a un concepto puro del entendimiento” (2013: 107).

³⁵ Caimi rechaza dos variantes de interpretación de este ejemplo: 1) el problema no es la subsunción sino la homogeneidad y 2) la homogeneidad “no consiste meramente en que los objetos particulares de la experiencia deben corresponderse con las condiciones de posibilidad de la experiencia. Un ‘tercero’ no tiene aquí función alguna” (2006: 217).

transformarse en la del círculo mediante la sustracción de la materia, permaneciendo inalterada la relación que comparten: la redondez. Caimi explica: “la representación empírica sensible (plato) puede transformarse en la representación pura sensible (círculo), y por cierto sin modificación de la relación básica (la redondez), meramente por medio de la completa sustracción de materia” (2006: 218)³⁶. Para el esquematismo, el esquema es el tercero mediador (entre el concepto y el objeto dado a la intuición), que “se comporta entonces como la redondez en el ejemplo: media entre dos partes, para superar su heterogeneidad” (2006: 219). La introducción de un tercero, el esquema, permite superar la heterogeneidad. Sin embargo, los miembros permanecen heterogéneos entre sí. Ni el objeto empírico dado se transforma en concepto ni el concepto en un objeto dado singular. En este caso, “las partes conectadas permanecen irreductibles y no pueden transformarse la una en la otra” (2006: 219). La heterogeneidad permanece puesto que “la diferencia entre intuición y concepto es insuperable” (2009: 85).

La subsunción debe comprenderse bajo esta misma perspectiva. El problema de la subsunción propio del esquematismo debe distinguirse del problema de la subordinación lógica de un concepto bajo el otro. Para la lógica trascendental, no hay un problema de subordinación de conceptos. El problema es subsumir un objeto dado a la intuición a un concepto del entendimiento. Los miembros son heterogéneos pues pertenecen a géneros distintos. Sólo un tercero hace posible el tránsito de un miembro a otro (2006: 211ss). Esta es la función del esquema. El esquema, producto de la imaginación, permite garantizar la homogeneidad requerida para la subsunción del objeto particular dado al concepto³⁷. El esquema producido por la imaginación “hace posible superar la heterogeneidad entre los conceptos puros del entendimiento y los objetos empíricos a los que éstos deben aplicarse” (2010: 225)³⁸. De este modo, se logra el objetivo del esquematismo: exhibir cómo el objeto dado se puede subsumir bajo la categoría (2009: 91). Finalmente, “una vez explicada la posibilidad de la subsunción de los objetos bajo conceptos puros, nada se opone a que admitamos que las funciones sintéticas del entendimiento (las categorías) tienen validez sobre todos los objetos sensibles” (2022: xxxi). Por esta razón, podemos ahora “enunciar los juicios sintéticos *a priori* válidos para todos los fenómenos. Estos juicios son principios en los que se basan los demás juicios, *a priori* o empíricos,

³⁶ De acuerdo con Caimi, Kant sigue parcialmente la definición de homogeneidad de Tetens (Caimi, 2006: 217ss).

³⁷ Caimi advierte que es necesario distinguir el esquema, como procedimiento universal, de la imagen como representación singular (2009: 81).

³⁸ Frente al debate entre el esquema como procedimiento o como producto, Caimi se inclina por la primera alternativa. Los esquemas son “*procedimientos* para conectar esos conceptos puros con los objetos” (2022: xxxi). En su explicación de los diversos esquemas, Caimi elige expresiones que enfatizan el carácter procesual del esquema. Así, por ejemplo, el esquema de la cantidad consiste en “el *acto* de contar”, que es el “despliegue sensible (temporal) del acto de la síntesis” (2009: 89). Sin embargo, en otras oportunidades Caimi define a los esquemas como ‘*productos*’ de la imaginación (2014: 87).

acerca de los fenómenos; expresan la subsunción de todos los fenómenos bajo las categorías” (2022: xxxiii). Kant llevará a cabo esta tarea en el sistema de los principios.

La lectura de Mario Caimi del esquematismo se desarrolla de acuerdo a los lineamientos que comentamos en la introducción. Caimi rechaza una interpretación psicologista. El procedimiento de la imaginación no debe comprenderse como una operativa de la mente de un sujeto empírico. El problema de la imaginación como facultad de la mente del individuo es tratada en la *Antropología en sentido pragmático*. Por el contrario, en la *KrV*, la imaginación se introduce como una función que hace posible el conocimiento. Por ello, Caimi sugiere cambiar el término ‘facultad’ por el de ‘condición necesaria’ en vistas a la posibilidad del conocimiento (2010: 217). Del mismo modo, los esquemas no son representaciones en la mente del individuo sino procedimientos universales que permiten poner los conceptos en imágenes, y así subsumir el objeto dado al concepto. Así también, en el capítulo del esquematismo se introduce el problema del objeto dado. Consecuentemente, la sensación ocupa un lugar central en esta sección. Caimi advierte que la sensación no tiene un sentido psicológico. Una interpretación psicológica “no haría justicia a la intención epistemológica del texto” (2013: 104). En segundo lugar, el problema del método es el principal hilo conductor de la lectura de Caimi. Por un lado, el esquematismo se introduce por estricta necesidad metodológica en el sistema de los principios. El esquematismo resuelve el problema que queda abierto por la Analítica de los conceptos. Por otro lado, el esquematismo sienta las bases para la introducción del sistema de los principios. Finalmente, la lectura de Caimi del esquematismo refleja un motivo presente en su investigación de 1982: determinar el vínculo de las condiciones de la experiencia con lo que la mente no produce. Incorporar el objeto dado a las condiciones de la experiencia es una tarea que el sistema debe explicar. Caimi pone de manifiesto que el problema de la sensación, y de las condiciones materiales de la experiencia, se presenta como problema central del capítulo del esquematismo. En su lectura de la sección, Caimi exhibe el rol determinante de la sensación y, consecuentemente de la materia de la afección. En primer lugar, “porque sólo a través de la sensación podemos reconocer las cualidades empíricas. En segundo lugar, la sensación atestigua la presencia de algo en el sentido de su existencia o de su realidad” (2013: 100). De este modo, en el capítulo del esquematismo, Kant explica cómo el objeto dado a la intuición debe ser subsumido a las condiciones que impone el pensamiento y responde así al problema de la relación entre el pensamiento y lo real.

VI. Conclusión

En este artículo, exhibimos que el problema del método es el hilo conductor de la lectura de Mario Caimi de la *Crítica de la razón pura*. Mostramos que Caimi interpreta estas secciones de la obra de Kant como respuesta al interrogante sobre la relación entre ser y pensar, utilizando el problema del método como la clave para abordar este interrogante. Este enfoque nos permitió revelar otros dos aspectos de su interpretación: el rechazo de una interpretación psicologista de Kant y el esfuerzo por resaltar la relevancia del momento hilético en las diversas secciones de la *Crítica*.

Hemos mostrado que, sobre los hombros de Kant y con el método como hilo de Ariadna, el Profesor Caimi aborda uno de los interrogantes fundamentales del pensamiento filosófico, cómo puede el pensamiento referirse a lo real.

Bibliografía

- Caimi, M. (1982). *Kants Lehre von der Empfindung in der Kritik der reinen Vernunft*. Bouvier.
- Caimi, M. (1983). La sensación en la *Crítica de la razón pura*. *Cuadernos de filosofía*, XIX, 109 -119.
- Caimi, M. (1989). «El aire es elástico» (Kant: Prolegómenos, § 20, Ed. Acad. tomo IV, pp. 300/301). *Revista de Filosofía*, 3(2), 109-126.
- Caimi, M. (1996). About the Argumentative Structure of the Transcendental Aesthetic. *Studi Kantiani* IX, 27-46.
- Caimi, M. (1999). Traducción, comentario y notas. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid, Istmo.
- Caimi, M. (2000). Einige Bemerkungen über die Metaphysische Deduktion in der Kritik der reinen Vernunft. *Kant-Studien* 91, 257 - 282.
- Caimi, M. (2001). Zum Problem des Zieles einer transzendentalen Deduktion. *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, 48 - 65.
- Caimi, M. (2005). Gedanken ohne Inhalt sind leer. *Kant-Studien* 96, 135-146.
- Caimi, M. (2005b). Cuatro claves para la lectura de la Deducción transcendental. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 31(2), 187 – 197.
- Caimi, M. (2006). Der Teller, die Rundung, das Schema. Kant über den Begriff der Gleichartigkeit. En D. Fonfara (comp.): *Metaphysik als Wissenschaft. Festschrift für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag*. Karl Alber, 211-220.
- Caimi, M. (2009). The Schema of Quantity. Anita Leirfall y Thor Sandmel (comps). *Enbet i mangfold. Festskrift til Johan Arnt Myrstad*. Unipub forlag, 77-95.
- Caimi, M. (2010). Algunas características del concepto de imaginación en la *Crítica de la razón pura*. En C. Jáuregui (ed.), *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la Filosofía moderna*. Prometeo, 217-227.

Pelegrín, L. (2024). Mario Caimi, lector de Kant. Su interpretación de la Estética Transcendental y de la Lógica Transcendental. *Siglo Dieciocho*, 5, 203-225.

Caimi, M. (2012). The logical structure of time according to the chapter on Schematism. *Kant-Studien* 103, 415-428.

Caimi, M. (2012b). Application of the Doctrine of Method in the critical examination of reason. *Studia Kantiana* 13, 5-17.

Caimi, M. (2013). Das Schema der Qualität bzw. der Realität. En D. Hüning, C. Olk, & S. Klingner, (comps.). *Das Leben der Vernunft*. De Gruyter, 117-130.

Caimi, M. (2013b). Der Gegenstand, der nach der Lehre vom Schematismus unter die Kategorien zu subsumieren ist. *Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*. Band 1: Hauptvorträge. Walter de Gruyter, 147-162.

Caimi, M. (2014). *Kant's B Deduction*. Cambridge Scholars Publishing.

Caimi, M. (2014b). Aeternitas est necessitas phaenomenon. Das Schema der Kategorie der Notwendigkeit-Zufälligkeit. En M. Egger (comp.), *Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*. De Gruyter, 87-106.

Caimi, M. (2014c). Se piensa. Sobre la función del 'yo' en el principio de la apercepción. En M. Caimi, (comp.), *Temas kantianos*. Prometeo, 95-112.

Caimi, M. (2015). Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. En R. Enskat (comp.), *Kants Theorie der Erfahrung*. De Gruyter, 201-238.

Caimi, M. (2017). Das Prinzip der Apperzeption und der Aufbau der Beweisführung der Deduktion B. *Kant-Studien* 108(3), 378-400.

Caimi, M. (2019). Kants cartesianische Auffassung des Begriffs der objektiven Realität und der Schematismus. Natur und Freiheit. *Akten des 12. Internationalen Kant-Kongresses*, Wien, 21-25 September 2015. De Gruyter, 729-742.

Caimi, M. (2022). Introducción. Kant. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Colihue.

Caimi, M. (2022b). Answers to My Critics. *Revista de Estudios Kantianos*, 7(2), 482-497.

Caimi, M. (2023). Acerca de la estructura argumentativa de la Estética Transcendental. Nicolás R. Fauceglia (trad). *Revista de Estudios Kantianos* 8(1), 67-85.

Jáuregui, Claudia. (2008). Acerca de la interpretación de M. Caimi de la Deducción Trascendental de las Categorías en la Crítica de la razón pura (B). *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXIV, 327-335.

Jáuregui, Claudia. (2014). Entrevista a Mario Caimi. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy* 01, 4-9.

CV de la autora

Laura Pelegrín es graduada de la carrera de filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es doctora en filosofía por el programa conjunto entre la Universidad Diego Portales (UDP) y Leiden Universiteit (UL). Ha obtenido una beca de doctorado nacional de CONICYT (Chile) y es becaria posdoctoral del CONICET (Argentina). Es secretaria de calidad de la Revista de Estudios Kantianos de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE). Es secretaria del Grupo de Estudios Kantianos del Instituto de Filosofía de la UBA y del grupo Idealismo Crítico de la UDP. Es investigadora adjunta de la UDP. Ha presentado los resultados de sus investigaciones en diversos encuentros científicos y ha publicado en revistas académicas nacionales e internacionales.

*Siglo
Dieciocho* 

**EN TORNO AL DERECHO COSMOPOLITA EN LA FILOSOFÍA
JURÍDICA KANTIANA. UN ANÁLISIS DE LA NOCIÓN DE
HOSPITALIDAD UNIVERSAL A LA LUZ DEL CONTEXTO ACTUAL^{1*}**

*ON COSMOPOLITAN LAW IN KANTIAN LEGAL PHILOSOPHY.
AN ANALYSIS OF THE NOTION OF UNIVERSAL HOSPITALITY
IN THE LIGHT OF THE CURRENT CONTEXT*

Ileana Beade

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas –
Universidad Nacional de Rosario – Grupo de Estudios Kantianos*

ORCID 0000-0002-1944-9516

ileanabeade@yahoo.com.ar

Resumen

Este trabajo aborda la noción de hospitalidad universal, formulada en el escrito de *Kant Hacia la paz perpetua* [*Zum ewigen Frieden*, 1795], noción vinculada al problema de la regulación jurídica de los conflictos internacionales. A través de un análisis del *Tercer artículo definitivo para la paz perpetua*, y de la interpretación propuesta por Mario Caimi en un artículo titulado “On the interpretation of the third definitive Article of Kant’s essay *Zum ewigen Frieden*” (1997), intentaremos esclarecer el sentido de la noción de hospitalidad, y con ello, de manera más general, el sentido de la propuesta cosmopolita kantiana. Finalmente, consideraremos hasta qué punto dicha propuesta se ha visto materializada en las actuales instituciones del derecho internacional público, con el propósito de identificar cuáles son los logros y, por otra parte, los desafíos pendientes, en la construcción de una conciencia cosmopolita.

Palabras clave: Hospitalidad; Paz; Cosmopolitismo; Derecho internacional; Justicia.

Abstract

This paper focuses on the notion of universal hospitality, formulated in Kant’s essay *Towards Perpetual Peace* [*Zum ewigen Frieden*, 1795], a notion linked to the problem of the legal regulation of international conflicts. Offering an analysis of the *Third Definitive Article for Perpetual Peace*, and studying the interpretation proposed by Mario Caimi in an article entitled “On the interpretation of the third definitive Article of Kant’s essay *Zum ewigen Frieden*” (1997), we will clarify the meaning of the notion of hospitality. Finally, we will consider to what extent this proposal has been materialized in current institutions of public international law, in order to identify the achievements and the remaining challenges in the construction of a cosmopolitan consciousness.

Keywords: Hospitality; Peace; Cosmopolitanism; International law; Justice.

^{1*} Recibido el 05/03/2024. Aprobado el 26/04/2024. Publicado el 30/07/2024.

Beade, I. (2024). En torno al derecho cosmopolita en la filosofía jurídica kantiana. Un análisis de la noción de *hospitalidad universal* a la luz del contexto actual. *Siglo Dieciocho*, 5, 227–250.

I. Introducción

Somos un mundo de Estados y un mundo de personas
en movimiento. Somos también, por lo tanto,
un mundo de fronteras (Aleinkoff, 2002: 11).

El objetivo de este trabajo es analizar la noción de *hospitalidad universal*, tal como aparece formulada en el marco de la reflexión kantiana en torno al *derecho cosmopolita*². En uno de sus últimos escritos, *Hacia la paz perpetua* [*Zum ewigen Frieden*, 1795], Kant aborda la cuestión del derecho cosmopolita, y la retoma, dos años más tarde, en un breve apartado de *La metafísica de las costumbres*. En ambos casos, el filósofo examina cada una de las tres ramas del derecho público —i.e. el derecho político, el derecho de gentes, y el derecho cosmopolita— y define este último como una instancia jurídica que regula la relación entre un Estado (o sus habitantes) y aquellos extranjeros que —de manera individual o colectiva— pretenden ingresar en su territorio. En este trabajo analizaremos la noción de *hospitalidad universal* tal como es

² La palabra *cosmopolita*, derivada del término griego *kosmopolitēs* (ciudadano del mundo), suele ser empleada para describir una amplia variedad de perspectivas teóricas, tanto políticas y jurídicas como morales en sentido amplio (Kleingeld & Brown, 2019). La noción básica en la que parecen coincidir las diversas propuestas cosmopolitas es la idea de que todos los seres humanos son, podrían ser, o deberían ser, partícipes de una comunidad única. Más allá de esta idea básica, los partidarios del cosmopolitismo difieren en importantes aspectos, referidos a cómo debe ser entendida esta comunidad única de pertenencia. ¿Se trata acaso de una comunidad política, jurídica, económica, moral? ¿Debemos entender la noción de *ciudadano del mundo* en un sentido literal, esto es, como una noción que implica la implementación de mecanismos jurídicos que trasciendan el Derecho constitucional y garanticen la libre circulación de las personas en cualquier región del planeta? Por otra parte, ¿cómo debería promoverse la *ciudadanía cosmopolita*? ¿A través de instituciones políticas y jurídicas, de medidas económicas a escala global, de valores morales compartidos? Nuestro breve análisis señalará el sentido eminentemente jurídico que la noción de *cosmopolitismo* asume en los escritos kantianos. Kant considera el principio de la *hospitalidad universal* como un principio jurídico de carácter regulativo: el cosmopolitismo se presenta, en efecto, como un ideal, una *idea de la razón* que debe orientarnos en el desarrollo de mecanismos institucionales orientados a la realización progresiva del ideal de *comunidad global*. Para un análisis del sentido normativo que Kant atribuye a algunos de sus principales conceptos políticos y jurídicos, véase: Williams, 2011: 215ss.; Beade, 2014: 473–492.

abordada en el escrito sobre la paz perpetua, con el propósito de considerar hasta qué punto las propuestas kantianas en torno al derecho cosmopolita se han visto materializadas en las actuales instituciones del derecho internacional público, y qué aspectos constituyen, aún hoy, desafíos pendientes.

Antes de comenzar, es pertinente señalar que las nociones de *hospitalidad universal* y de *derecho cosmopolita* se hallan ligadas a lo que actualmente suele caracterizarse como el problema de la *justicia global*³. Si desde una perspectiva general puede considerarse *justo* aquello que es *conforme al derecho*, la *justicia global* –o *justicia en sentido cosmopolita*– estará vinculada a la posibilidad de instituir normas jurídicas internacionales que puedan contribuir a una resolución pacífica de los conflictos entre las naciones. Como resulta evidente, el problema de la *justicia global* abarca un conjunto de problemáticas sumamente complejas –políticas, jurídicas, económicas, étnicas, culturales y sociales–, que en cierto modo configuran los límites que enfrentan las instituciones del derecho internacional público en su pretensión de garantizar el ejercicio de los derechos que son inherentes a las personas, independientemente de su nacionalidad. Dada la magnitud de tales problemáticas, las nociones de *justicia global* y de *justicia cosmopolita* tienden a conservar, en el presente, un sentido análogo a aquel que Kant atribuyera al concepto de cosmopolitismo en sus escritos jurídico–políticos, a saber: un sentido regulativo. En efecto, la *justicia en sentido cosmopolita* se presenta hoy ante todo como un *ideal*, *i.e.* como un fin al que debemos orientar los esfuerzos requeridos en pos de consolidar instituciones que puedan, en un futuro, garantizar la paz. Si bien la idea de un derecho a la *hospitalidad universal* –derecho inherente a todo ser humano en cuanto tal– ha intentado ser plasmada en diversos instrumentos jurídicos, la paz –entendida como el bien político supremo– conserva aún un sentido normativo, y hace referencia a la exigencia moral de una constante aproximación a aquellos mecanismos jurídicos y políticos que puedan reasegurarla en lo sucesivo. Al sentido normativo del ideal de *paz perpetua* y a su importancia en el marco del tratamiento kantiano del derecho cosmopolita, haremos referencia en el apartado final de este trabajo.

³ Una excelente reconstrucción de los principales aportes de Kant al debate contemporáneo en torno a la cuestión de la *justicia global*, puede hallarse en Caranti, 2017: 156ss.

Beade, I. (2024). En torno al derecho cosmopolita en la filosofía jurídica kantiana. Un análisis de la noción de *hospitalidad universal* a la luz del contexto actual. *Siglo Dieciocho*, 5, 227–250.

II. El derecho cosmopolita como derecho a la *hospitalidad universal*

El escrito sobre la paz perpetua presenta una serie de artículos preliminares, seguidos por tres artículos definitivos⁴, cuyo propósito es exponer las condiciones que Kant considera indispensables para aproximarnos a una resolución pacífica de los conflictos internacionales⁵. En la formulación del *Tercer artículo definitivo para la paz perpetua* dedicada a la tercera instancia del derecho público, el llamado *derecho cosmopolita*, el autor establece que

El derecho cosmopolita debe ceñirse a las condiciones de la hospitalidad universal. Como en los casos anteriores este artículo aborda cuestiones relativas al derecho y no a la filantropía, por lo que hospitalidad significa aquí el derecho de un foráneo a no ser tratado con hostilidad por aquel en cuyo suelo ingresa. Puede rechazarse al extranjero siempre que tal cosa no le hunda, pero mientras el foráneo se comporte pacíficamente en su lugar no cabe acogerle con hostilidad. Esta reivindicación no se basa en ningún derecho de hospedaje, lo cual requeriría un contrato especialmente generoso que lo convirtiera en convecino por cierto tiempo, sino un derecho de visita para ser recibido en sociedad que le corresponde a todo

⁴ Para un análisis pormenorizado de las cuestiones filosóficas específicas abordadas en cada una de las secciones que componen el texto, véase: Aramayo, 2018: 9–42.

⁵ A propósito de las circunstancias que habrían motivado la redacción del texto sobre la paz perpetua, señala Höffe: “Aunque el escrito probablemente se origina en una situación política, la paz de Basilea entre Prusia y Francia (5 de abril de 1795), no se trata de un escrito político de coyuntura. Más aún, el escrito contiene los fundamentos de una filosofía completa del derecho y del Estado, y además los principios de su aplicación a la política real (...). Como puede esperarse de Kant, las consideraciones del escrito sobre la paz no sólo están conceptualmente diferenciadas con rigor y argumentativamente pensadas con profundidad; también están empapadas de experiencia histórica y, sobre todo, están inspiradas en el debate acerca de la paz vigente hasta ese momento. Pero Kant no se deja distraer hacia temas colaterales ni por conocimientos sociales, ni por los históricos, sino que, más bien, se ocupa de inmediato de lo sistemáticamente esencial” (Höffe, 2009b: 13). Si bien las cuestiones vinculadas a la consolidación de las instituciones del Derecho de gentes aparecen tratadas en importantes obras filosóficas del período moderno, el escrito de Kant sobre la paz perpetua representa, en cierto modo, una de las primeras propuestas sistemáticas orientadas a la institución de una comunidad jurídica internacional, cuyo propósito será, no ya *humanizar la guerra*, sino antes bien erradicarla. Para un estudio de los proyectos de paz desarrollados por autores del siglo XVIII –Saint-Pierre, Rousseau, Gargas, Brun, Bentham, Cloots, entre otros–, véase: Espinosa Antón, 2014: 5ss. Cabe señalar que el proyecto kantiano de paz perpetua parece entrar en tensión con ciertas afirmaciones del filósofo referidas a la guerra como motor del progreso histórico. Un interesante análisis de esta cuestión puede verse en Cavallar, 2001: 261–273. El autor señala la perspectiva teleológica presente en tales afirmaciones y aclara cómo deben ser interpretadas en el marco de la concepción teleológica del devenir histórico desarrollada por Kant. Atendiendo a cuestiones sistemáticas, Cavallar intenta mostrar la compatibilidad entre la condena moral de la guerra (y la defensa de la paz como idea *a priori* de la razón) y los juicios en torno a la guerra desarrollados en la *Crítica de la facultad de juzgar*, juicios que deben ser considerados atendiendo a una serie de premisas teleológicas que permiten interpretar el curso de los acontecimientos históricos en cuanto orientados a un fin último.

ser humano en virtud del derecho de copropiedad de la superficie del globo terráqueo, cuya superficie esférica impide que nos dispersemos hasta el infinito y nos hace tener que soportarnos mutuamente, pues originariamente nadie tiene más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra (ZeF, Ak. VIII, 357s.)⁶.

Una primera observación relevante, a los fines de interpretar correctamente la noción de *hospitalidad universal* aquí presentada, concierne a la diferenciación entre *filantropía* y *derecho*. Kant señala que, al invocar la idea de *hospitalidad*, no está abordando una cuestión *filantrópica*, sino que se trata aquí de un derecho, a saber: del derecho de toda persona a recibir un trato hospitalario —esto es, un trato acorde a su dignidad—, en caso de que ésta pretenda intentar ingresar en un territorio, a raíz de una situación de peligro o vulnerabilidad. El *derecho de visita* implicado en la formulación del llamado *derecho cosmopolita* no hace referencia, pues, a un permiso de ingreso que los Estados deban conceder a todos sus visitantes en general, sino que se refiere, en particular, a aquellos visitantes que se hallan en una situación de riesgo o peligro extremo. De allí que Kant señale: “Puede rechazarse al extranjero *siempre que tal cosa no le bunda...*” (ZeF, Ak. VIII, 358, nuestro subrayado). Quien solicita ingresar podrá reclamar un derecho a ser acogido de manera hospitalaria, *en caso de que se encuentre en situación de peligro*, y, por otra parte, solo en caso de que su comportamiento sea pacífico. A este *derecho* del visitante corresponde, como resulta evidente la *obligación* de los Estados de otorgar el permiso de ingreso, obligación que queda aquí establecida con una importante restricción: tal como señalamos, el Estado deberá conceder permiso de ingreso al visitante *solo en caso de que* la negación de tal permiso implicase el *hundimiento* o *ruina* del extranjero, y bajo la condición de que el extranjero se comporte de manera pacífica —si este no fuera este el caso, quedaría suspendida entonces la obligación del Estado de permitir el ingreso—.

Una cuestión decisiva a los efectos de precisar los alcances y límites del *derecho cosmopolita* exige considerar qué tipo de situaciones deben incluirse bajo el término *Untergang* (hundimiento, caída, ruina). Un segundo aspecto importante remite a la dificultad de

⁶ La paginación citada corresponde a la edición académica de las obras kantianas: Kant, I. (1902ss.). *Kants gesammelte Schriften*, Berlin: Herasugegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. A esta edición aludimos, de aquí en adelante, bajo la abreviatura Ak., seguida del número de tomo, indicado en números romanos. La noción de cosmopolitismo suele atribuirse a Diógenes de Sinope (n. c. 412 a. C.), uno de los exponentes de la escuela cínica en la Grecia antigua. Los estoicos desarrollaron más tarde esta idea, proponiendo una distinción entre la comunidad civil particular a la que pertenecemos desde el nacimiento, y aquella que integramos en tanto seres humanos —o *ciudadanos del mundo*—. Para un análisis de la influencia de las reflexiones estoicas en torno al *cosmopolitismo* en el tratamiento kantiano del derecho cosmopolita, véase: Molina Cantó, 2015: 475ss.

Beade, I. (2024). En torno al derecho cosmopolita en la filosofía jurídica kantiana. Un análisis de la noción de *hospitalidad universal* a la luz del contexto actual. *Siglo Dieciocho*, 5, 227–250.

establecer criterios en base a los cuales pueda estipularse la duración de la *visita*, ya que el principio de *hospitalidad universal* no implica, como observa Kant de manera explícita, un “derecho de hospedaje, lo cual requeriría un contrato especialmente generoso que lo convirtiera en convecino por cierto tiempo, sino un derecho de visita para ser recibido en sociedad que le corresponde a todo ser humano en virtud del derecho de copropiedad de la superficie del globo terráqueo” (ZeF, Ak. VIII, 358)⁷. ¿Por cuánto tiempo deberían los Estados conceder el derecho de visita? Si bien Kant no aborda esta cuestión en su breve tratamiento del *derecho cosmopolita*, cabe suponer que el permiso de permanencia debería extenderse mientras se prolongase la situación de peligro en virtud del cual se ha solicitado el ingreso (en efecto, no tendría sentido conceder un derecho de ingreso y luego suspenderlo, si esa suspensión implicara el retorno del huésped a la situación de peligro que motivó su solicitud).

Una tercera cuestión relevante remite al alcance y los límites del derecho de *hospitalidad* en cuanto a qué tipo de actividades o acciones deben ser permitidas al visitante. Kant observa que ese derecho no se extiende sino a la posibilidad de *intentar* comerciar o entablar relación con quienes habitan el territorio al cual se ingresa. Si los residentes rechazaran ese intento –si se negaran, por ejemplo, a entablar vínculos comerciales (o de otro tipo) con los visitantes–, estos deberán desistir, sin tener derecho a permanecer en el territorio y, desde luego, sin derecho a una ocupación forzosa. Arribamos aquí a un punto importante en la discusión kantiana del principio de *hospitalidad universal*: en efecto, su tratamiento de dicho principio se articula de manera explícita con una crítica del colonialismo. Kant condena el comportamiento inhospitalario de aquellos Estados que, bajo el pretexto de intentar avanzar en sus vínculos comerciales, *conquistán* en lugar de *visitar* (ZeF, Ak. VIII, 358). “Y todo ello lo hacen unas potencias que pretenden hacer mucho en aras de la piedad

⁷ Kant fundamenta el *derecho cosmopolita* invocando otro derecho, a saber, un “derecho de copropiedad de la superficie del globo terráqueo” (ZeF, Ak. VIII, 358). Así afirma, en efecto, que “originariamente nadie tiene más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra” (ZeF, Ak. VIII, 358). De esta propiedad común originaria se deriva, entonces un “derecho a utilizar esta superficie que pertenece comunitariamente a la especie humana para un eventual comercio [*Verkehr*]”. Si este derecho es admitido como un derecho natural (esto es, como un derecho originario de toda persona por su sola condición de tal), es preciso entonces que las normas del derecho civil se adecuen a ese derecho originario. Bajo las premisas iusnaturalistas sobre las cuales se erige la teoría jurídica kantiana, se considera que las normas públicas no pueden contravenir los principios del derecho natural, ya que en tales principios descansa legitimidad de dichas normas en general.

y saberse escogidas dentro de la ortodoxia, mientras sorben la injusticia como si fuese agua” (ZeF, Ak. VIII, 359).

Un cuarto punto a destacar remite al argumento brevemente esbozado por el filósofo a fin de justificar el derecho a la *hospitalidad*. Kant se refiere al “derecho a utilizar esta superficie que pertenece comunitariamente a la especie humana para un eventual comercio” (ZeF, Ak. VIII, 358). En *La metafísica de las costumbres* (*El derecho público*, Sección tercera: el derecho cosmopolita, §62,) el autor amplía este argumento, alegando que la idea de una comunidad pacífica universal

no es algo filantrópico (ético), sino un principio jurídico. La naturaleza los ha encerrado a todos juntos [a los seres humanos] entre unos límites determinados (gracias a la forma esférica de su residencia, como *globus terraqueus*); y como la posesión del suelo sobre el que puede vivir un habitante de la tierra sólo puede pensarse como posesión de una parte de un determinado todo, por tanto, como una parte sobre la que cada uno de ellos tiene originariamente un derecho, todos los pueblos originariamente tienen en común el suelo, pero no están en comunidad jurídica de la posesión [*Communio*] y, por tanto, del uso o de la propiedad del mismo, sino en una comunidad de posible interacción física [*commercium*], es decir, que se encuentran en una relación universal de uno con todos los demás, que consiste en prestarse a un comercio mutuo y tienen el derecho de intentarlo, sin que por eso el extranjero esté autorizado a tratarlos como a enemigos (MS, Ak, VI, 352).

Si bien no es nuestro propósito detenernos a examinar en detalle este argumento, quisiéramos señalar, al menos, que, al introducir aquí la idea de un derecho originario a la posesión común de la superficie de la tierra, Kant pretende invocar un *derecho natural*, es decir, un derecho inherente a toda persona en cuanto tal, derecho que no depende, pues, de la institución de normas civiles. Bajo premisas iusnaturalistas, el filósofo asume que las leyes civiles pueden considerarse legítimas en la medida en que se correspondan con los principios del derecho natural. Tales leyes, como instituciones del derecho público (ya se trate del derecho político, del derecho de gentes, o del derecho cosmopolita) deben guardar coherencia con derechos naturales, en el sentido de que no deben violar tales derechos básicos e inalienables. En consecuencia, las normas establecidas por cada uno de los Estados soberanos deben contemplar un derecho de circulación o de visita, cuanto menos entendido como el derecho de los extranjeros (en estado de peligro) a *intentar* una posible interacción. Desde luego, esto no equivale a conceder el derecho de habitar cualquier territorio. A esta importante restricción se refiere Kant cuando señala que el derecho cosmopolita no establece

Beade, I. (2024). En torno al derecho cosmopolita en la filosofía jurídica kantiana. Un análisis de la noción de *hospitalidad universal* a la luz del contexto actual. *Siglo Dieciocho*, 5, 227–250.

una *comunidad jurídica de la posesión*, sino una *comunidad de posible interacción física*. Si un visitante invocase un derecho de ingresar y permanecer en un territorio sin consentimiento de sus habitantes, estaría violando un principio básico del derecho político –aquel que establece el derecho de todo Estado de establecer sus políticas migratorias–. Si el visitante, al intenta entablar un vínculo, es rechazado de manera manifiesta por los habitantes de una región, no podrá permanecer allí de manera forzosa, ni mucho menos tratar a los nativos como si fuesen enemigos –al igual que en el escrito sobre la paz perpetua, la discusión del derecho cosmopolita se articula aquí con una crítica del colonialismo y de la conquista–.

Un último aspecto que consideramos preciso destacar a los efectos de aclarar el sentido de la noción de *hospitalidad universal*, concierne al carácter normativo de dicha noción, tal como la presenta Kant en el texto sobre la paz perpetua. Luego de formular la cláusula única del *derecho cosmopolita* y de condenar las prácticas colonialistas, Kant señala que partes alejadas del mundo “pueden entablar mutuas relaciones pacíficas que a la postre se revistan de una legalidad pública y pueden ir acercando así al género humano hacia una constitución cosmopolita” (ZeF, Ak. VIII, 358). Si bien la esperanza en la realización futura del ideal cosmopolita está ligada a una necesidad práctica –i.e. a un deber moral–, en cierto sentido las circunstancias empíricas permiten constatar un progreso en lo que respecta al reconocimiento de ciertos derechos:

Al haberse avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad más o menos estrecha entre los pueblos de la tierra, hasta el punto de que la violación del derecho en un lugar de la tierra repercute en todos, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantasiosa ni extravagante, sino un complemento necesario del código no escrito del derecho político y del derecho de gentes para con los derechos públicos de la humanidad en general, de suerte que solo bajo esta condición cabe preciarse de aproximarse continuamente hacia la paz perpetua (ZeF, Ak. VIII, 360).

Ciertamente, no resulta sencillo conciliar el sentido normativo que Kant asigna a la idea de un *derecho cosmopolita* y su observación de que es posible constatar ciertos *signos* que permiten constatar un progreso hacia el cosmopolitismo y la paz perpetua. ¿Es el derecho cosmopolita un *fin* cuya realización constituye un *deber* (al margen de toda consideración empírica), o bien se trata de una instancia jurídica cuyo progreso puede ser comprobado al examinar el curso de los acontecimientos históricos? Dado que no es posible abordar aquí

esta compleja cuestión, bastará con indicar que el carácter vinculante de dicha idea no depende, en rigor, de la posibilidad de hallar, en el plano empírico, *signos* o *indicios* que permitan evidenciar dicho progreso. Kant sostiene, en diversos escritos, que debemos orientarnos a la paz y redoblar nuestros esfuerzos para encaminarnos, progresivamente, hacia una resolución pacífica de los conflictos internacionales. Esto no impide, sin embargo, que podamos hallar, en el curso de los acontecimientos históricos, ciertos *indicios* que señalan de manera inequívoca un avance hacia esa meta⁸. El derecho cosmopolita establece un principio vinculante, principio que posee, en el marco de la filosofía práctica kantiana, un claro sentido regulativo o normativo. Kant confía en una aproximación al ideal de la sociedad cosmopolita, y a la vez considera que es posible constatar, en cierto modo, un progreso hacia ese ideal⁹. Así lo expresa cuando señala, por ejemplo, que se ha llegado a una instancia en la cual “la violación del derecho en un lugar de la tierra repercute en todos” (ZeF, Ak. VIII, 360), hecho que evidencia, para el filósofo, que se han tornado cada vez más exigentes nuestros

⁸ Dado el carácter regulativo del ideal de una sociedad cosmopolita (y del ideal de una paz perpetua entre los Estados) cabría preguntarse hasta qué punto se ha avanzado en este aspecto. En *Hacia la paz perpetua* se refiere asimismo a estos *indicios* o *signos*, que permiten vaticinar un progreso hacia lo mejor: “De esta manera, partes alejadas del mundo pueden entablar mutuas relaciones pacíficas que a la postre se revistan de una legalidad pública y puedan ir acercando así al género humano hacia una constitución cosmopolita” (ZeF, Ak. VIII, 358). A la vista de estos avances (inequívocos, si no para el historiador, al menos para el *filósofo de la historia*), puede concluirse que una *sociedad cosmopolita*, ligada a la existencia y consolidación de un derecho cosmopolita, permitirá consolidar la resolución pacífica de los conflictos internacionales, en la medida en que ellos se diriman en un marco legal. Para un análisis de los principios sobre los cuales se articula la filosofía kantiana de la historia —o *historia filosófica* [*philosophische Geschichte*], como la denomina Kant en el escrito de 1784 *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*—, remitimos a nuestros trabajos previos: Beade 2016a, 2016b; Beade 2018a y 2018b.

⁹ En el escrito de 1793 *En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica* [*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*], Kant señala no es preciso *demonstrar* que el género humano avanza hacia lo mejor, pues basta con que el progreso sea *posible* para que debamos conservar la esperanza en su factibilidad (siendo esta esperanza resultado de un *deber*): “Se me permitirá, pues, admitir que, como el género humano se halla en continuo avance por lo que respecta a la cultura, que es su fin natural, también cabe concebir que progresa a mejor en lo concerniente al fin moral de su existencia, de modo que este progreso sin duda será a veces interrumpido, pero jamás roto. No tengo necesidad de demostrar esta suposición; es el adversario de ella quien ha de proporcionar una prueba. Porque yo me apoyo en un deber para mí innato, consistente en que cada miembro de la serie de generaciones (...) actúe sobre la posteridad de tal manera que ésta se haga cada vez mejor (...). Ahora bien, por más dudas que de la historia quepa extraer contra mis esperanzas (...), mientras eso no pueda probarse con absoluta certeza, me asiste pese a todo la posibilidad de no trocar el deber (...) por la regla de prudencia consistente en no dedicarse a lo impracticable (...); por incierto que me resulte y que me siga resultando siempre si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto no puede destruir, sin embargo, la máxima —ni, por tanto, la necesidad de presuponerla con miras prácticas— de que tal cosa es factible”(TP, Ak. VIII, 308s.).

Beade, I. (2024). En torno al derecho cosmopolita en la filosofía jurídica kantiana. Un análisis de la noción de *hospitalidad universal* a la luz del contexto actual. *Siglo Dieciocho*, 5, 227–250.

estándares en cuanto al reconocimiento de ciertos derechos inalienables inherentes a las personas, independientemente de su nacionalidad, y de otros aspectos culturales y sociales.

*

A partir del análisis previo puede concluirse que el *derecho cosmopolita*, entendido como derecho a la *hospitalidad universal*: 1) no implica un derecho de residencia permanente; 2) está condicionado al comportamiento pacífico del visitante, 3) debe ser reconocido por los Estados en caso de que quien lo solicite se encuentre en una situación de extremo peligro o riesgo; 4) se limita al derecho de *intentar* entablar un vínculo con los nativos; 5) se funda en la idea de una *originaria propiedad común* de la superficie de la tierra, idea regulativa que debe orientar la institución de las normas civiles específicas. El tratamiento kantiano del principio de *hospitalidad universal*—principio fundamental en vistas a la consolidación de la paz— plantea así una serie de problemas que deben ser examinados a fin de evaluar la posibilidad de una realización empírica de dicho principio. Las breves observaciones que Kant realiza en torno al *derecho cosmopolita* no permiten decidir acerca de aspectos decisivos, tales como la extensión del derecho de visita (el cual —como señalamos— no supone un derecho de residencia permanente), los criterios bajo los cuales cabría identificar conductas *no pacíficas* de los visitantes, el tipo de situaciones que quedarían subsumidas bajo el concepto de *riesgo* (y que habilitarían al visitante a solicitar permiso de ingreso), el tipo de actividades o prácticas que deberían ser permitidas al visitante una vez concedido el ingreso, y por último, en qué residiría el carácter vinculante del derecho cosmopolita en tanto *ideal regulativo*. Estos aspectos no resultan suficientemente especificados en la propuesta cosmopolita esbozada por Kant, y resultan determinantes al momento de evaluar la eficacia efectiva o validez de este principio jurídico *a priori*. ¿En qué medida en principio de hospitalidad universal puede resultar útil para promover la paz y evitar la resolución violenta de conflictos entre los nativos y los extranjeros que solicitan ingreso? El carácter indeterminado y abstracto de la propuesta kantiana hace difícil responder a esta pregunta, y ha dado lugar a diversas interpretaciones del principio cosmopolita, a algunas de las cuales haremos referencia en el siguiente apartado.

III. Acerca del alcance y sentido del principio de *hospitalidad universal*



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Sobre la base del análisis previo, quisiéramos presentar los puntos más relevantes de algunas lecturas desarrolladas por comentaristas, deteniéndonos, en particular, en la interpretación propuesta por Mario Caimi en un artículo de 1997, titulado “On the interpretation of the third definitive Article of Kant’s essay *Zum ewigen Frieden*”. En este trabajo Caimi realiza importantes observaciones acerca del *Tercer artículo definitivo para la paz perpetua*, y propone, como hipótesis central, que el propósito principal del *Tercer artículo definitivo* no es establecer un derecho de visita, sino antes bien, establecer los límites de ese derecho (Caimi, 1997: 202). El autor argumenta que esta interpretación es sostenible tanto desde un punto de vista sistemático (esto es, atendiendo a la articulación del *Tercer artículo definitivo* con los principios de la doctrina kantiana del derecho), como desde un punto de vista literal o textual.

Consideremos, en primer lugar, los aspectos referidos a la cuestión textual. ¿En qué sentido el modo en que Kant se expresa al formular el derecho a la *hospitalidad universal* revela que su propósito principal sería establecer los *límites* de este derecho? En primer lugar, Caimi destaca la formulación inicial de la cláusula general que da inicio al *Tercer artículo definitivo*: “El derecho cosmopolita *debe ceñirse a* las condiciones de la hospitalidad universal” (ZeF, Ak. VIII, 357, nuestro subrayado). Incluso antes de aclarar el sentido que otorga aquí a la noción de *derecho cosmopolita* Kant está indicando que el derecho del que aquí se trata debe *limitarse* (en este caso: limitarse a la *hospitalidad*). El derecho cosmopolita no establece sino la exigencia de brindar un trato hospitalario al extranjero, y de concederle al menos la posibilidad de *intentar* un trato con los nativos (ya se trate de acuerdo comerciales o vínculos de otra índole). En segundo lugar, el reconocimiento de este derecho por parte de los Estados no implica que éstos están obligados a conceder un permiso de visita por tiempo indeterminado. Muy por el contrario: la única situación en la que un extranjero puede arrogarse de manera legítima este *derecho de visita* está dada por la situación de peligro o riesgo extremo, y así lo expresa el giro: “Puede rechazarse al extranjero *siempre que tal cosa no le bunda*” (ZeF, Ak. VIII, 357, nuestro subrayado). Solo en caso de que el extranjero solicitase permiso de ingreso para evitar una situación que implique riesgo de muerte, el Estado al que pretende ingresar estará obligado a darle asilo. En tercer lugar, Kant establece aún otra importante restricción: no solo es preciso estar en situación de riesgo o peligro para reclamar el derecho a ser recibido, sino que además este reclamo debe ser pacífico (ZeF, Ak. VIII, 357).

Revisemos, entonces, las restricciones señaladas. Si un extranjero se comporta de manera hostil, puede ser denegado su pedido de ingreso. Si la situación del extranjero no es de riesgo, puede negársele asimismo el permiso de visita. Y, en caso de que se conceda tal

Beade, I. (2024). En torno al derecho cosmopolita en la filosofía jurídica kantiana. Un análisis de la noción de *hospitalidad universal* a la luz del contexto actual. *Siglo Dieciocho*, 5, 227–250.

permiso, su derecho se restringe a *intentar* entablar relación con los residentes –si estos se negaran, deberá aceptar esa negativa de manera pacífica, sin perturbar el orden–. Como señala Caimi, Kant parece advertir que, si el derecho a la *hospitalidad* no estuviese claramente limitado, podría ser interpretado de manera errónea, y dar lugar a la ocupación o la conquista, acciones que –siendo ilícitas desde el punto de vista jurídico y moral– no pueden ser justificadas en base al principio de un *derecho cosmopolita*. El derecho del primer ocupante ha conducido, con el paso del tiempo, al derecho de soberanía estatal; y el *derecho cosmopolita* no puede violar la potestad de los Estados de permitir –o bien de negar– el ingreso de extranjeros. Caimi destaca la importancia que cobra la crítica del colonialismo en la formulación del *Tercer artículo definitivo*. Los ejemplos mencionados por Kant a los fines de ilustrar en qué sentido ciertos Estados parecen haber arribado a una interpretación errónea del principio de *hospitalidad* permiten constatar que el propósito principal de este *Tercer artículo* es establecer los límites y alcances de dicho principio (Caimi, 1997: 204). Numerosos ejemplos permiten ilustrar cómo se han abusado de ese *principio* aquellos que pretenden ocupar territorios, bajo el pretexto de la necesidad de ampliar sus vínculos comerciales. Kant es suficientemente claro en este punto: no es este el modo en que debe materializarse el *cosmopolitismo*. Ejercer un *derecho de visita* de manera irrestricta conducirá inevitablemente al conflicto, y hará fracasar todo proyecto de paz. A propósito de este punto, concluye Caimi que la paz entre las naciones es una *idea de la razón*, un principio regulativo, y su realización progresiva exige interpretar el derecho de visita teniendo en cuenta las restricciones ante señaladas (Caimi, 1997: 203).

Pasando ahora a los aspectos no ya textuales sino sistemáticos, Caimi examina el argumento formulado por Kant a fin de justificar el *derecho a la hospitalidad*. Dicho argumento evoca –como hemos señalado en nuestro análisis previo– la idea de una originaria propiedad común de la superficie de la tierra. En tiempos remotos –entiéndase aquí: en un periodo situado, idealmente, en un momento previo a la constitución del estado civil, y por ende, al surgimiento de los diversos Estados–, todos los habitantes del orbe tenían igual derecho a circular por cualquier región de la tierra y a asentarse allí donde desearan hacerlo, derecho que solo más tarde sufriría restricciones, a partir de las divisiones geográficas y políticas originadas como consecuencia de la constitución de los diversos pueblos o Estados. Sin embargo, este derecho de propiedad común originaria permite justificar el derecho a la *hospitalidad universal*, y permite, a su vez, limitar el alcance de dicho derecho, asumiendo la

necesidad de restricciones que resulten acordes al principio de soberanía estatal –principio básico y elemental del derecho político–.

Otro de los aspectos sistemáticos abordados por Caimi al problema de la eficacia de las normas jurídicas en el ámbito propio del derecho internacional. En términos generales, puede afirmarse que el derecho –como tal– supone la existencia de una autoridad coercitiva que garantice su ejercicio. En el ámbito del derecho político, el Estado –como autoridad coercitiva– garantiza el cumplimiento de las obligaciones jurídicas, y con ello, el ejercicio de los derechos individuales. Por el contrario, en el ámbito del derecho internacional, no existe una autoridad superior capaz de ejercer medidas coercitivas: “Since the relations of states to one another as well as the relations of states to foreign individuals are not submitted to any external authority, the rights and duties of states and of individuals within such a relation are only provisional ones. The natural right of hospitality is therefore only a provisional right” (Caimi, 1997: 205)¹⁰. Caimi señala que el derecho cosmopolita se funda en un derecho natural (ZeF, Ak. VIII, 358), y los derechos naturales pueden ser caracterizados, en cierto sentido, como derechos *provisorios*, en la medida en que requieren la institución de normas civiles para ser plenamente garantizados. A propósito de este punto, el autor plantea una importante cuestión:

It does not matter whether the external coercive authority actually exists (as in the case of civil law) or is a mere (although practically necessary) assumption (as in cosmopolitan law). A consistent application of coercion presupposes always collective considerations of all rights and duties, and this requires the unification of all rights and duties into a system. According to Kant, a system is only possible as a subsumption of a plurality under an idea of reason. We can thus say that the restriction of the right of hospitality, since it allows us to bring this right under the idea of perpetual peace, is a condition under which this natural right is included in the rule of law. In this way the third article, as the statement of such a restriction, states the condition of possibility of the rule of law in the external relations of states and individuals (Caimi, 1997: 205).

Establecer un derecho exige determinar su alcance específico y, por tanto, su limitación intrínseca. Desde luego se pueden reconocer o establecer derechos generales, sin determinarse de manera exacta su alcance; pero esa formulación general exige pasar a una

¹⁰ El problema referido a garantizar el carácter vinculante de las normas del derecho internacional público fue advertido y discutido ya por los autores modernos que abordaron las cuestiones jurídicas internacionales. Para un análisis de las diversas posiciones adoptadas por Rousseau y Kant, entre otros, véase: Beade 2021b: 101–122.

Beade, I. (2024). En torno al derecho cosmopolita en la filosofía jurídica kantiana. Un análisis de la noción de *hospitalidad universal* a la luz del contexto actual. *Siglo Dieciocho*, 5, 227–250.

formulación en la que se establezca hasta qué punto y de qué manera ese derecho *obliga a otros*, lo que equivale a determinar *qué obligaciones específicas* supone ese derecho para aquellos que deben respetarlo. El *derecho* de uno es tal en la medida en que establece una *obligación* para otros, a saber: la obligación de reconocer ese derecho, y de abstenerse de cualquier acción que suponga la violación o limitación del mismo. No hay *derecho* sin *obligación* correlativa; y el derecho de toda persona de visitar distintas partes de la tierra y de intentar entablar un vínculo con sus habitantes implica la obligación de los Estados (y de sus habitantes) de brindar a la persona un *trato hospitalario*, esto es: supone la obligación de evitar un trato hostil. La interpretación propuesta por Caimi destaca este aspecto, sin duda relevante desde el punto de vista sistemático: la idea misma de *poseer un derecho* exige precisar el *alcance* de ese derecho —o dicho de otro modo: la determinación de un derecho requiere, en todo caso, de su *limitación*—.

Ante las dificultades notables que supone la implementación de normas internacionales que regulen de manera eficaz los flujos migratorios y puedan ser compatibilizadas con las leyes nacionales que rigen en los Estados soberanos, algunos autores parecen inclinarse por una interpretación del principio de *hospitalidad* en clave discursiva (*vid.* Bohman, 1997: 186ss; Höffe, 2009: 39ss.; Granja Castro, 2009: 61ss.). Según esta línea de interpretación, es posible pensar el cosmopolitismo, no ya como un principio jurídico en sentido estricto, sino como una actitud básica y elemental necesaria para generar un diálogo público a nivel global. Si bien la extrema diversidad cultural de los interlocutores de una *comunidad discursiva global* impediría llegar a acuerdos definitivos respecto de cuestiones implicadas en la idea de *ciudadanía cosmopolita*, algunas cuestiones básicas deberían ser consensuadas. En este sentido, el espíritu cosmopolita quedaría ligado a la necesidad de lograr ciertos acuerdos mínimos, articulando en la medida de lo posible la diversidad intercultural, el derecho a la diferencia, y la igualdad de todos los seres humanos en cuanto partícipes de un diálogo libre y equitativo. El cosmopolitismo en *clave discursiva* quedaría así vinculado a aspectos tales como la garantía de ciertos derechos básicos —inherentes a la *persona* por su sola condición de tal—, y aquellos derechos específicos que deberían derivarse a partir del reconocimiento del ser humano como sujeto de derecho.

Como ha señalado acertadamente Leyva, ciertas cuestiones referidas al reconocimiento y garantía de los derechos humanos no son problemas jurídico-políticos que puedan abordarse desde la perspectiva exclusiva del derecho constitucional, sino que exigen



ser tratadas desde una perspectiva *global*, esto es: *cosmopolita*. Kant advierte la necesidad de introducir esta perspectiva en el tratamiento de algunos problemas políticos y jurídicos, y se trata, ciertamente, de una perspectiva cuya importancia resulta cada vez más clara a la luz de los problemas más urgentes en la agenda política contemporánea. Los esfuerzos filosóficos de Kant están orientados a la determinación de lo común, lo universal, tanto en el ámbito epistémico, como en el ámbito ético y en el jurídico-político. Y en este sentido puede afirmarse que la filosofía kantiana es, en esencia, una filosofía cosmopolita (Leyva, 2009: 279ss.).

El análisis de los textos kantianos en los que se aborda la cuestión del derecho cosmopolita y nuestro breve comentario acerca de algunas propuestas interpretativas ha permitido plantear las cuestiones más relevantes que entendemos deben ser examinadas a fin de interpretar correctamente el sentido que debe atribuirse al principio de *hospitalidad universal*. En el contexto de este análisis, hemos señalado el sentido normativo del *ideal cosmopolita*. Dicho sentido normativo invita a considerar hasta dónde se ha avanzado en materia de derecho internacional público. Un breve comentario acerca de las normas internacionales orientadas a una regulación de los flujos migratorios permitirá considerar las dificultades que supone la materialización del principio de *hospitalidad* en el contexto actual. A esta cuestión dedicamos el tercer y último apartado de este trabajo, con el propósito de considerar la actualidad y vigencia de los aportes kantianos en torno al *derecho cosmopolita*.

IV. La *hospitalidad universal* en el contexto contemporáneo

En un informe de 2002 titulado *Diálogo internacional sobre migración. Un análisis sobre normas jurídicas internacionales y migración*, Aleinkoff destaca que, si bien existen actualmente numerosos acuerdos bilaterales, regionales, y multilaterales, orientados a regular los flujos migratorios, no existe hasta el momento “una estructura global que permita encauzar los movimientos ordenados de manera cooperativa y que combine la eficacia, la equidad y el respeto de los intereses de los países de origen, de tránsito y de destino” (Aleinkoff, 2002: 7). Con todo, se han dado importantes avances que en cierto modo parecen materializar el principio de *hospitalidad universal* formulado en su escrito de Kant sobre la paz perpetua. En este sentido cabría mencionar, en primer lugar, el principio de *no devolución de personas*. Convenciones ampliamente ratificadas prohíben la devolución de personas a sus países de origen en aquellos

Beade, I. (2024). En torno al derecho cosmopolita en la filosofía jurídica kantiana. Un análisis de la noción de *hospitalidad universal* a la luz del contexto actual. *Siglo Dieciocho*, 5, 227–250.

casos en los que su expulsión o repatriación implicase un riesgo para su vida o para su libertad.

En el marco de la *Convención de 1951 sobre el Estatuto de los Refugiados*, la *Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes*, y el cuarto *Convenio de Ginebra relativo a la protección debida a las personas civiles en tiempo de guerra*, se han diseñado instrumentos jurídicos orientados a garantizar los derechos humanos en el caso de los refugiados, entendidos éstos como aquellas personas que “debido a fundados temores de ser perseguidas por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas, [...] no puedan o, a causa de dichos temores, no quieran acogerse a la protección de tal país” (Aleinikoff, 2002: 30). Ahora bien, como contraparte, y en su esfuerzo por impedir la inmigración ilegal, los Estados suelen adoptar medidas –tales como la exigencia de visado, sanciones a los transportistas y políticas de privación de libertad– que obstaculizan el acceso de las personas a la condición de refugiado¹¹. Más allá de que los Estados se reservan el derecho de acatar o no los acuerdos internacionales, incluso en caso de ratificarlos conservan el derecho de interpretar las normas establecidas en el marco de tales acuerdos, y de articularlas (según la interpretación adoptada) con las normas que rigen a nivel nacional. Por tal motivo, los instrumentos jurídicos internacionales no resultan

¹¹ Cuando una persona emigra de su país por un temor fundado de persecución por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social o por sus opiniones políticas, o porque su vida, seguridad o su libertad se ven en riesgo, por situaciones de violencia generalizada, conflicto armado, graves violaciones a los derechos humanos o situaciones que perturben gravemente el orden público, y no puede o no quiere acogerse a la protección de su país de origen, tiene el derecho de solicitar la protección de otro Estado, bajo la categoría de *refugiado*. El *refugiado*, al igual que cualquier inmigrante, posee derecho a no ser discriminado por su condición de extranjero, y posee además otros derechos específicos, que contemplan su situación de vulnerabilidad (asistencia social, asistencia sanitaria, educación, etc.). Más allá de la protección general reconocida bajo el principio de no devolución de personas, la *Convención* de 1951 establece normas antidiscriminatorias para aquellos refugiados que viven legalmente en el país de asentamiento, normas que regulan aspectos referidos a lo laboral, lo religioso, y otras cuestiones contempladas en el marco de programas de bienestar social. Tales normas buscan garantizar a los refugiados el derecho de acceso a los tribunales y su libertad de circulación y se les protege, con ciertas reservas, de las sanciones por ingreso ilegal (Aleinikoff, 2002: 33). Sin embargo, los Estados adoptan diversas interpretaciones del término *refugiado*, lo que ha conducido a una aplicación desigual de los preceptos de la *Convención de 1951*, y de otros acuerdos similares. Por otra parte, tales normas y acuerdos no se aplican a *todas* las personas que se haya visto forzadas a cruzar las fronteras internacionales, como, por ejemplo, víctimas de guerra, o personas en situación de pobreza extrema, víctimas de desastres naturales, o de regímenes totalitarios que ejercen violencia física o simbólica contra sus ciudadanos. En síntesis, si bien el derecho de asilo se halla reconocido de manera casi unánime, y del mismo modo se ha recocado la situación del *refugiado* (cuanto menos en las naciones democráticas), los Estados no tienen, en sentido estricto, la obligación de conceder el permiso de asilo.

suficientes para garantizar ciertos derechos básicos –y tal parece ser el caso en lo referido a una regulación consistente de la migración internacional–. El problema fundamental subyacente –identificado ya por los pensadores del siglo XVIII que han abordado temas vinculados al derecho de gentes– está ligado a la potestad de los Estados de establecer su política migratoria¹².

Quizás este problema podría ser inscripto en el marco de un problema más amplio e infinitamente más complejo, a saber: el problema de la articulación entre el Derecho político y el Derecho internacional. ¿Cuál de estas instancias jurídicas debería primar en caso de conflicto o incompatibilidad? ¿Puede considerarse a la soberanía estatal como el principio básico del orden político–jurídico, incluso en el ámbito internacional? ¿O acaso en ciertas situaciones el derecho de las personas (protegido por el derecho internacional público) debe ser priorizado en detrimento del derecho de los Estados de autodeterminarse?

Como señalan algunos juristas, los Estados que ratifican acuerdos para la defensa de los derechos humanos deberían reconocer que la condición de *extranjero* de una persona no la priva de la protección jurídica reasegurada a partir de tales acuerdos. Tanto los ciudadanos como los no ciudadanos poseen derechos que son inalienables e incondicionados y no deberían estar sujetos, por tanto, a suspensión, excepción o limitación alguna. Los extranjeros, en términos de igualdad con los ciudadanos, tienen derechos que no pueden serles negados, con el pretexto de su condición de extranjeros, a saber: derecho a la vida, derecho a no tratos crueles o degradantes, derecho de presunción de inocencia, derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, entre otros. Como señala Carrillo Salcedo, es importante tener presente que los *derechos humanos* no permiten discriminar entre *ciudadanos* y *extranjeros*. En este punto, el derecho humano debería ser priorizado respecto del principio de soberanía estatal (dicho de otro modo: el derecho internacional debería primar, en ciertas situaciones, sobre el derecho político). A partir de ello, el autor concluye que

Cuando los Estados no cumplen su deber de asegurar la protección de los seres humanos, es la comunidad internacional institucionalizada la que debe asumir esta responsabilidad, pues el Estado que haga un uso de su poder que la conciencia universal y elementales consideraciones de

¹² La facultad de un Estado de proteger su seguridad es un atributo esencial de su soberanía, y suele ser invocada a fin de justificar el incumplimiento de normas internacionales que pretenden resguardar los derechos humanos. Los Estados poseen la autoridad de limitar y controlar la migración aludiendo a exigencia de preservar la seguridad, y así la expulsión de personas consideradas como una amenaza para la seguridad nacional está firmemente arraigada en la práctica (Aleinikoff, 2002: 18s.).

Beade, I. (2024). En torno al derecho cosmopolita en la filosofía jurídica kantiana. Un análisis de la noción de *hospitalidad universal* a la luz del contexto actual. *Siglo Dieciocho*, 5, 227–250.

humanidad rechazan, no tiene derecho a esperar el respeto absoluto de su soberanía (Carrillo Salcedo, 2004: 36).

El jurista destaca las transformaciones que se han producido en el ámbito internacional a partir de fenómenos culturales y económicos como la globalización, y el multiculturalismo, fenómenos que obligan a revisar el modo en que pretendemos reconocer y garantizar los derechos humanos:

En el actual sistema internacional, cada vez más inestable e imprevisible y en el que la universalización y la globalización aparecen como factores determinantes, se han roto las barreras tradicionales que separaban a las distintas comunidades humanas, y se han liberado fuerzas y dinámicas hasta ahora ahogadas. Los grandes centros de poder político, económico y cultural, estatales o no estatales, pueden actuar e imponer sus objetivos sin necesidad de acudir a los procedimientos de intervención característicos de otras épocas históricas; por otra parte, fuerzas y movimientos generadores de inseguridad e inestabilidad, difícilmente controlables por los Estados, incluso los más poderosos, actúan con creciente relevancia en la vida internacional (Carrillo Salcedo, 2004: 36–37).

La globalización, como fenómeno económico, cultural y político, supone una disolución o deterioro de los marcos e instrumentos jurídicos tradicionales. Por tal motivo, las leyes nacionales resultan hoy insuficientes al momento de regular ciertas problemáticas de alcance *global*. Aunque los Estados soberanos continúen siendo los principales actores en el nivel de las relaciones internacionales, existen actores que operan en un ámbito transnacional, actores cuyas acciones no están controladas por los Estados, pues responden a entidades privadas que operan en función de sus propios intereses y que, en ciertos casos, desplazan a los Estados, disminuyendo su capacidad de intervención. La soberanía de los Estados –sobrepasados por la realidad globalizada y transnacional– resulta limitada en un contexto en el que aquellos se ven privados de su independencia (Carrillo Salcedo, 2004: 36s.). Todo ello hace que, a pesar de la esperanza suscitada hace cincuenta años, los complejos problemas a los que la *Declaración Universal de Derechos Humanos* quiso hacer frente resulten hoy desafíos pendientes. Millones de personas son aún víctimas de actitudes xenófobas, están sujetas a la discriminación por causas de religión o de género, o son sometidas a la exclusión, a la tortura y a un trato inhumano y degradante. Millones carecen de comida, vivienda, acceso al cuidado médico esencial, acceso al trabajo y a la educación, por cuanto viven en una situación de pobreza extrema. Estamos, pues, muy lejos del *ideal*

cosmopolita: “La mundialización de la economía encierra el peligro de traer consigo muy graves consecuencias, por ser un fenómeno que no se asienta sobre bases suficientemente sólidas ni tiene valores lo bastante fuertes para perdurar” (Carrillo Salcedo, 2004: 38). En cuanto a los Estados no comprometidos con la defensa de los derechos humanos, afirma el autor: “aquellos que violan sistemática, masiva y gravemente los derechos humanos fundamentales de las personas que se encuentren bajo su jurisdicción, son Estados enemigos de la paz y Estados no civilizados, que no pueden ya encontrar refugio en los viejos principios de la soberanía y no intervención en los asuntos internos” (Carrillo Salcedo, 2004: 39).

Por su parte, y en consonancia con estas afirmaciones, Díez de Velasco señala que la sociedad internacional contemporánea es compleja, heterogénea, y fragmentada; existen, sin embargo, cada vez más intereses colectivos y problemas comunes, cuyo abordaje exige superar los enfoques nacionalistas, y adoptar, en la medida de lo posible, un enfoque *global*, *i.e.* una perspectiva *cosmopolita*. De hecho, la sociedad internacional suele ser considerada, actualmente, como una *sociedad de riesgos globales* (Díez de Velasco, 2013: 71ss). La construcción de esta *perspectiva cosmopolita*, capaz de impulsar vínculos de pertenencia más amplios, extendidos, parece indispensable el contexto actual, y esta construcción supone, en cierto modo, trascender los órdenes de pertenencia tradicionales para desarrollar actitudes solidarias y empáticas respecto de la comunidad que integramos en tanto seres humanos. A propósito de este punto, resultan pertinentes las reflexiones de Nussbaum, quien caracteriza al *ciudadano cosmopolita* como aquel que logra subordinar las identidades individuales y particulares a los intereses humanitarios¹³. Desarrollar una *conciencia cosmopolita* requiere superar la conciencia patriótica y generar nuevas formas de identidad, que desborden las formas arraigadas, ligadas a las fronteras nacionales (Nussbaum, 1999: 14).

Quizás una estrategia eficaz para impulsar la conformación y desarrollo de una *conciencia cosmopolita* consista en la construcción de espacios de diálogo en los que individuos de diversas procedencias puedan discutir acerca de problemáticas que, por su complejidad y dimensión, desbordan los límites de lo nacional. En tal sentido Bohamn propone pensar el

¹³ Como señala Trueba a propósito de la propuesta cosmopolita de Nussbaum, en dicha propuesta se señala la necesidad de exhortar a vínculos de identidad y lealtad, no respecto un Estado nacional, sino respecto de la comunidad humana, entendida ante todo como comunidad moral. Los enemigos del cosmopolitismo no serían, sin embargo, el nacionalismo o las particularidades culturales, sino la xenofobia, la violencia, la intolerancia, el militarismo, el colonialismo, el imperialismo, y la injusticia que de estas posiciones se deriva. El futuro del ideal cosmopolita reivindicado por Nussbaum queda ligado, en síntesis, al desarrollo y consolidación de valores cívicos universales (Trueba, 2009: 181ss).

Beade, I. (2024). En torno al derecho cosmopolita en la filosofía jurídica kantiana. Un análisis de la noción de *hospitalidad universal* a la luz del contexto actual. *Siglo Dieciocho*, 5, 227–250.

cosmopolitismo en *clave discursiva* (Bohman, 1997: 186ss). La posibilidad de generar consensos plurales sobre algunos principios básicos que hacen a la convivencia pacífica y a la construcción de *lo común* es un desafío que enfrentan las propuestas cosmopolitas en la actualidad. Una *conciencia cosmopolita* deberá esforzarse por articular la diferencia intercultural sin renunciar a ciertos acuerdos elementales, sobre la base de los cuales puedan ser reforzados los vínculos entre las personas y entre los Estados. La idea de una *república global epistémica* de la que todos participaríamos en tanto interlocutores de un diálogo racional permite reformular el proyecto cosmopolita moderno, reeditándolo como un proyecto comprometido con el ideal de un diálogo público, libre, y equitativo. El *ideal cosmopolita* puede ser recuperado, en síntesis, como un ideal ligado a la convivencia pacífica, basada en los valores del respeto y la tolerancia, en el marco de la discusión y el debate público.

V. Algunas consideraciones finales

A modo de conclusión, cabría preguntarse cuáles son las posibilidades de establecer una *sociedad cosmopolita* en cuanto comunidad jurídica internacional. ¿Podrían instituirse normas internacionales que limitasen el derecho de los Estados, con el propósito de garantizar el derecho a la *hospitalidad universal*, tal como Kant la concibe en su escrito sobre la paz perpetua? Y en tal caso, ¿en qué instituciones jurídicas internacionales debería recaer la tarea de garantizar el cumplimiento de esas normas internacionales, y de penalizar a los Estados que eventualmente las incumpliesen? Como señalamos anteriormente, uno de los problemas de base que enfrenta la consolidación del derecho internacional público concierne al modo en que las normas e instituciones jurídicas internacionales se articulan con los principios básicos del Derecho constitucional. La prohibición de la intervención en asuntos internos es un principio básico sobre el que se estructura el derecho político, y dado que el Estado nacional continúa siendo la estructura elemental desde la que se despliega la trama de las relaciones internacionales y su ordenamiento jurídico, la exigencia de una articulación coherente entre el derecho constitucional y el derecho internacional plantea problemas de muy difícil solución.

El lector podrá preguntarse, entonces, si en semejante contexto es posible aún compartir el optimismo de Kant respecto del progreso del género humano hacia el



republicanismo de los Estados y el *derecho cosmopolita*. A ello cabría responder que ese optimismo –como toda esperanza en el progreso del género humano– descansa, en la filosofía de Kant, en una exigencia moral: *debemos* confiar en el progreso, ya que solo bajo tal condición hallaremos los incentivos necesarios para impulsar su realización. En un contexto que parece conducir de manera inevitable al escepticismo y la desesperanza, la idea de una *sociedad cosmopolita* conserva su fuerza vinculante, y nos exhorta a redoblar los esfuerzos en pos de su realización, en la medida en que ésta sea asumida, por nosotros, como un *deber*. Actualmente enfrentamos aún el desafío de cómo garantizar los derechos humanos en un orden político que concede al Estado nacional la autoridad última para regular aspectos jurídicos. Kant advirtió la dimensión problemática de este desafío: por un lado, los principios republicanos exhortan a trascender de las fronteras del Estado nacional y abordar el problema del bien común en una escala mucho más amplia –i.e. a una escala global–; por otro lado, queda reservado a los Estados soberanos la interpretación y aplicación discrecional de ciertos principios del Derecho internacional público. La reflexión filosófica contemporánea acerca de esta tensión prolonga, en cierto modo, los esfuerzos del filósofo alemán para dar solución al problema de la guerra e impulsar mecanismos que permitan una regulación jurídica de los conflictos internacionales.

VI. Referencias bibliográficas

- Aleinikoff, A. (2002). *Diálogo internacional sobre migración. Un análisis sobre normas jurídicas internacionales y migración*. Ginebra: Organización Internacional para las Migraciones.
- Aramayo, R. R. (2018). El compromiso político de Kant con la causa republicana conforme a los principios de libertad, igualdad e independencia como derechos de la humanidad. En Kant, I., *Hacia la paz perpetua, Un diseño filosófico [Zum ewigen Frieden, 1795]*, 9–42. Traducción de R. R. Aramayo. Madrid: Ediciones Alamanda.
- Arango, R. (2017). Kant y el colonialismo. Hacia un cosmopolitismo republicano. *Com-textos kantianos. International Journal of Philosophy*, 5, 316–343.
- Beade, I. (2014). Acerca del carácter regulativo de las ideas de la razón en el marco de la doctrina jurídico-política kantiana. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 70 (2), 473–492.

- Beade, I. (2024). En torno al derecho cosmopolita en la filosofía jurídica kantiana. Un análisis de la noción de *hospitalidad universal* a la luz del contexto actual. *Siglo Dieciocho*, 5, 227–250.
- Beade, I. (2016a). Acerca del concepto de dignidad humana en la filosofía kantiana: del hombre como fin en sí mismo al hombre como ciudadano del mundo. *Revista de Estudios Kantianos*, 1, 27–42.
- Beade, I. (2016b). Some Remarks on Kant's Concept of an a priori History. *Studia Kantiana*, 22, 71–84.
- Beade, I. (2018a). Acerca de la relación entre derecho político, derecho de gentes y derecho cosmopolita en la filosofía kantiana del derecho. *Las Torres de Lucca*, 13, 81–108.
- Beade, I. (2018b). Reflexiones en torno al concepto kantiano de una historia a priori. En G. Leyva, A. Peláez & P. Stepanenko (comps.), *Los rostros de la razón. Immanuel Kant desde Hispanoamérica* (111–122). México: Siglo XXI / Anthropos.
- Beade, I. (2019). Justicia, derecho y coacción en la Teoría jurídica kantiana. *Anuario de filosofía jurídica y social*, 39, 23–40.
- Beade, I. (2020). Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita en la filosofía práctica kantiana. En D. M. López (comp.), *El Idealismo alemán como filosofía de la libertad* (133–150). Entre Ríos: Editorial de la Universidad Autónoma de Entre Ríos.
- Beade, I. (2021a). La publicidad como criterio de justicia. Un análisis del principio trascendental del derecho público en *Hacia la paz perpetua* de Immanuel Kant. *Revista de Estudios Kantianos*, 6 (2), 184–211.
- Beade, I. (2021b). Rousseau y Kant frente al problema del carácter vinculante de las normas Derecho de gentes. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 23 (48), 101–122.
- Beade, I. (2023). Kant y la Ilustración. Conceptos, problemas, debates. En G. Leyva (comp.), *Guía Comares de Immanuel Kant* (325–344). Granada: Editorial Comares.
- Bohman, J. (1997). The Public Spheres of the World Citizen. En J. Bohman & M. Lutz–Bachmann (comps), *Perpetual Peace. Essays On Kant's Cosmopolitan Ideal* (179–200). Massachusetts: MIT Press.
- Caimi, M. (1997). On the interpretation of the third definitive Article of Kant's essay *Zum ewigen Frieden*. En V. Gerhard (comp.), *Kant und die Stiftung des Friedens* (201–209). Porto Alegre: Editora de Universidade federal do Rio Grande do Sul.
- Caranti, L. (2017). *Kant's Political Legacy. Human Rights, Peace, Progress*. Wales, United Kingdom: University of Wales Press.
- Carrillo Salcedo, J. A (2004). *El sistema internacional de los derechos humanos y la globalización*. Madrid: Tecnos.

- Cavallar, G. (2001). Los juicios kantianos acerca de la guerra. *Signos filosóficos*, 6, 261–273.
- Diez de Velasco Vallejo, M. (2013). *Instituciones de derecho internacional público*. Madrid: Tecnos.
- Espinosa Antón, F. (2014). Los proyectos de paz y el cosmopolitismo en la Ilustración. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 16 (32), 5–23.
- Granja Castro, D. M. (2009). El principio de Publicidad en la Teoría kantiana de la Acción. En D. M. Granja Castro y G. Leyva Martínez (comps.), *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización* (61–106). Barcelona: Anthropos.
- Höffe, O. (2009a). Cosmopolitismo universal. Sobre la unidad de la filosofía de Kant. En D. M. Granja Castro y G. Leyva Martínez (comps.), *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización* (39–60). Barcelona: Anthropos.
- Höffe, O. (2009b). La paz en la teoría de la justicia de Kant. *Co-herencia*, 6 (11), 13–28. Traducción de: G. Hoyos Vásquez.
- Kant, I. (1902ss.). *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Herasugegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- Kant, I. (1993). *Teoría y práctica [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis, 1793]*. Traducción de M. Palacios, F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (1994). *Metafísica de las costumbres [Die Metaphysik der Sitten, 1797]*. Traducción de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2018). *Hacia la paz perpetua, Un diseño filosófico [Zum ewigen Frieden, 1795]*. Traducción de R. R. Aramayo. Madrid: Ediciones Alamanda.
- Kleingeld, P. & Brown E. (2019). Cosmopolitanism. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/cosmopolitanism/>.
- Leyva, G. (2009). Filosofía en sentido cosmopolita. Reflexiones sobre el cosmopolitismo en la filosofía con énfasis en la propuesta kantiana. En D. M. Granja Castro y G. Leyva Martínez (comps.), *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización* (279–344). Barcelona: Anthropos.
- Molina Cantó, E. (2015). Providencia y cosmopolitismo. Elementos estoicos en la filosofía política de Kant. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 53, 475–490.
- Nussbaum, M. (1999). Patriotismo y cosmopolitismo. En J. Cohen (comp.), *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y 'ciudadanía mundial'* (13–32). Barcelona: Paidós.

- Beade, I. (2024). En torno al derecho cosmopolita en la filosofía jurídica kantiana. Un análisis de la noción de *hospitalidad universal* a la luz del contexto actual. *Siglo Dieciocho*, 5, 227–250.
- Nussbaum, M. (1997). Kant and Cosmopolitanism. En J. Bohman, M. Lutz–Bachmann (eds.), *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal* (25–57). Cambridge: The MIT Press.
- Santiago Oropeza, T. (2004). Kant y su proyecto de paz perpetua. *Revista Digital Universitaria*, 5 (11), 2–11.
- Trueba, C. (2009). Una aproximación al cosmopolitismo de M. C. Nussbaum. En D. M. Granja Castro y G. Leyva Martínez (comps.), *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización* (181–204). Barcelona: Anthropos.
- Williams, H. (2011). Metaphysical and not just Political. En S. Baiaus, S. Pihlström & H. Williams (comps.), *Politics and Metaphysics in Kant* (215–234). Cardiff: University of Wales Press.

CV de la autora

Ileana Beade es Doctora en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario, Doctora en Humanidades y Artes con mención en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario, Magíster en Ciencias Sociales con mención en Teoría política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Investigadora Independiente del CONICET, presidenta de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española y miembro del Grupo de Estudios Kantianos de la Universidad de Buenos Aires.



LA RECEPCIÓN DE KANT EN MÉXICO^{1*}

RECEPTION OF KANT IN MEXICO.

Gustavo Leyva

Universidad Autónoma Metropolitana

ORCID 0000-0003-0693-478X

g.leyvm@gmail.com

Resumen

En este artículo me propongo presentar la recepción y desarrollo de la filosofía de Kant en México. Para ello me ocupo en un primer momento de la manera en que el pensamiento de Kant fue recibido inicialmente en México a través del Neokantismo fundamentalmente en dos vertientes: por un lado, la que remite a la obra y a la actividad magisterial y editorial de José Ortega y Gasset y, por otro lado, la que reenvía a la actividad docente de Antonio Caso y de sus discípulos. En un segundo momento me dirijo a la recepción que ha tenido lugar especialmente a partir de la década de los años setenta del siglo pasado caracterizada por una profesionalización y rigor académicos que ha cristalizado en diversos proyectos como los de la fundación de la *Biblioteca Immanuel Kant* lo mismo que en obras y reflexiones de diversos filósofo(a)s mexicano(a)s. Procedo abordando los desarrollos recientes en el ámbito de la filosofía teórica, me dirijo posteriormente a los que han tenido lugar en el campo de la filosofía práctica, para, finalmente, mencionar los que han tenido lugar en la recepción de la tercera *Crítica* kantiana.

Palabras clave: Recepción de Kant en México, Fenomenología y Neokantismo en México, José Ortega y Gasset, Antonio Caso, Adalberto García Mendoza, Francisco Larroyo, Fernando Salmerón, Dulce María Granja Castro.

Abstract

In this article I propose to present the reception and development of Kant's philosophy in Mexico. To this end, I first deal with the way in which Kant's thought was initially received in Mexico through Neo-Kantianism, fundamentally in two aspects: on the one hand, the one that refers to the work and the teaching and editorial activity of José Ortega y Gasset and, on the other hand, the one that refers to the teaching activity of Antonio Caso and his disciples. In a second moment I turn to the reception that has taken place especially since the seventies of the last century, characterized by an academic professionalization and rigor that has crystallized in various projects such as the foundation of the *Biblioteca Immanuel Kant*, as well as in works and reflections of various Mexican philosophers. I proceed by addressing recent developments in the field of theoretical philosophy, and then turn to those that have taken place in the field of practical philosophy, to finally mention those that have taken place in the reception of the third Kantian *Critique*.

Keywords: Reception of Kant in Mexico, Phenomenology and Neo-Kantianism in Mexico, José Ortega y Gasset, Antonio Caso, Adalberto García Mendoza, Francisco Larroyo, Fernando Salmerón, Dulce María Granja Castro.

^{1*} Recibido el 18/03/2024. Aprobado el 17/05/2024. Publicado el 30/07/2024.

La recepción de Kant en México se ha desarrollado desde mi punto de vista principalmente por dos vías, ambas influidas por el Neokantismo, que posteriormente se entrecruzarían. La primera de ellas fue a través del pensamiento y la actividad magisterial y editorial (ante todo por medio de la *Revista de Occidente*, especialmente en su primera época de 1923 a 1936) de José Ortega y Gasset y del modo en que él dio a conocer en el mundo hispanoamericano a los filósofos neokantianos de la Escuela de Marburgo, especialmente a Hermann Cohen y a Paul Natorp, con quienes se había familiarizado durante su estancia en Alemania en el período de 1905 a 1907. La influencia de Ortega y Gasset fue decisiva no solamente en España sino, en general, en toda la vida cultural hispanoamericana en la primera mitad del siglo XX². Ortega y Gasset había llegado a la cátedra de metafísica en la Universidad Central de Madrid tras la muerte de Nicolás Salmerón y desde ahí comenzó a dar a conocer en el ámbito español y, en general, en el mundo hispanoamericano, la filosofía alemana en aquel momento en boga, especialmente el Neokantismo. Esta orientación hacia la cultura y filosofía alemanas en oposición a la cultura francesa hasta entonces dominante en buena parte de América Latina fue uno de los resultados más destacados de la poderosa influencia de Ortega en el pensamiento hispanoamericano³. Por lo menos en dos ensayos de Ortega y Gasset aparece en forma expresa el nombre de Kant: el primero de ellos fue publicado en 1924, justamente con motivo del bicentenario del nacimiento de Kant, y lleva por título *Kant, reflexiones de centenario 1724-1924*; el segundo de ellos fue publicado en 1929 y lleva por título, *filosofía pura, anejo a mi folleto "Kant"*⁴. En el primero de estos dos ensayos Ortega señala lo siguiente:

Durante diez años he vivido en el pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado de su influjo atmosférico. De la magnífica prisión kantiana solo es posible evadirse ingiriéndola. Es posible ser

² Cfr., a este respecto, por ejemplo, el ensayo de Octavio Paz: *El cómo y el para qué: José Ortega y Gasset*, en: Paz, (1980: 293-302). Puede verse a este respecto también: Zea (1956, 1983 y 1985); Gaos (1957); Medin (1994) y Medin (1998) al igual que Zamora Bonilla (2002). Retomo aquí algunos planteamientos realizados en Leyva, 2018.

³ Ver a este respecto: Orringer (1979: 29-47).

⁴ Ambos aparecen en el Tomo 4 de sus *Obras Completas (1929-1933)*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu (Ortega y Gasset, 1924: 25).

A pesar de la profunda influencia que recibió del Neokantismo alemán de la *Escuela de Marburgo*, Ortega no vaciló en dirigir una crítica a uno de sus exponentes más destacados como Hermann Cohen. Es así, por ejemplo, que subraya en una carta dirigida el 21 de noviembre de 1912 a Miguel de Unamuno lo siguiente:

Estoy leyendo a la par la *Logik der reinen Erkenntnis* de Cohen y la *Logica* de Croce. Cohen, se lo repito a usted, no me entra: es un saduceo que me deja helado. Comprendo bien su posición, pero ese racionalismo e idealismo a mí, espiritualista del modo más crudo, más católico en cuanto al deseo, todo eso me repugna. No me basta que sea verdad, si lo es. Y luego no puedo, no, no puedo con lo *puro*: concepto puro, voluntad pura, razón pura... tanta pureza me quita el aliento, es como meterme debajo de una campana neumática y hacerme el vacío [...] no me resigno a la razón. (Carta de Unamuno a Ortega del 21-XI-1912 desde Salamanca, en *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, edición de Laureano Robles, introducción de Soledad Ortega. Ediciones El Arquero, Madrid, 1987, pp. 106-112, aquí: 110-111.)

Es aquí que se insinúa el decurso del pensamiento de Ortega y Gasset que se desplazaría desde el Neokantismo en dirección a la Fenomenología y, finalmente, al circunstancialismo y a la filosofía de la vida⁵. Sin embargo, su actividad académica, intelectual y editorial fue decisiva en la formación del pensamiento filosófico hispanoamericano y de la manera en que se recibieron la filosofía alemana en general y la kantiana en particular en lengua española⁶. Así, en virtud de su labor editorial comenzaron a conocerse y leerse en el ámbito hispanoamericano las obras de Paul Natorp, Franz Brentano, Edmund Husserl, Max Scheler, etc. La influencia de Ortega, particularmente en México, fue multiplicada por la llegada de exiliados españoles que se habían formado directamente bajo su magisterio. Varios de ellos provenientes de la llamada *Escuela de Madrid*, como José Gaos, llegaron a México y se establecieron especialmente en el Ciudad de México encontrando un cobijo institucional en la Universidad Nacional Autónoma de México. Tras la llegada de los exiliados españoles la filosofía en México en general y la recepción del

⁵ Es por ello que debe señalarse que quizá no haya sido Ortega, sino otro filósofo español, Manuel García Morente, quien marcaría el inicio de una actividad de lectura e interpretación más sistemáticas de la obra de Kant. García Morente, sin embargo, no se había formado en España, sino en Francia, país en el que realizó sus estudios de bachillerato y licenciatura. En Francia tuvo como profesor, entre otros, a Henri Bergson. Posteriormente completó su formación filosófica con los neokantianos de Marburgo. Su tesis doctoral versó sobre *La estética de Kant* (1912) y, cinco años más tarde, publicó la que puede ser considerada la primera exposición de la filosofía kantiana en español: *La filosofía de Kant, Una introducción a la filosofía* (1917). A él se deben también las traducciones de las tres *Críticas* kantianas publicadas por la editorial Victoriano Suárez: la *Crítica del Juicio* (1914), la *Crítica de la razón práctica* (1918), la *Crítica de la razón pura* (1928) y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1921), que permitieron a los lectores en lengua española acceder a traducciones de muy buen nivel de las obras centrales de la filosofía crítica y estudiar ésta en forma más rigurosa.

⁶ Ver a este respecto: Medin (1994 y 1998).

Neokantismo, la Fenomenología y la filosofía alemana en general, se potenció a un grado tal que marcó decisivamente el curso de la filosofía en México en el segundo tercio del siglo XX⁷.

La segunda de las vías por las que se desarrolló la recepción de la filosofía de Kant en México remite a la figura del filósofo mexicano Antonio Caso (1883-1946) quien había iniciado ya desde 1907 una destacada actividad en el campo de la docencia. Se han distinguido por lo menos tres generaciones de filósofos formadas bajo su magisterio. En la primera de ellas se encuentran Vicente Lombardo Toledano (1894-1968), Manuel Gómez Morín (1897-1972), Samuel Ramos (1897-1959) y Adalberto García de Mendoza (1900-1963), entre otros. Estos discípulos de Caso comenzaron a tener un papel importante en la vida intelectual y política de México a partir de los años veinte. En la década posterior se localiza la segunda generación que incluye a Eduardo García Máynez (1908-1993), Francisco Luna Arroyo (Francisco Larroyo) (1908-1981) y Guillermo Héctor Rodríguez (1910-1988). Finalmente, en la tercera y última generación, deben ser mencionados Antonio Gómez Robledo (1908-1994), Leopoldo Zea (1902-2004), Juan Hernández Luna (1913-1995) y Rosa Krauze (1923-2003)⁸. Ciertamente Caso no se ocupó nunca en sus cursos específicamente del Neokantismo⁹. En efecto, aunque Caso tenía conocimiento de la filosofía de Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert al igual que de la Fenomenología de Husserl y de los inicios del pensamiento de Heidegger, no se ocupó directamente de la filosofía neokantiana. Aún más, en el momento de su muerte, en 1946, Caso se encontraba estudiando más bien la obra de Wilhelm Dilthey que había sido traducida al español al inicio de los años cuarenta en México por el exiliado español Eugenio Ímaz para el Fondo de Cultura Económica. Sin embargo, gracias a su magisterio, los nombres de algunos representantes del Neokantismo alemán se convirtieron en familiares para sus discípulos.

Puede decirse, en cambio, que el primer filósofo vinculado al Neokantismo en México fue el ya mencionado Adalberto García de Mendoza. No se cuenta, por desgracia, con muchos materiales que permitan reconstruir la obra y, sobre todo, la influencia de García de Mendoza sobre la filosofía mexicana en general y sobre la recepción del Neokantismo en particular. La única fuente de que disponemos para reconstruir su pensamiento e influencia, son los trabajos de Juan Hernández Luna quien refiere que García de Mendoza no había recibido un influjo tan decisivo de Antonio Caso, sino que su formación se dio más bien a través de los maestros de diversas universidades en las que estudió en Alemania, Francia e Italia. En efecto, siendo muy

⁷ Para el Neokantismo en México son imprescindibles: Granja Castro (1999, 2001 y 2018). De ellos retomo buena parte de la información que aquí se ofrece.

⁸ Ver a este respecto, Krauze (1994: 66-73) y Krauze de Kolteniuk (1977).

⁹ Ver a este respecto, Granja (2001: 76, nota 35).

joven, con tan sólo dieciocho años, García de Mendoza obtuvo una beca del gobierno mexicano que le permitió realizar una estancia académica de siete años en diversas universidades de Alemania como las de Berlín, Heidelberg, Leipzig, Tübingen y Stuttgart. De ese modo pudo tener un acceso a cursos con Heinrich Rickert y Wilhelm Windelband al igual que con Paul Natorp y Ernst Cassirer, incluso con el propio Martin Heidegger¹⁰. Hernández Luna refiere que, cuando volvió a México, García de Mendoza comenzó a integrar una biblioteca que alcanzaba cerca de cuarenta mil volúmenes en la que se encontraban representados los filósofos alemanes más importantes de la época¹¹. En 1929, García de Mendoza fue nombrado profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México donde impartió las cátedras de Epistemología, Metafísica y Fenomenología. Un año antes había concluido su tesis de maestría bajo el título *El ontologismo en la epistemología*. En ese mismo año reelabora su tesis de maestría y la pública con el título *La dirección racionalista ontológica en la epistemología* en donde ofrece una exposición del Neokantismo, la Fenomenología de Husserl, la axiología de Max Scheler y el existencialismo de Martin Heidegger. Sin embargo, si se examinan en forma más detenida sus obras, se advierte que García de Mendoza se encontraba en realidad más próximo a la Fenomenología que al Neokantismo. De hecho, él se declaró en forma expresa como fenomenólogo señalando explícitamente que la Fenomenología de Husserl era para él la más profunda y convincente entre todas las vertientes de la filosofía de su época¹². Sin embargo, a pesar de no comprenderse a sí mismo como un neokantiano en sentido estricto, García de Mendoza dio a conocer a través de su actividad académica al Neokantismo en México e, indirectamente, a la filosofía de Kant, y fue con él que se empezaron a familiarizar con esta corriente quienes podrían considerarse los exponentes más destacados del Neokantismo en México, a saber: Guillermo Héctor Rodríguez y Francisco Larroyo.

Francisco Luna Arroyo (Francisco Larroyo) hizo sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras en los años de 1930-1931, donde conoció a Antonio Caso y a Adalberto García de Mendoza con quienes comenzó a familiarizarse con la filosofía alemana en general. En el año de 1931, gracias a la mediación de Antonio Caso, obtuvo una beca del gobierno mexicano para proseguir sus estudios en Alemania. Ahí Larroyo se vinculó con el Neokantismo en la vertiente representada por la *Escuela de Baden*, permaneciendo en Alemania hasta 1933 donde, conforme a las informaciones de algunos de sus estudiantes, asistió a cursos de Rickert y Husserl, entre otros¹³. A su vuelta a México en 1934, Larroyo obtuvo su maestría en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y comenzó a desempeñarse como profesor tanto en la Escuela

¹⁰ Una revaloración reciente de la figura de García de Mendoza la ofrece: Escalante (2016).

¹¹ Cfr. Hernández Luna (1947: 106-107 y 1948: 304).

¹² Cfr. García de Mendoza (1932).

¹³ Sigo en este punto las informaciones de Edmundo Escobar en Escobar (1970). Sobre la fidelidad de estas informaciones en torno a Larroyo a través de Escobar, véase: Granja (2001: 90, nota 3).

Nacional de Maestros como en la Escuela Nacional Preparatoria. Fue en 1936 que Larroyo obtuvo su doctorado en filosofía y, a partir de ese mismo año, comenzó a trabajar como profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue ahí que fundó en el año de 1937 el *Círculo de amigos de la filosofía crítica*, asociación que comenzó a publicar un órgano llamado *Gaceta filosófica de los Neokantianos de México* a partir de 1941. Como parte de su carrera académico-administrativa, debe señalarse que Francisco Larroyo fue el primer coordinador de Humanidades de la misma Universidad y contribuyó a la fundación de la carrera de Pedagogía en el interior de la Facultad de Filosofía y Letras en el año de 1955. Paralelamente a su trabajo docente, Larroyo desarrolló una actividad periodística entre los años 1957 a 1962 en el periódico *El Universal* y, desde 1962 hasta 1967, en *Excélsior*. A lo largo de su vida Francisco Larroyo publicó varios libros, concentrándose ante todo en textos escolares pensados para la preparatoria y para los estudiantes de la Escuela Normal de Maestros. Dentro de esta prolífica actividad Larroyo se ocupó tanto de la pedagogía y la enseñanza de la filosofía al igual que de obras con una pretensión filosófica de carácter sistemático. Puede decirse así que prácticamente toda su obra se caracteriza sobre todo por un afán de carácter didáctico que, por un lado, contribuyó a la difusión y enseñanza de la filosofía en el nivel de bachillerato, pero, por otro, condujo a simplificaciones en la exposición de teorías, autores y textos filosóficos centrales. El centro de las preocupaciones de Larroyo se circunscribió al ámbito de la cultura y la propia filosofía era para él ante todo una reflexión sobre la cultura y, más específicamente, sobre el modo en que los valores se insertan en el interior de la cultura. Los valores, y en este punto se oye indudablemente el influjo del Neokantismo en la línea de la *Escuela de Baden*, constituyen para Larroyo el horizonte desde el cual se orientan y determinan los medios de la acción y, al mismo tiempo, desde el cual podemos aprehender la realidad circundante¹⁴. Dentro de su actividad académico-editorial habría que destacar ante todo la publicación de la ya mencionada *Gaceta filosófica de los neokantianos de México* que comenzó su publicación en 1941. Aunque con periodicidad irregular y una impresión semiartesanal fueron publicadas siete ediciones de esta *Gaceta* en la que se reproducían traducciones al español de textos clásicos de Platón lo mismo que de Plotino, Nietzsche y, para el tema que ahora nos ocupa, de Cohen, Windelband y Husserl,

¹⁴ Destacan en su obra los temas relacionados con la filosofía de los valores y la pedagogía, al igual que exposiciones de historia de la filosofía: *La filosofía de los valores* (1936), *Historia general de la pedagogía* (1944), *La ciencia de la educación* (1949), *El existencialismo. Sus fuentes y direcciones* (1951), *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas* (1968) y *El positivismo lógico. Pro y contra* (1968).

entre otros. En ella colaboraron Guillermo Héctor Rodríguez, quien se desempeñaba lo mismo como autor que como traductor, y Ernesto Scheffler Vogel¹⁵.

Guillermo Héctor Rodríguez, alumno, como ya se ha dicho, de Antonio Caso, pero también de Adalberto García de Mendoza, se convirtió en el colega más cercano a Francisco Larroyo. Sin embargo, a diferencia de Larroyo, Rodríguez no pudo realizar estudios en Alemania, pero, a pesar de ello, logró aproximarse en forma más o menos seria al Neokantismo en la línea de la *Escuela de Marburgo*. Rodríguez se había formado originalmente en el ámbito del Derecho, especialmente a la obra de Hans Kelsen, y fue justamente en la Facultad de Derecho donde congregó en torno a sí a un grupo de estudiantes que se convertirían posteriormente en estudiosos del ámbito del Derecho entre los que se encontraban: Armando Morones, Ulises Schmill y Manuel Echeverría, entre otros. Fue en el año de 1937 que Rodríguez ingresó al ya mencionado *Círculo de amigos de la filosofía crítica* fundado por Francisco Larroyo. Su primera obra publicada llevó por título *El ideal de justicia y nuestro Derecho Positivo* (1934) en la que se muestra su proclividad al estudio de los temas relacionados con el Derecho y la filosofía del Derecho. Posteriormente, Rodríguez obtiene el título de la licenciatura en Derecho con una tesis que llevaba por título *Fundamentación de la jurisprudencia como ciencia exacta* (1937), publicando ocho años más tarde una serie de artículos con el título *Ensayos polémicos sobre la Escuela Filosófica de Marburgo* (1945) en el que se recoge una polémica que mantuvo con Antonio Caso en las páginas del periódico *El Universal*. Un año más tarde, en 1946, Rodríguez obtuvo el grado de maestro en filosofía con una tesis en la que volvía sobre su tema central: *Ética y jurisprudencia: punto de partida y piedra de toque de la ética*, un trabajo que puede ser considerado como el más extenso y el más importante entre todos los que escribió Rodríguez. La escasa actividad de publicación de Rodríguez convierte en algo difícil poder hablar de una propuesta filosófica presentada en forma sistemática. La que podría ser considerada como su obra más relevante es su imponente comentario a los *Diálogos* de Platón, obra lamentablemente inédita¹⁶. Acaso las ideas más importantes de Guillermo Héctor Rodríguez en el ámbito de la filosofía deban ser buscadas en el campo de la filosofía del Derecho como ya se ha dicho y, sobre todo, en la que podría ser considerada la primera ola de recepción de Hans Kelsen en México.

Podría decirse que un estudio sistemático y más profesionalizado de la filosofía de Kant en México tuvo lugar a mediados de los años setenta y, sobre todo a partir de la década de los ochenta del siglo pasado gracias a la actividad docente de Luis Villoro (1922-2014), Fernando Salmerón (1925-1997), Carlos Pereda (1944) y Dulce María Granja Castro (1954). Los dos

¹⁵ Ernesto Scheffler desempeñó desde entonces una labor extraordinaria como traductor no sólo de los más destacados exponentes del Neokantismo en Alemania, sino también de otros filósofos alemanes contemporáneos. Por desgracia las traducciones de Scheffler nunca fueron publicadas.

¹⁶ Ver a este respecto: Granja (2001: 119), donde la autora se refiere al modo en que Ulises Schmill remite a esta obra por desgracia inédita.

primeros fueron estudiantes directos del filósofo exiliado español José Gaos quien, a su vez, había sido alumno directo de José Ortega y Gasset en Madrid. Tanto Villoro como Salmerón se formaron inicialmente en el ámbito de la Fenomenología, pero, al inicio de los años sesenta, se desplazaron gradualmente hacia la filosofía analítica: Villoro se interesó especialmente en los problemas de la teoría del conocimiento y Salmerón se orientó más bien hacia los temas relacionados con la ética. Es importante señalar a este respecto que, aunque ni Villoro ni tampoco Salmerón dedicaron una obra específica a la filosofía o al pensamiento de Kant, lo cierto es que en varios de sus ensayos se encuentra en forma implícita un diálogo con conceptos y argumentos provenientes de la filosofía kantiana. En el caso de Salmerón más específicamente, a pesar de no haber publicado un libro destinado a la obra kantiana, varios de los seminarios que desarrolló en los Posgrados en filosofía tanto en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México como en la Universidad Autónoma Metropolitana fueron dedicados a un estudio detallado y sistemático de las tres *Críticas* kantianas. En esos Seminarios nos formamos varios de los que hoy nos dedicamos al estudio de la obra kantiana. El caso del filósofo uruguayo nacionalizado mexicano Carlos Pereda es distinto, pues él se formó en Alemania y la dramática experiencia de las dictaduras en el Cono Sur en los años setenta lo condujo a México donde ha desarrollado prácticamente toda su actividad de investigación y docencia en el ámbito de la filosofía. Su tesis de doctorado presentada en la Universidad de Konstanz fue sobre la reconstrucción de la ética kantiana en el marco de una teoría de la argumentación, un problema en aquel momento central en la discusión alemana de esa década (cfr. Pereda, 1975). Ya en México la reflexión de Pereda se dirigió inicialmente a los problemas relacionados con la teoría del conocimiento y la argumentación, aunque sin perder de vista los temas relacionados con la ética. En forma similar a lo que ya se ha dicho sobre el magisterio de Villoro y Salmerón, salvo en su tesis de doctorado en Alemania, Pereda no ha dedicado tampoco una obra específica a la filosofía de Kant; no obstante, al igual que en el caso de los dos profesores mexicanos arriba mencionados, su reflexión se desarrolla sobre un trasfondo que es en último análisis de corte kantiano. Dulce María Granja, por su parte, se formó íntegramente en México y desde mediados de los años setenta se especializó en la obra y el pensamiento de Kant con especial énfasis en la ética y la filosofía de la religión y ha dedicado al filósofo alemán no solamente obras específicas sino también innumerables cursos y seminarios tanto en la Universidad Autónoma Metropolitana como en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Además de ello, Granja Castro ha difundido el pensamiento kantiano mediante una actividad de traducción y difusión que no tiene paralelo en México. En efecto, ha sido ella quien impulsó la

creación del *Centro de Documentación Kantiana* en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa en el mes de junio de 1990 para promover las investigaciones en torno al filósofo de Königsberg, y es también a ella a quien debemos una cuidadosa bibliografía, pionera en su género, sobre Kant en español (Granja Castro, 1997). Años más tarde, durante la celebración del Bicentenario del fallecimiento del filósofo de Königsberg, ella inició el proyecto de la *Biblioteca Immanuel Kant* en el que confluyeron los esfuerzos de la Universidad Autónoma Metropolitana, la Universidad Nacional Autónoma de México y el Fondo de Cultura Económica con el propósito de publicar ediciones bilingües de las principales obras del autor de la *Crítica de la Razón Pura*. El proyecto de la *Biblioteca Immanuel Kant*, al que yo me sumé con gran entusiasmo desde su inicio, se proponía, en primer lugar, ofrecer al público iberoamericano una versión confiable de los textos fundamentales de Kant en lengua alemana acompañándolos de su cuidadosa traducción al español. Con ello se buscaba seguir la tradición de ediciones bilingües de autores clásicos desarrolladas por la *Loeb Classical Library* de la Universidad de Harvard o por editoriales como Felix Meiner y Akademie in Alemania, que en México contaban ya con un precedente en la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana* iniciada en 1944 como la primera colección bilingüe en el mundo de habla hispana. Se buscaba, además, presentar los textos con una serie de notas que debían contribuir a su mejor comprensión, una tarea aún más relevante cuando el texto y el público lector están separados por una distancia histórica, cultural y lingüística que convierte a su adecuada comprensión en un desafío a ser respondido. Inicialmente deseábamos aproximarnos al ideal de una edición crítica en la que se pudiera establecer en la forma más precisa posible el original del texto, cómo se ha dado su transmisión y cuáles han sido sus diversas variantes y modificaciones siguiendo en ello el modelo de ediciones histórico-críticas que hoy en día se consideran paradigmáticas como la *Weimarer Goethe-Ausgabe* (1887 y ss.) o la edición de las obras de Hölderlin a cargo de Friedrich Beißner (*Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe*, 1943 y ss.). En todas ellas se trata de mostrar en forma lo más precisa posible el devenir del texto desde su figura inicial hasta la que podría considerarse su versión definitiva, mostrando los diversos estratos de su composición y buscando facilitar la comprensión del texto original por un lector que se encuentra colocado en un horizonte temporal distinto al del texto a través de comentarios, explicaciones lexicológicas y etimológicas de palabras, identificación de citas y referencias onomásticas, sean éstas explícitas o implícitas, etc. Colocados en un horizonte y en un ámbito aún más cercanos que el de la literatura, pensábamos en las ediciones de las obras de Kant publicadas en el marco de la edición de la Academia por la editorial Walter de Gruyter al igual que en las editadas en *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (1995 y ss.) a cargo de Paul Guyer y Allen W. Wood, en las *Œuvres Philosophiques* de Kant dirigidas por Ferdinand Alquie en la Bibliothèque de la Pléiade de la editorial Gallimard (Paris, 1985) o en las cuidadas ediciones de la obra kantiana a cargo del estudioso italiano Emilio Garroni, por citar tan sólo

algunos ejemplos. Sin embargo, este proyecto no estaba animado solamente por una pretensión de carácter exclusivamente filológico, sino que se comprendía desde su inicio como una labor ante todo filosófica, pues se proponía ofrecer al mundo iberoamericano una versión del texto kantiano acompañada del texto original para reflexionar y pensar por cuenta propia sobre problemas del propio texto y de la traducción, problemas tanto en el plano filológico y lingüístico como, sobre todo y especialmente, en el filosófico, para, de ese modo, comprender, apreciar y valorar en forma más precisa tanto la estructura argumentativa de los textos kantianos como el dispositivo conceptual al que Kant recurrió; exponer histórica y sistemáticamente los principales problemas planteados en la obra kantiana y la forma en que el pensador de Königsberg buscó resolverlos, intentando a la vez establecer la vinculación y recepción de Kant con la filosofía posterior destacando los momentos centrales en la historia de su recepción en las diversas tradiciones filosóficas tanto en el ámbito anglosajón como en el continental al igual que en el iberoamericano. Inicialmente, nuestro interés era ampliar el espectro de esta Biblioteca incorporando a ella, en un segundo momento, estudios clásicos sobre diversos aspectos de la obra de Kant, lo mismo que antologías temáticas sobre conceptos, tópicos o problemas centrales de diversos planos de la obra kantiana. Este segundo paso lamentablemente no ha podido ser dado hasta ahora debido a problemas de carácter básicamente financiero. Hasta ahora la Biblioteca ha debido permanecer en la primera de las dos fases previstas, esto es en la edición de las obras de Kant, que inició justamente en su bicentenario luctuoso con la publicación de la edición bilingüe de *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* a cargo de Dulce María Granja. A esta obra siguió la *Crítica de la Razón Práctica* a cargo nuevamente de Dulce María Granja. La Biblioteca continuó con la cuidada edición de Mario Caimi de *Los Progresos de la Metafísica* en el 2008m esta vez en una edición bilingüe cuya versión en español tomó como base la versión que el propio Caimi había publicado previamente en 1989 (Buenos Aires: Eudeba). Siguió posteriormente la imponente versión bilingüe de la *Crítica de la Razón Pura* en 2009 a cargo, nuevamente, del mismo Caimi, quien para ello retomó y mejoró la versión publicada previamente en Argentina en 2007 (Buenos Aires: Colihue)¹⁷. Cinco años después, en el 2014, apareció la *Antropología en sentido pragmático* en una traducción realizada por Dulce María Granja, Peter

¹⁷ Trece años después de su aparición en la *Biblioteca Immanuel Kant*, Caimi ha lanzado una “nueva edición corregida y ampliada” de la primera *Crítica* de nuevo en Colihue (Buenos Aires, 2022) en la que, según lo señala el propio Caimi, “[s]e ha cambiado la traducción de algunos pasajes, de acuerdo con nuevas investigaciones filológicas [s]e han podido corregir algunos errores de traducción y se han cambiado muchos términos que, sin ser erróneos, permitían traducciones más felices” (p. LXIV). Mi deseo es, desde luego, que las correcciones y ampliaciones de esta edición puedan ser integradas también a la siguiente versión de la *Crítica de la Razón Pura* en la *Biblioteca Immanuel Kant*.

Storandt y por quien esto escribe (con una revisión de estilo realizada por Julio del Valle) sobre la base de la versión en español publicada por José Gaos en *Revista de Occidente* (Madrid, 1935). Esta edición contó con un prólogo de Reinhard Brandt, el mayor especialista en la Antropología kantiana a nivel mundial. La última obra aparecida es *Hacia la paz perpetua. Un bosquejo filosófico* en una versión traducida y editada por quien esto escribe y publicada en 2018. Desde entonces la Biblioteca se encuentra detenida ante todo por razones financieras y espero que en breve pueda ser continuada.

Querría detenerme ahora a presentar de manera muy breve las principales líneas que caracterizan actualmente al estudio y la recepción de la filosofía kantiana en México. Creo que lo primero que debe ser destacado en este sentido es que buena parte de la recepción de la filosofía kantiana, especialmente en el ámbito de la filosofía teórica, aunque también en buena parte en el ámbito de la filosofía práctica, ha tenido lugar en el horizonte de los problemas y discusiones planteados por la filosofía analítica anglosajona, que en el curso de los últimos cuarenta años ha adquirido un papel central en el desarrollo y la práctica de la filosofía en México. Es en ese sentido que me gustaría destacar, en primer lugar, la manera en que la filosofía teórica kantiana fue estudiada en el marco de la discusión en torno a los “argumentos trascendentales” desarrollada ante todo por la influyente lectura de la *Crítica de la Razón Pura* presentada por Peter Strawson en *The Bounds of Sense* (1966). Se trata aquí de la discusión en torno a argumentos que tratan de establecer condiciones a priori de la posibilidad sea de un cierto tipo de experiencia, sea de un cierto tipo de conocimiento o sea del lenguaje. Esta clase de argumentos ocupa un lugar central en las refutaciones del escepticismo al igual que del convencionalismo y del pragmatismo. En la filosofía de Kant pueden ser encontrados este tipo de argumentos, por ejemplo en el tratamiento del espacio y tiempo que se ofrece en la *Estética Trascendental* cuando se señala que sin espacio y tiempo no sería posible individuar y diferenciar objetos, o bien cuando, ahora en la *Analítica Trascendental*, se establece que sin permanencia no podría hablarse de cambio y sin causalidad no sería posible distinguir entre representaciones objetivas y subjetivas, o bien que sin la experiencia de objetos externos en el espacio no podríamos tener experiencia interna de nosotros mismos o bien, para situarnos ahora en el ámbito de la filosofía práctica, que sin libertad no sería posible atribuir responsabilidad moral a los agentes. Aunque esta forma de argumentación trascendental no aparece solamente en la obra de Kant, sino también en filósofos posteriores como Wittgenstein, Strawson, Habermas y otros filósofos contemporáneos, lo cierto es que la forma de argumentación de Kant ofrece un lugar privilegiado para analizar con detenimiento la forma de argumentación trascendental. Esta fue una de las razones que llevó a Isabel Cabrera a publicar una obra en la que se reunían contribuciones fundamentales sobre argumentos trascendentales en la que encontramos ensayos centrales sobre esta discusión provenientes de la pluma de autores como el ya mencionado Peter Strawson, Donald Davidson, Dieter Henrich,

Jonathan Bennett, Ralph Walker, Barry Stroud y Manfred Baum, entre otros (cfr., Cabrera, 1999). En el marco de esta discusión se desarrolló posteriormente otra en torno a la objetividad del esquema conceptual en el marco del cual es posible hablar de objetos, esto es, en torno a la pregunta sobre la objetividad de los conceptos puros del entendimiento tal y como Kant la expresara en la famosa carta del 11 de mayo de 1781 a Herz, un problema que, como ya lo viera Wolfgang Carl, se enlaza con al menos dos distintos propósitos de la filosofía teórica de Kant: por un lado, con una Deducción “objetiva” que se propone suministrar una prueba de que los conceptos del entendimiento se refieren a los objetos porque aquéllos son condiciones de posibilidad de la experiencia –con lo que se determinan a la vez los límites del entendimiento- y, por otro lado, con una Deducción “subjetiva” que se orienta a probar que las condiciones subjetivas del pensamiento poseen validez objetiva. No obstante, señalaba Carl, mientras que la Deducción “objetiva” ofrece una respuesta que parte del supuesto de que tenemos experiencia, la Deducción “subjetiva” no plantea esta suposición. Ella es más bien una “elucidación de la facultad que llamamos entendimiento” (*KrV*, A XVI) en la que el concepto de *aperpección* desempeña un papel central. Es así que, según esto, en un caso tenemos una investigación de las condiciones de posibilidad de la experiencia; en el otro, una elucidación de los conceptos fundamentales de la metafísica, una “metafísica de la metafísica”. Ello lleva a su vez a reflexionar si la filosofía de Kant puede o no representar una alternativa a las diversas formas del *naturalismo*. Es en este sentido que Carl buscaba esclarecer la posición de Kant frente al naturalismo que en su época se expresaba en el “sistema del empirismo universal” de Hume, según se señala en el Prólogo a la *Kritik der praktischen Vernunft* (AA V, 13). Ello se traducía en la necesidad de desarrollar una discusión histórica y sistemática entre Kant y Hume a partir de la alternativa entre *naturalismo*, por un lado, y *filosofía trascendental*, por el otro, que, de acuerdo a Carl, podía ser realizada en el marco de una investigación sobre la historia del desarrollo de la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento”, la pieza de la filosofía teórica en la que Kant, de acuerdo a sus propias palabras, invirtió mayores esfuerzos (Cfr., Carl, 1989: 7 y ss.). Es en este marco que Pedro Stepanenko, por ejemplo, ha ofrecido interpretación de los esbozos de la Deducción en los *Manuscritos de Duisburg* (1775) y en la nota B 12 (1780) que, aunque se aparta de la de Carl, se afana en mostrar al igual que él, cómo la idea de la Deducción “objetiva”, tal y como Kant la expone en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* aparece entrelazada con ideas y argumentos que en sentido estricto pertenecen a otro proyecto de Deducción. Es así que Stepanenko se propone ofrecer, en una vertiente inaugurada por Dieter Henrich, un enfoque de los conceptos puros del entendimiento que muestre la necesidad de éstos sin recurrir al concepto

de experiencia y remita solamente al concepto de autoconciencia (cfr., Stepanenko, 2000 y 2008). Efraín Lazos, por su parte, ha ofrecido una lectura de los problemas centrales de la primera *Crítica* que la coloca en los debates actuales entre conceptualismo y no-conceptualismo, internalismo y externalismo, argumentos trascendentales y escepticismo, etc. Así, por ejemplo, en su tratamiento de la estrategia kantiana contra el escepticismo, Lazos desarrolla una crítica a la interpretación de Paul Guyer (cfr., Guyer, 1987) quien parece colocar el debate de Kant con el escepticismo en un plano exclusivamente epistemológico cuando, en opinión de Lazos, se trata de un debate principalmente de carácter metafísico en el que se trata de asegurar no sólo el conocimiento, sino ante todo la existencia del mundo externo y, de ese modo, establecer una tesis sobre la metafísica de la experiencia, según la cual necesitamos presuponer la existencia de un mundo de objetos externos posible gracias a la mediación de los conceptos. Es en este punto que Lazos retoma el papel de los argumentos trascendentales que pueden esgrimirse desde Kant en contra del escepticismo en el sentido ya mencionado anteriormente. La lectura que Lazos hace de Kant posee, además, otro rasgo que comparte también el filósofo uruguayo-mexicano Álvaro Peláez (cfr., Peláez, 2013). En efecto, ambos ofrecen interpretaciones de la filosofía teórica de Kant que atribuyen contenidos no conceptuales a las intuiciones. Estas interpretaciones se dirigen críticamente en contra de las lecturas conceptualistas de Kant como las expresadas por John McDowell en *Mind and World* en las que se defiende más bien que nuestra experiencia debe estar articulada conceptualmente para poder justificar nuestros juicios empíricos (cfr. McDowell, 1994). Se trata de una discusión entre el conceptualismo y el no-conceptualismo proveniente de la tradición analítica anglosajona en torno a si es necesario o no recurrir a conceptos para poder determinar el contenido de las percepciones (véase a este respecto: Hanna, 2005). De este modo, mientras el conceptualismo sostiene la tesis de que el contenido de una percepción depende de los conceptos que el sujeto atribuye a su percepción, el no-conceptualismo por su parte defiende la idea de que hay facultades del conocimiento que no requieren de conceptos para poder representar objetos de la experiencia, de modo que las intuiciones analizadas por Kant en la *Estética Trascendental* son capaces de representar objetos sin el recurso a los conceptos en general o categorías que Kant expone y prueba en la *Analítica Trascendental*. En su vertiente más radical este no-conceptualismo sostiene, pues, que las intuiciones tienen contenido cognitivo independientemente de cualquier concepto.

Generaciones más recientes entre quienes podrían mencionarse tanto a jóvenes profesores como Jorge Ornelas al igual que a jóvenes que han concluido recientemente su doctorado entre quienes se encuentran (los menciono en orden cronológico por fecha de su obtención del grado académico) Paulo Sergio Mendoza, Stefano Straulino, Gerardo Allende y Julia Muñoz, se ocupan de diversos temas de la filosofía teórica kantiana. En el caso de Ornelas una preocupación central es la del escepticismo y su refutación (cfr., Cíntora y Ornelas, 2014).

Mendoza, por su parte, se ha ocupado en su tesis de doctorado de la metafísica del espacio y de la causalidad en la etapa precrítica de Kant, Straulino ha trabajado en la suya sobre los problemas planteados por el concepto de verdad en Kant, Allende se ha concentrado en las relaciones de Kant y, en general del idealismo alemán, con la filosofía postanalítica y el debate entre conceptualismo y no-conceptualismo, y Muñoz, finalmente, ha analizado en su tesis de doctorado la noción de error y la normatividad en la filosofía teórica de Kant.

En el ámbito de la filosofía práctica kantiana se han desarrollado estudios sobre diversos aspectos tanto de la ética como de la filosofía del Derecho y la filosofía política. En efecto, Faviola Rivera, por ejemplo, ha ofrecido un cuidadoso análisis y reconstrucción la filosofía moral kantiana siguiendo el hilo argumentativo presentado por Kant en la *Grundlegung* (1785), mostrando la manera en que se relacionan el valor incondicionado de la voluntad con el principio supremo de la moralidad, su relación con el saber moral ordinario que no requiere ser enseñado sino más bien esclarecido, la dialéctica entre la razón práctica pura y la razón práctica empíricamente condicionada vinculada a la felicidad, etc. (cfr. Rivera, 2003 y 2014). De este modo, Rivera ofrece una cuidadosa y bien argumentada exposición de las tres fórmulas del imperativo categórico, analizando con detenimiento la fundamentación del principio de la moral que Kant ofrece en la *Grundlegung* bajo la forma de una deducción análoga a la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento presentada en la primera *Crítica*, distinguiendo este proceder del seguido en la *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) en la que Kant dice que una deducción semejante es no solamente imposible, sino también innecesaria en razón de las diferencias entre el uso teórico y el uso práctico de la razón. Kant introduce en este sentido la tesis de los dos puntos de vista, a saber: por un lado, el inteligible que nos presenta a seres racionales libres y, por el otro, el sensible en el que los seres se nos presentan sometidos -como ya su nombre lo indica- a la sensibilidad. La doctrina kantiana del idealismo trascendental que se erige sobre la base de esta distinción puede ofrecer así la salida al círculo de la deducción al mostrar que somos seres inteligibles libres desde un punto de vista y, al mismo tiempo, sometidos a la sensibilidad, desde otro. El principio moral debe tener en cuenta por ello a la receptividad y a las condiciones de espacio y tiempo a las que él se encuentra sometido. Es aquí donde se abre la vía para desarrollar una teoría de la virtud que atienda a los problemas relacionados con el carácter moral, esto es, con la sensibilidad para percibir rasgos moralmente relevantes del horizonte en el que los sujetos actúan, y con el cultivo de las disposiciones y sentimientos morales.

Vicente de Haro, por su parte, se ha propuesto presentar una interpretación integral de la filosofía moral kantiana atendiendo no solamente a las obras en las que aparece su formulación

clásica- esto es a la *Grundlegung* y a la *Crítica de la Razón Práctica*, sino también a los *Principios Metafísicos de la Doctrina de la Virtud* que constituyen la segunda parte de la *Metafísica de las Costumbres* (1797) (cfr. De Haro, 2015). De Haro analiza de esta manera las relaciones de la *Doctrina de la Virtud* tanto con las obras fundamentales de filosofía moral de Kant ya mencionadas al igual que con la *Crítica de la Facultad de Juzgar* y el *Religionsschrift* sin dejar de lado las *Vorlesungen* y las *Reflexionen*, atendiendo a ciertas analogías arquitectónicas entre el uso práctico y el uso teórico de la razón tal y como éste último fue analizado en la *Crítica de la Razón Pura*. Es así que De Haro expresa su convicción de que la *Doctrina de la Virtud* podría ser caracterizada como una suerte de “ética material” kantiana. En el marco de su reflexión De Haro analiza los deberes concretos de virtud y refuta de esta manera la interpretación “formalista” de la ética kantiana. Es en este mismo sentido que busca ofrecer a la vez los trazos fundamentales de una teoría kantiana del juicio moral que no se encuentra desarrollada específicamente en ninguna de las obras del filósofo de Königsberg, pero que es indispensable -y en este punto su análisis se encuentra próximo al de Barbara Herman (cfr. Herman, 1990 y 1993)- para la comprensión de la filosofía moral kantiana en su conjunto. En su trabajo, De Haro muestra así que lo que Kant establece en su *Doctrina de la Virtud* es perfectamente consistente con la filosofía moral presentada tanto en la *Grundlegung* como en la segunda *Crítica*, rechazando de esta manera la objeción de que Kant en su *Doctrina de la Virtud* habría retornado a una ética de corte clásico o bien a una posición precrítica de la moralidad. Por el contrario, sostiene De Haro, Kant continúa manteniendo la fundamentación a priori de la ética, aunque ahora procede a una consideración de la agencia racional que sea sensible a las características fundamentales de la naturaleza humana aplicando el imperativo categórico a la consideración de deberes concretos, esto es, de los que él llama “deberes de virtud (*Tugendpflichten*)”.

Eduardo Charpenel a su vez ha analizado el pensamiento de Kant en el horizonte de la tradición clásica, buscando determinar tanto sus líneas de continuidad como sus puntos de ruptura. Así, por ejemplo, ha buscado mostrar que la teoría del bien supremo que Kant ofrece en el *Religionsschrift* es coherente con lo que Kant dice sobre este mismo tema en otras obras, sosteniendo que, a diferencia de comentaristas que defienden una lectura humanista secular de esta noción en las obras tardías de Kant, el bien supremo debe ser interpretado como una noción que es irreductible a proyectos exclusivamente políticos o éticos que, al mismo tiempo, presupone la idea de Dios para que puedan ser superados los males físicos y morales de los seres humanos, y así éstos puedan alcanzar una felicidad en proporción a su virtud (cfr. Charpenel, 2020a). Al mismo tiempo, Charpenel se ha dedicado a los problemas planteados por la filosofía del Derecho de Kant. Ha analizado la génesis y el desarrollo de la noción de Derecho de Gentes en el pensamiento de Kant en el marco de sus relaciones con los *Elementa Iuris Naturae* de Achenwall y de la *Vorlesung* sobre *Naturrecht* (Feyerabend) de 1784, en la que Kant expone críticamente las

tesis de Achenwall relativas al *ius belli* mostrando cómo buena parte de las tesis que sostendrá posteriormente en la década del noventa se encuentran ya presentes en el marco de su recepción y crítica de Achenwall (cfr. Charpenel, 2020b).

Dulce María Granja y quien esto escribe nos hemos ocupado también de analizar la filosofía cosmopolita de Kant tal y como se plantea desde la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) hasta la *Rechtslehre* de la *Metaphysik der Sitten* (1797) mostrando su vinculación con las teorías precedentes del Derecho Natural, así como con las ideas de la paz, del republicanismo y con la innovación planteada por la introducción de un “Derecho Cosmopolita” (cfr. Granja Castro y Leyva, 2009). Es así que en los diversos artículos que integran este libro - para el que se convocó también a colegas de otras latitudes como Otfried Höffe, Matthias Lutz Bachmann y James Bohman- se analiza en detalle la argumentación que Kant desarrolla para fundamentar el cosmopolitismo y la idea de paz sobre la base de un argumento de corte contractualista. Teresa Santiago, quien también participa en este libro, analizó la función y crítica de la guerra en la filosofía de Kant (cfr. Santiago, 2004) con el propósito de establecer una conexión entre la concepción kantiana de la guerra, por un lado, y su proyecto de la paz perpetua, por el otro¹⁸. Es en este sentido que Santiago analiza la aparente contradicción que algunos han creído ver en la obra de Kant entre sus escritos de los años ochenta en los que la guerra es descrita ciertamente como un mal que, al mismo tiempo, parece contener aspectos positivos en la medida en que sirve al progreso cultural de la humanidad, como se señala en su *Idea para una historia universal...*, por un lado, y los de los años noventa en los que se expresa una condena absoluta y definitiva del recurso a la guerra, por el otro. Así, la guerra en particular y el conflicto en general se presentan en los escritos de los años ochenta como diversos mecanismos que impulsan el sentido de las acciones humanas hacia ciertos fines uno de los cuales es justamente el de la paz perpetua. El conflicto y la guerra parecen ser así parte de lo que Kant denomina la “técnica de la naturaleza” que ofrece la posibilidad de que el ser humano utilice los productos de la naturaleza de acuerdo con fines morales y políticos. Sin embargo, la idea que impera finalmente en la filosofía kantiana es la de la exigencia de un estado de derecho en el plano internacional como un estado de paz en el que ninguna guerra debe ser permitida. De este modo, la divisa kantiana puede ser formulada de la siguiente manera: ahí donde impera el Derecho no puede haber ninguna guerra y, a la inversa, ahí donde hay guerra no impera ningún Derecho.

Jóvenes profesores como Francisco Iracheta, Luis Moisés López y Damián Bravo se han ocupado de aspectos centrales de la filosofía práctica kantiana que tienen que ver con la

¹⁸ Enrique Serrano se aproximó también a estos problemas en: Serrano (2004).

fundamentación de la libertad práctica, la agencia práctica y la normatividad, el racismo y la migración y jóvenes doctoras como María Guadalupe Martínez Fisher se han ocupado en su tesis doctoral de ofrecer una consideración sistemática de la Doctrina del Derecho de Kant sobre la base de una doctrina sistemática de la libertad que permita comprender en forma más precisa las relaciones entre la moral y el Derecho.

Finalmente, en lo que se refiere a los temas relacionados con la tercera crítica kantiana mencionaré en primer lugar y atendiendo al estricto orden cronológico de aparición -y pido una disculpa por ello- un libro de quien esto escribe que surgió a partir del interés que despertó en mí la *Crítica de la Facultad de Juzgar* en el marco de un seminario dedicado a esta obra impartido a finales de los años ochenta del siglo pasado por Fernando Salmerón. Esa obra me acompañó hasta la publicación de un libro en el que me propuse analizar con detenimiento, exponer y desarrollar el análisis del juicio de gusto y el tratamiento del *sensus communis* ofrecido por Kant en la tercera *Crítica* para extraer de ahí orientaciones y problemas que fueran de relevancia para discusiones contemporáneas especialmente en el ámbito de la Estética lo mismo que en el de la Ética y la filosofía Política (cfr. Leyva, 2002). Ello lo hacía en el marco del esclarecimiento de un problema central, a saber: el de una comprensión del mundo en la que éste sea entendido como un mundo unificado tanto en lo que se refiere a la posibilidad de su conocimiento teórico como a la de su reconfiguración práctica desde el horizonte de la acción libre orientada por la idea del establecimiento de un orden jurídico y político de vida en común que mantenga y asegure la libertad de los seres humanos. De este modo, el despliegue y afianzamiento del uso de la razón tanto en su dimensión teórica como en la práctica, sea en el ámbito de la moral o en el del Derecho y la política se vincula en forma indisoluble con el establecimiento de una sociedad conforme a los principios del Derecho en la que se garantice y asegure la mayor libertad para cada uno de sus miembros y se establezca, a la vez, una clara determinación y aseguramiento de los límites de esa libertad de modo que la libertad de cada uno de ellos pueda coexistir y ser compatible con la libertad de cada otro. Un orden político-jurídico semejante solamente es posible, y esto es claro desde la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) y se mantienen hasta la *Rechtslehre* de 1797, en el interior de un orden internacional y cosmopolita de alcance global.

Carlos Mendiola también ha convertido a la tercera *Crítica* kantiana en un eje central de su reflexión. Puede decirse en este sentido que el propósito que ha animado a su investigación ha consistido en el de interpretar la filosofía kantiana a partir de la distinción entre la facultad de juzgar determinante y la facultad de juzgar reflexionante, buscando localizar justamente en esa distinción el proyecto filosófico entero de Kant. Se trata así de plantear la pregunta en torno a cómo es posible cada una de estas formas de la facultad de juzgar, cuál es el resultado que cada una de ellas produce y, en fin, cuál es la base que permite establecer en último análisis la distinción

entre ambas. Es en ese sentido que Mendiola plantea su tesis de que la distinción entre ambas es la tarea constitutiva de la crítica. De esta manera, cuando se plantea la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento o de la moral, Kant no está formulando juicios -ni tampoco conociendo algo- de ningún tipo, sino que más bien está realizando una reflexión sobre el conocimiento y la moral y la condición de posibilidad para realizar esta reflexión supone, pues, una reflexión previa sobre la distinción entre las dos modalidades de la facultad de juzgar arriba mencionadas y es justamente en el interior de ese horizonte que debe ser posible marcar esta distinción. De este modo, la pregunta en torno a la condición de posibilidad de la facultad de juzgar determinante puede comprenderse cabalmente sólo desde el horizonte planteado por la facultad de juzgar reflexionante. Por otra parte, en lo que se refiere al resultado al que conduce cada una de estas dos modalidades de la facultad de juzgar, puede decirse que la facultad de juzgar determinante lleva justamente a la formulación de juicios determinantes, mientras que la reflexionante conduce a la formulación de juicios reflexionantes. Es así que la facultad de juzgar determinante puede producir en el uso teórico de la razón un juicio de conocimiento de la misma manera que puede ofrecer, en el caso del uso práctico de la razón, un juicio moral. La facultad de juzgar reflexionante, a su vez, puede dar lugar tanto a un juicio de gusto como a un juicio teleológico y ella misma es la que debe asumir la tarea de mostrar la normatividad de cada uno y establecer sus criterios de validez. No obstante, y esta parece ser la tesis nuclear que ha animado a la reflexión de Mendiola, en la base de todas estas distinciones opera en último análisis la facultad de juzgar reflexionante y es ella la que debe posibilitar el establecimiento de una distinción entre las representaciones subjetivas y la experiencia objetiva del mundo, así como la formulación de juicios morales en el marco de nuestra acción libre en ese mismo mundo.

Juan Mansur ha dirigido su mirada hacia Kant para explicar las relaciones entre ontología y belleza tomando también como hilo rector la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, particularmente las dos *Introducciones* y la *Analítica de lo Bello*. Se trata para él de analizar en detalle las relaciones entre la belleza y el ser -el ser que transluce en la experiencia de lo bello- en el interior de una larga tradición que enlaza a Kant con Platón (cfr. Mansur, 2010). Es también a Kant que han dirigido su mirada Alberto Carrillo Canán y Débora Vázquez (Carrillo y Vázquez, 2013) para desplazarse posteriormente a las modificaciones que mantiene el arte con las nuevas tecnologías digitales (cfr. Carrillo, 2005 y Carrillo y Vázquez, 2013).

Es preciso destacar, finalmente, reflexiones sobre el conjunto de la obra kantiana como las que ha presentado Dulce María Granja en sus *Lecciones de Kant para hoy* (2010). En ella se busca ofrecer una comprensión de la filosofía kantiana en la que se exponga la unidad de las facultades

y la correspondiente unidad sistemática de la filosofía kantiana mostrando la vinculación sustantiva entre sus distintas partes como expresión de la unidad fundamental de la razón y de su indisoluble relación con las facultades humanas tanto en el ámbito del conocimiento como en el de la acción¹⁹.

Las diversas líneas de estudio e interpretación de la obra kantiana en México muestran, me parece, que se ha alcanzado un alto grado de especialización, calidad y rigor académicos. Creo por ello que hay bases suficientes como para pensar que esta investigación se ampliará, desarrollará e intensificará y mejorará aún más su calidad en el futuro gracias a los y las jóvenes que en este momento se están formando dentro y fuera del país.

Bibliografía

- Cabrera Villoro, I. (Ed.) (1999). *Argumentos Trascendentales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Carl, W. (1989). *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Carrillo Canán, A. (2005). *Arte y filosofía, Ensayos*. Puebla, México: BUAP.
- Carrillo Canán, A. y Vásquez Reyes, D. (2013). *Kant y la obra de arte*. Puebla, México: BUAP University Press / Itaca.
- Cíntora, A. y Ornelas, J. (coords.) (2014). *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Gedisa.
- Charpenel, E. (2020a). El Summum Bonum en el Religionsschrift de Kant. *Signos Filosóficos*, vol. XXII, núm. 43, enero-junio, 2020, 58-87.
- Charpenel, E. (2020b). Origen y desarrollo de la concepción del derecho de gentes en: Kant. Reflexiones en torno a la Vorlesung Naturrecht Feyerabend y a los Elementa Iuris Naturae de Gottfried Achenwall. *Con-Textos Kantianos*. International Journal of Philosophy. No. 11, Junio 2020, pp. 383-405.
- De Haro Romo, V. (2015). *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals*. Hildesheim: Georg Olms.
- Escalante, E. (2016). El oscuro lugar inestable de Adalberto García de Mendoza. *Revista de la Universidad de México*. Junio 2016, pp. 33-39.
- Escobar, E. (1970). *Francisco Larrojo y su personalidad: Génesis, sistema, polémicas, apreciación*. México: Porrúa.

¹⁹ Una intención similar es la que anima a la *Guía Kant Comares* (Leyva, 2023).

- Leyva, G. (2024). La recepción de Kant en México. *Siglo Dieciocho*, 5, 251-273.
- Gaos, J. (1957). Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y en la América española., en: José Gaos: *Obras Completas*, Vol. IX. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- García de Mendoza, A. (1928). *La dirección racionalista ontológica en la epistemología*. Pról. de Francisco de P. Herrasti. México, Talleres Gráficos de la Nación (reimpresión: México: Palibrio, 2012).
- García de Mendoza, A. (1932). *Lógica*. Obra de texto para la Escuela Nacional Preparatoria. México: Cultura.
- Granja Castro, D. M. (coord.) (1994). *Kant: De la Crítica a la filosofía de la Religión*. Barcelona / México: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana.
- Granja Castro, D. M. (1997). *Kant en español. Elenco Bibliográfico*. México: Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Granja Castro, D. M. (1999). El neokantismo en México. *Signos Filosóficos*, núms. I-2, diciembre de 1999, pp. 9-31.
- Granja Castro, D. M. (2001). El neokantismo en México. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Granja Castro, D. M. (2010). *Lecciones de Kant para hoy*. Barcelona / México: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana.
- Granja Castro, D. M. (2018). El ingreso y la asimilación de la filosofía kantiana en México. *Revista de Estudios Kantianos*. Vol. 3, núm. 1, 2018, pp. 14-45.
- Granja Castro, D. M. y Leyva G. (2009). *Cosmopolitismo, Globalización y Democracia*. Barcelona – México: Universidad Autónoma Metropolitana / Anthropos Editorial.
- Guyer, P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanna, R. (2005). “Kant and Nonconceptual Content”. *European Journal of Philosophy*, 13(2), 247-290.
- Herman, B. (1990). *Morality as Rationality: A Study of Kant’s Ethics*. New York: Garland Publishing.
- Herman, B. (1993). *The Practice of Moral Judgement*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Hernández Luna, J. (1947). *La filosofía contemporánea en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hernández Luna, J. (1948). El neokantismo ante la tradición filosófica mexicana. *Revista filosofía y Letras* XVI (32): 287-310.
- Krauze, E. (1994). *Caudillos culturales de la Revolución mexicana*. 7a. ed., México: Fondo de Cultura Económica.

- Krauze de Kolteniuk, R. (1977). *La filosofía de Antonio Caso*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Larroyo, F. (1936). *La filosofía de los valores*. México: Logos.
- Larroyo, F. (1944). *Historia general de la pedagogía*. México: Porrúa.
- Larroyo, F. (1949). *La ciencia de la educación*. México: Porrúa.
- Larroyo, F. (1951). *El existencialismo, sus fuentes y direcciones*. México: Stylo.
- Larroyo, F. (1968a). *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas*. Colaboración de Edmundo Escobar. México: Porrúa.
- Larroyo, F. (1968b). *El positivismo lógico, pro y contra*. México: Porrúa.
- Lazos, E. (2014). *Disonancias de la Crítica: Variaciones sobre Cuatro Temas Kantianos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leyva, G. (2002). *Intersubjetividad y Gusto: Un Ensayo sobre el Enjuiciamiento Estético, el Sensus Communis y la Reflexión en la Crítica de la Facultad de Juzgar*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Leyva, G. (2018). *La Filosofía en México en el siglo XX*. México: CONACULTA / Fondo de Cultura Económica.
- Leyva, G. (2023). *Guía Kant Comares*. Granada: Comares.
- Leyva, G., Peláez, Á. y Stepanenko, P. (eds.) (2018). *Los Rostros de la Razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*. 3. Vols. Barcelona: Anthropos / México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- López Campillo, E. (1972). *La Revista de Occidente y la formación de minorías (1923-1936)*. Madrid: Taurus.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Mansur, J. C. (2010). *Kant: ontología y belleza*. México: Herder.
- Medin, T. (1994). *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Medin, T. (1998). *Entre la jerarquía y la liberación, Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. México Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica.
- Mendiola, C. (2008). *El Poder de Juzgar en Immanuel Kant*. México: Universidad Iberoamericana.
- Orringer, N. R. (1979). *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos.
- Ortega y Gasset, J. (1924). Kant, reflexiones de centenario 1724-1924. En: José Ortega y Gasset: *Obras Completas (1929-1933)*. Tomo 4. Madrid: Revista de Occidente, 1966, pp. 25-47.
- Ortega y Gasset, J. (1929): Filosofía pura, anejo a mi folleto "Kant". En: José Ortega y Gasset: *Obras Completas (1929-1933)*. Tomo 4, Loc. Cit., pp. 48-59.
- Ortega y Gasset, J. y Unamuno, Miguel de (1987). *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Edición de Laureano Robles, introducción de Soledad Ortega. Madrid: Ediciones El Arquero, pp. 106-112.

- Leyva, G. (2024). La recepción de Kant en México. *Siglo Dieciocho*, 5, 251-273.
- Paz, O. (1980). El cómo y el para qué, José Ortega y Gasset, en: Octavio Paz: *Obras completas*, Vol. III. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 293-302.
- Peláez, Á. (2013) “Espacio, movimiento y contenido no conceptual en la filosofía de la experiencia de Kant”, *Signos Filosóficos*, vol. XV, núm. 30, pp. 65-69
- Pereda, C. (1975). *Zur Theorie der Argumentation in Verbindung mit einer Lektüre der praktischen Philosophie Kants*. Konstanz: Universität Konstanz.
- Rivera Castro, F. (2003). *Virtud y Justicia en Kant*. México: Fontamara.
- Rivera Castro, F. (2014). *Virtud, Felicidad y Religión en la filosofía Moral de Kant*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas- Universidad Nacional Autónoma de México.
- Salmerón, F. (1959): *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México: El Colegio de México.
- Santiago, T. (2004): *Función y crítica de la Guerra en la filosofía de I. Kant*. Barcelona – México: Universidad Autónoma Metropolitana / Anthropos Editorial.
- Santiago, T. (2007). *Breve introducción al pensamiento de Kant*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Serrano, E. (2004). *La insociable sociabilidad: El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*. Barcelona – México: Universidad Autónoma Metropolitana / Anthropos Editorial.
- Stepanenko, P. (2000). *Categorías y Autoconciencia en Kant. Antecedentes y objetivos de la Deducción Transcendental de las categorías*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas Universidad Nacional Autónoma de México.
- Stepanenko, P. (2008). *Unidad de la Conciencia y Objetividad: Ensayos sobre Autoconciencia, Subjetividad y Escepticismo en Kant*. México: Universidad Autónoma de México.
- Stepanenko, P. y Hoyos, L. E. (comps.) (2017). *La Crítica de la Razón Pura: Una Antología Hispanoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Strawson, P. F. (1966). *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen.
- Zamora Bonilla, J. (2002). *Ortega y Gasset*. Madrid: Plaza y Janés.
- Zea, L. (1956). Ortega el Americano. *Cuadernos Americanos* 85, pp. 132-145.
- Zea, L. (1983). Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica. *Quinto Centenario* 6, México, pp. 13-35.
- Zea, L. (1985). Ortega, filosofía desde la barbarie. *Cuadernos Americanos* 44(2), México, pp. 45-58.

CV del autor

Gustavo Leyva: Profesor e Investigador de Tiempo Completo del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa desde 1991. Estudios de Maestría en Romanística y Doctorado en Filosofía en la Eberhard-Karls-Universität Tübingen en Tübingen, Alemania con una Beca del DAAD. Estancia Postdoctoral en el *Philosophisches Seminar* de la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (2001-2002) y en el Forschungskolleg Humanwissenschaften de la Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main (2019-2020), en ambos casos con el apoyo de una Beca concedida por la Alexander von Humboldt-Stiftung. Miembro del Comité Editorial de la «Biblioteca Immanuel Kant» a cargo de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, la Universidad Nacional Autónoma de México y el Fondo de Cultura Económica. Presidente de la SEKLE (Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española) por el período 2018-2022. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: *La filosofía en México en el siglo XX. Un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática* (2018), su traducción y edición de *Hacia la paz perpetua* de Immanuel Kant (edición bilingüe alemán-español, 2018), así como sus ediciones de: Leyva, Gustavo; Peláez, Álvaro; Stepanenko, P. (Eds.) *Los rostros de la razón*. 3 Vols. (2018), *Walter Benjamin. Hacia la crítica de la violencia* (2023) y *Guía Comares Kant* (2023).

*Siglo
Dieciocho*



KANT NO BRASIL: A VIA DAS TRADUÇÕES^{1*}

KANT IN BRAZIL: THE PATH OF TRANSLATIONS

Pedro Pimenta

Universidade de São Paulo

ORCID 0000-0002-1440-4597

pedronamba@gmail.com

Monique Hulshof

Universidade Estadual de Campinas

ORCID 0000-0002-0745-8626

mohulshof@gmail.com

Resumo

Neste artigo, analisamos a história das traduções de obras kantianas no Brasil, no contexto do desenvolvimento dos estudos kantianos, especialmente no sul do país, a partir da fundação da Universidade de São Paulo.

Palavras chave: Estudos Kantianos; Tradução; USP; SKB.

Abstract

In this paper we analyse the history of translations of Kantian works in Brazil, in the context of the development of Kantian studies, especially in the south of the country, starting with the foundation of the University of São Paulo.

Keywords: Kantian Studies; Translation; USP; SKB.

^{1*} Recibido el 23/03/2024. Aprobado el 04/06/2024. Publicado el 30/07/2024.

Falar sobre o surgimento e o desenvolvimento dos estudos filosóficos sobre Kant no Brasil seria uma tarefa para um ensaio longo, talvez mesmo uma tese, que deveria, entre outras coisas, reconstituir a história do ensino da filosofia no Brasil, em instituições superiores (a começar pelas faculdades de direito), e levantar uma bibliografia que incluísse o que foi publicado sobre Kant e de Kant desde o século XIX. Dada a dependência da cultura filosófica brasileira em relação ao influxo de Portugal², um trabalho como esse seria tarefa para historiadores bem como para filósofos. O que propomos aqui é algo bem mais modesto: uma história geral dos estudos kantianos nas universidades brasileiras em seu período “Moderno”, que tem início com a fundação da Universidade de São Paulo, em 1934 – cujo núcleo era a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, com forte presença de professores franceses (Fernand Braudel e Claude Lévi-Strauss entre eles)³. Ora, essa história tem um marco claro: as décadas de 1960-70, quando a filosofia enquanto tal começa a se profissionalizar no Brasil, deixando cada vez mais os cursos de direitos e os exercícios diletantes e tornando-se coisa de especialistas. O foco das traduções pareceu-nos, nesse sentido, privilegiado: a filologia como prática a partir da qual surge e se estrutura o comentário de textos e a reflexão conceitual. Desde já, advertimos que este artigo não tem nenhuma pretensão de ser exaustivo. Oferece um levantamento inicial de traduções realizadas no período e destaque alguns trabalhos teóricos que nos pareceram mais significativos. É escrito de um ponto de vista que as autoras reconhecem como sendo parcial, o que explica a ênfase, que muitos poderiam considerar desmesurada, na produção uspiana em particular e das instituições do sudeste e do sul em geral. Não vemos aí um vício, mas, antes, a abertura para o complemento e o desenvolvimento crítico das observações aqui realizadas⁴.

² Ver Paulo Margutti, *História da filosofia no Brasil*. 2 vols. São Paulo: Loyola, 2020.

³ Ver <https://jornal.usp.br/universidade/usp-83-anos-a-historia-dos-primeiros-professores-da-universidade>.

⁴ A leitora perceberá a quase completa ausência de referência, nestas páginas, ao importante desenvolvimento no Brasil, também a partir da década de 1960, dos estudos hegelianos, que contaram com o impulso formador de um intelectual de peso, o padre Henrique Cláudio de Lima Vaz. Sobre a trajetória desse homem corajoso, veja-se o seu obituario por Raul Landim Filho, “Entre a Razão e a Fé”, *Folha de São Paulo*, 14/09/2002.

Nos idos da década de 60, os candidatos a ingresso no curso de graduação da antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo eram submetidos a um exame oral que porventura incluía questões sobre a *Crítica da razão pura*, de Kant. Como o livro não existia em português, recorria-se à tradução francesa de Tremeysague e Pacaud. Os jovens egressos do ensino clássico, em sua maioria oriundos de famílias abastadas, tinham aprendido o seu francês. A dependência em relação à língua francesa era apenas mais uma confirmação de que a filosofia paulistana (e parte da brasileira) andava a reboque da francesa. Não custa lembrar, o curso de filosofia da USP, fundado juntamente com a universidade, em 1934, foi inicialmente ministrado em francês. Na década de 1950, com a passagem de Gilles-Gaston Granger pelo Departamento de Filosofia, os estudantes e professores entraram em contato direto com o kantismo francês em sua forma difusa, a da “epistemologia”, fomentada em dupla vertente por Jean Cavailles e Georges Canguilhem, que a atrelava a leitura da *Crítica da razão pura* e da *Crítica da faculdade de julgar* a questões contemporâneas relativas à metodologia e ao estatuto filosófico das ciências positivas. A chegada de Gérard Lebrun à USP, no início da década de 60, seria um evento na história da interpretação brasileira de Kant⁵. Encontrou aí solo fértil para suas especulações, travando contato direto com interlocutores vigorosos na filosofia –Bento Prado Jr., João Cruz Costa, José Arthur Giannotti, Lívio Teixeira, Oswaldo Porchat Pereira, Ruy Fausto – e para além dela – Fernando Henrique Cardoso, Fernando Novais e Paul Singer, para mencionarmos apenas alguns. Lebrun, então um jovem professor pouco conhecido na França, trabalhava nessa época em uma tese de habilitação que, defendida sob o título de “Kant et la mort de la métaphysique”, seria publicada em 1970 como “Kant et la fin de la métaphysique” (na prestigiosa coleção Philosophie pour l’âge de la Science, dirigida por Granger e Jules Vuillemin). Livro ousado, que tingia a filosofia kantiana com as cores da genealogia nietzscheana e projetava a terceira *Crítica* sobre os desenvolvimentos mais recentes do estruturalismo, contestando, ao mesmo tempo, as interpretações oriundas do neokantismo e da fenomenologia. Fortemente influenciado pelo Foucault de *As palavras e as coisas*, o livro de Lebrun despertou o interesse de colegas e alunos pelo filósofo alemão, fazendo de Kant (e de seus sucessores imediatos) objetos privilegiados de ensino e estudo na Universidade de São Paulo.

Lebrun não poderia ser mais claro quanto à abordagem e o objetivo de seu estudo. Não se trata de explorar algum ponto da filosofia de Kant ou um problema qualquer que ponha a ela a fim de determinar o seu aporte sistemático. A exploração conduzida em *Kant e o fim da metafísica* a partir da *Crítica da faculdade de julgar* tem uma visada bem diferente:

⁵Ver a respeito o depoimento do próprio Lebrun e os textos de Bento Prado Jr. e Paulo Eduardo Arantes, reunidos por Maria Cecília Loschiavo dos Santos no volume *Maria Antônia: uma rua na contramão*. São Paulo: Nobel, 1988.

Nous nous étions demandé au départ : qu'en est-il, en fin de compte, de la métaphysique spéciale ? on a essayé de montrer comment, à travers la Dialectique transcendantale, puis la troisième *Critique*, Kant l'avait patiemment résorbée et transposée. Mas l'interprétation critique de la métaphysique passée ne règle pas encore le sort de la métaphysique promise, qui demeure en suspens. Certes, la discipline que Kant appelait en 1765 « Hauptwissenschaft » demeure en suspens ; l'Opus postumum continuera de distinguer philosophie transcendantale et métaphysique, - mais l'œuvre n'aurait pas tenu lieu, une fois de plus, de celle-ci. [...] La métaphysique recherchée n'aurait-elle été qu'un idéal décevant et, en fin de compte, un blocage de la *Critique* ? On reviendrait par là à l'opposition su *système kantien* et de l'*idée critique*, de l'inerte et du corrosif... Mais celle-ci nous semble être un dérobade plutôt qu'une solution du problème. Et puis, comment voir un antagonisme là où il y a, très ostensiblement, couplage ? L'idée critique fut animée, de part en part, par l'espoir de donner à la métaphysique une assise. Et les Critiques sont plus qu'une investigation préalable à la fondation de celle-ci : à travers elles, c'est l'Idée de la métaphysique qui revient sur un passé frauduleux et trace à la fois le relevé du « pays de la raison » et des voies sans issue où s'engagèrent les métaphysiciens pour avoir confondu subrepticement l'« être en tant qu'être » et l'être-du-sensible. L'originalité de la Critique vient de ce que la métaphysique n'y est pas critiquée de l'extérieur : c'est une même chose que de la contester comme science apparente, telle qu'elle a surgi dans l'histoire, et de commencer à la restituer dans son authenticité systématique en rectifiant ses principes et en découpant avec exactitude leur champ d'application. Loin qu'il y ait antagonisme entre critique et système, la critique, spontanément, dessine les articulations de la métaphysique future⁶.

Fala na *Crítica* como aquela que “desenha” o espaço no qual virá se articular uma “metafísica futura” é evocar Foucault, que em 1966 reservara a Kant um lugar privilegiado na ruptura que separa de maneira radical a “Idade Clássica”, ou da “Representação”, da “Idade do Homem”. Mas Lebrun, por ser tributário de Foucault, não esposa todas as suas conclusões. No que diz respeito a uma “metafísica futura”, a divergência entre eles é clara, e isto é fundamental. Pois, enquanto Foucault se refere “às metafísicas que, malgrado a sua cronologia pós-kantiana, parecem ser pré-críticas”⁷, pensando aqui na Fenomenologia, por certo, mas, também, no Idealismo Alemão, o livro de Lebrun se abre para a consideração desses mesmos sistemas como fundamentalmente distintos da antiga metafísica, em virtude, precisamente, da virada kantiana. Em grande parte graças a esse gesto, surgiram rapidamente e em sucessão, na Universidade de São Paulo, teses de fôlego, depois transformadas em livros, que se tornaram referências no Brasil. Mencionemos Rubens Rodrigues Torres Filho, *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura, em Fichte* (São Paulo: Ática, 1975); Paulo Eduardo Arantes, *Hegel. A ordem do tempo* (São Paulo: Polis,

⁶ Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: Armand Collin, 1970, pp. 499-500.

⁷ Michel Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard, 1966, p. 257.

1981); Carlos Alberto de Moura, *A crítica da razão na fenomenologia* (São Paulo: Nova Alexandria, 1989); e Maria Lúcia Cacciola, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo* (São Paulo: Edusp, 1994).

Paralelamente aos desenvolvimentos na USP, eram elaboradas em outras instituições brasileiras interpretações de Kant e do Idealismo Alemão que, muitas vezes vinculadas a outras tradições de leitura, notadamente de origem alemã, se mostrariam, no futuro, tão vigorosas quanto a uspiana – muitas vezes, inclusive, entrando em conflito com ela. Se, na Universidade de São Paulo, o “kantismo” se tornou uma espécie de atmosfera que perpassava o curso de filosofia, em outras partes do Brasil ele começou a se desenvolver no sentido de um comentário alinhado às preocupações estabelecidas na *Kantforschung* desde o início do século 20. Neste sentido, cabe dizer que, se o legado uspiano foi fundamental, teria sido plenamente insuficiente para o estabelecimento de uma cultura acadêmica dedicada à obra de Kant no Brasil. Malgrado essas diferenças importantes, permanecia o fato de que os ouvintes desses cursos, onde quer que ocorressem, tinham de se haver com um Kant que não falava a sua língua. Essa situação certamente limitava a introdução do filósofo aos alunos de graduação e tolhia o desenvolvimento de uma pesquisa a seu respeito em língua portuguesa. Mas ela estava para mudar – o que aconteceu em concomitância com uma virada importante nos estudos kantianos, que aos poucos, mas de maneira decisiva, voltaram-se para a análise das “travações conceituais” (Giannotti) incidentes ao sistema (com destaque para a filosofia moral).

No início da década de 70, docentes da filosofia da USP e de outras instituições, tanto os mais experientes, exilados da ditadura de 1964, como os mais jovens, que resistiram a ela no Brasil, tornaram-se colaboradores em uma empreitada original. O grupo editorial Abril lançou a partir de 1973 a coleção *Os pensadores*, em 36 volumes, que cobria o arco quase inteiro do que então se costumava chamar de “filosofia ocidental”, dos pré-socráticos ao estruturalismo, e chegando até às ciências humanas. Cada volume era dedicado a um autor em particular ou a um grupo de autores com afinidades entre si. Os volumes eram formados por um fascículo introdutório e por traduções de textos, na maioria das vezes feitas a partir do original. Vendidos em bancas de jornal a preços acessíveis, tornaram-se uma referência da cultura de classe média brasileira, que então se encontrava em expansão. Os volumes foram ampliados em 1978 e conheceram sucessivas edições até a primeira metade da década de 90, quando a coleção foi descontinuada.

O volume 18, dedicado a Kant, surgiu em 1974 e trazia uma série de textos que compunham um todo inusitado. A apresentação do volume era assinada por Marilena Chauí, da USP. O miolo era formado por uma tradução parcial da *Crítica da razão pura*, feita por Valério

Pimenta, P. y Hulshof, M. (2024). Kant no Brasil: a via das traduções. *Siglo Dieciocho*, 5, 275-289.

Rohden e Ugo Baldo Moosburger; uma tradução integral dos *Prolegômenos a toda metafísica futura*, a cargo de Tânia Maria Bernkopf; a célebre tradução da *Fundamentação da metafísica dos costumes* realizada pelo filólogo e literato português Paulo Quintela ainda na década de 1940; duas contribuições de Rubens Rodrigues Torres Filho, jovem docente da USP, a Primeira introdução à *Crítica do Juízo*, seguida pela Analítica do belo e pelos parágrafos dedicados à doutrina do gênio; e, ao final do livro, a primeira parte de *A religião nos limites da simples razão*, com tradução também de Bernkopf. Esse grupo heterogêneo se tornou mais coerente em 1978, quando o volume foi dividido em dois tomos, o primeiro contendo a tradução integral do texto da segunda edição da *Crítica da razão pura*, o segundo reservado aos demais textos.

Não é exagero dizer que a tradução da primeira *Crítica* representou um marco. Embora tenha ganhado duas versões posteriores, ambas mais completas, uma em Portugal, outra no Brasil, a *Crítica da razão pura*, tal como se encontra na coleção *Os pensadores*, permanece um texto único, em cuja tessitura se reconhece, de alguma maneira, a consciência da realização de um trabalho que, além de pioneiro, alcança alto nível de qualidade. O trabalho de Quintela também merece destaque. Se essa tradução da *Fundamentação* padece de faltas conceituais, ela preserva em compensação uma elegância de estilo que, além de tornar o texto acessível, chama a atenção para as qualidades do texto original. Por fim, as escolhas de extratos da *Crítica do Juízo* por Torres Filho (ditadas por imperativos de pesquisa e docência) lançam luz sobre a qualidade incomum dessas traduções, que aliam um conhecimento profundo da língua alemã a uma destreza rara no manejo da língua portuguesa. Essas mesmas qualidades se encontram em outros dois volumes da mesma coleção assinados por Torres Filho, um deles dedicado a Fichte-Schelling (1973), depois desdobrado em dois tomos à parte, devidamente aumentados, o outro a Nietzsche (1973), reeditado em 2012, fora da coleção com o título de *Obras incompletas*⁸.

O uso dessas traduções e o contínuo debate sobre a criação de um vocabulário filosófico para os estudos kantianos no Brasil abriram caminho para a consolidação de algumas vertentes preocupadas a um só tempo com a análise rigorosa da obra de Kant e com a atualidade de seu pensamento para refletir sobre problemas filosóficos contemporâneos. À presença de Foucault e da fenomenologia, veio juntar-se a de certa Teoria Crítica, representada por Habermas, que se tornou uma figura de referência em muitas dessas vertentes (mas não somente ele). Em paralelo

⁸A constatação de Rubens Rodrigues Torres Filho sobre a necessidade do trabalho de tradução para a sala de aula é expressiva: “É mais ou menos assim que eu justifico essa tarefa de traduzir, porque em verdade não sou tradutor; foi algo feito por necessidade, como consequência indireta de meu trabalho acadêmico e levando em consideração as condições nacionais daquele momento, isto é, a necessidade de dispor em português de textos que eu julgava fundamentais” (Cadernos de Filosofia Alemã, n. 1, 1996. p. 70).

ao trabalho de tradução da primeira *Crítica* de Kant, Valério Rohden dedicou-se aos estudos de sua filosofia prática, reunidos no livro *Interesse da razão e liberdade*, publicado em 1981 (com prefácio de Lebrun). Trata-se provavelmente do primeiro estudo de fôlego realizado no Brasil sobre a arquitetura da Filosofia Crítica, ou, mais precisamente, a sua dimensão sistemática, com enfoque nas condições do uso prático da razão.

Kant coloca o objetivo da *Crítica da razão prática* na demonstração da realidade da razão prática. A razão prática, quando possui fundamento suficiente para a determinação da vontade com vista à realização dos seus objetos, isto é, quando a razão mesma é determinada pela liberdade. A possibilidade da demonstração de que a razão é prática depende por sua vez da demonstração de que a liberdade possa ser atribuída efetivamente à vontade humana e à vontade de todos os seres racionais. Deste modo, a questão da demonstração torna-se uma questão relativa à conexão entre liberdade e razão. Se for demonstrada essa conexão, então ficará igualmente demonstrado que toda vez que o homem fizer das determinações da sua razão máximas de seu comportamento (Fórmula do imperativo categórico), ele também alcançará efetivamente a sua liberdade, mediante ações reguladas por máximas (p. 31).

Esse enfoque representa uma reviravolta em relação àquele adotado por Lebrun, que pouco discutirá o uso prático da razão. Ora, pois é precisamente este que Rohden toma como o ponto nevrálgico do sistema de Kant. Longe, no entanto, de ser uma tese estritamente acadêmica, o trabalho de Rohden não perde de vista questões candentes na filosofia contemporânea, dedicando um excursão (pp. 111-122) à questão da relação entre a “liberdade incondicionada de Sartre e a autonomia de Kant”.

Nesse mesmo ano de 1981, Ricardo Ribeiro Terra defendeu a tese de doutorado “Política e história da filosofia kantiana”, que seria publicada como livro em 1995 sob o título *A Política Tensa. Ideia e realidade na filosofia da história de Kant* (resenhado por Torres Filho). Como sugere o próprio título, Terra se interessa pela *política* de Kant, e logo, pela história e pelo direito, privilegiando em suas análises uma literatura até então pouco estudada no Brasil: os opúsculos da década de 1780, a *Paz perpétua*, a *Doutrina do Direito* e o *Conflito das faculdades*. Em seu livro seguinte, *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant* (Rio de Janeiro: UFRJ, 2003). Neste volume, com efeito, encontram-se ao menos ensaios que não tardaram a se tornar referência, dentre os quais destacamos “Determinação e reflexão em *A paz perpétua*”, no qual a consideração pelas questões do sistema, sempre a partir das condições do uso prático da razão, levam à abertura para uma teoria política na qual se combinam, como dissemos, o direito e a história.

Prosseguindo na determinação da possibilidade do acordo da política com a moral, Kant introduz a noção da publicidade na formulação de dois princípios transcendentais do direito público. O primeiro, dito negativo, considera injustas as ações cujas máximas não são passíveis de publicidade. Este princípio

deve ser concebido não apenas como ético, mas também como jurídico. A moral englobaria a ética, a doutrina da virtude, que exige que o móbil seja o respeito pela lei; e também o direito, que admite móveis que determinem o arbítrio de maneira patológica (o medo da lei, da prisão, da multa etc.), visto que, no plano jurídico, a exterioridade da ação é que é considerada, e não a intenção, como na ética (doutrina da virtude). Se a máxima de uma ação precisa ser ocultada para ser eficaz, ela é injusta, vai contra a moral como doutrina do direito. Esse primeiro princípio impede, por exemplo, a organização secreta de uma rebelião (p. 96).

Fala-se aí de política, mas a leitora também reconhece, sem dificuldade, clivagens oriundas da crítica da razão em seu uso teórico.

Interessado pelo estabelecimento da tradução dos textos políticos de Kant, Terra organizou e traduziu, juntamente com Rodrigo Naves, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, contendo textos críticos do próprio Ricardo, de Lebrun e de Giannotti, publicado em 1986. Guido Antônio de Almeida, fenomenólogo de formação, acumulava a experiência de tradução de *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer, publicada em 1985 e de *Consciência Moral e Agir Comunicativo* de Habermas, surgida em 1989. Como início do que seria uma guinada para os estudos kantianos – que resultará em uma série de artigos sobre a filosofia teórica e prática de Kant –, ele publicou em 1992 uma preciosa tradução do manual de Lógica de Kant. O seu interesse por Kant redundou ainda na produção de dois artigos que hoje são referência nos estudos brasileiros de Kant: “Kant e o fato da razão. Cognitivism ou decisionismo moral?” (*Studia Kantiana*, 1(1) 53-81, 1998), e “Crítica, dedução e fato da razão” (*Analytica*, v. 4, n. 1, 1999). Destacamos uma passagem do primeiro desses artigos, para que se tenha uma ideia da aliança, característica do estilo do autor, entre a atenção aos detalhes de argumento e a perspectiva mais ampla dos conceitos.

Com efeito, tanto o conceito de agir quanto o conceito de moralidade são explicados por Kant a partir de sua relação com a natureza racional do homem, mas essa relação é determinada de maneira diversa em cada caso. Assim, as ações humanas são pensadas por Kant como determinadas, não *mecanicamente* pela força afetiva de nossos desejos, mas por um poder de escolha que é *racional*, na medida em que nossas escolhas se baseiam em princípios. Este poder, entretanto, não é perfeitamente racional, mas também é “sensitivo”, na medida em que nossas preferências podem ser afetadas por impulsos sensíveis. A moralidade, por sua vez, é pensada como o valor que atribuímos à nossa vontade na medida em que ela respeita em suas decisões um princípio prático que comanda independentemente de todo impulso sensível e que é, nessa medida, um princípio *puramente racional*. Dados esses conceitos, um problema imediatamente se levanta para Kant: como é que uma vontade que não é

perfeitamente racional pode ser determinada por um princípio que, ele, é puramente racional? (p. 54).

Não é exagero dizer que, numa passagem como esta, estão colocados os problemas fundamentais da Crítica, incluindo a aparente contradição entre a perfeição da razão e a limitação da vontade.

Quando Guido publicou estes artigos, podia contar já com um público de leitoras de Kant em português, que se beneficiou crescentemente, ao longo das décadas de 1980 e 1990, da publicação de uma série de traduções de qualidade. Em 1985, vieram a lume *Textos seletos*, organizados em edição bilingue por Emmanuel Carneiro Leão, contendo, entre outras peças, *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento e Que significa orientar-se no pensamento?*. Em Portugal, as edições 70 publicavam traduções realizadas por Artur Morão, com destaque para a *Crítica da razão prática*, em 1986, marcada pelo rigor e pela precisão conceitual, e os *Prolegômenos a toda metafísica futura*, em 1988, versão superior à brasileira de 1974. Mencione-se, sobretudo, a *Crítica da razão pura* realizada por Artur Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos, que, pela primeira vez, trouxe em língua portuguesa o texto integral das edições A e B. Publicada em 1987 pela fundação Calouste-Gulbenkian, essa tradução foi debatida no Brasil e se tornou, também ela, uma referência⁹. Seguiu-se em 1993 a *Crítica da faculdade do juízo*, por Valério Rohden e António Marques, este último professor na Universidade de Lisboa. Edição publicada conjuntamente no Brasil e em Portugal, assinalou a convergência de duas tradições que, nessa altura, haviam se tornado complementares. Rohden concluiria a empreitada de tradução das três *Críticas*, com a publicação em 2002 da *Crítica da razão prática*, vertida com precisão para português, em edição bilingue, com notas elucidativas. Ressalta-se ainda, nesse mesmo período, o início da tradução dos textos pré-críticos de Kant, com a publicação em 1993 de *Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, em tradução de Vinicius Berlendis de Figueiredo.

A intensa produção de traduções nos anos 80 e 90 no Brasil pode ser considerada, retrospectivamente, como parte de um movimento de progressiva institucionalização dos estudos kantianos, em conjunto com a organização de colóquios e congressos para estimular o debate filosófico em solo brasileiro e a criação de revistas especializadas para a circulação deste

⁹ É interessante conferir o modo como Valério Rohden narra um debate sobre a tradução da primeira *Crítica*, ressaltado a importância da realização de traduções diferentes, sem deixar de alfinetar o tradutor da edição portuguesa pelas críticas recebidas: “O autor dessa tradução, numa visita à USP, me fez algumas críticas, dizendo que a tradução que fiz com Moosburger tinha uma forma de português acentuadamente germânico. E o Rubens Rodrigues Torres Filho, numa entrevista aos *Cadernos Alemães*, dirigidos pelo professor Ricardo Terra, veio em nossa defesa, dizendo que uma boa fidelidade ao original era preferível à sua falsificação”. (*Educação e Filosofia*, 13 (25) 9-26, jan./jun. 1999, p.17-18). Vale à pena reproduzir aqui o texto original de Rubens, que defende a relevância das duas traduções: “Com relação às traduções da *Crítica*, eu vejo mais fluência na portuguesa, mesmo. A sintaxe alemã contaminou muito a tradução brasileira, talvez justamente por aquela procura de rigor e literalidade. Mas o que é importante é termos as duas traduções, para os que não sabem alemão poderem usar uma e outra, comparando” (*Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 1, 1996. p. 70).

Pimenta, P. y Hulshof, M. (2024). Kant no Brasil: a via das traduções. *Siglo Dieciocho*, 5, 275-289.

debate¹⁰. Em 1988 ocorreu o primeiro Congresso internacional de Kant no Brasil, organizado por Zeljko Loparic (docente na Unicamp e antigo aluno de Heidegger), que culminou na fundação da Sociedade Kant Brasileira (SKB), que teve Loparic como seu primeiro presidente. Os dois congressos seguintes, *200 anos da Metafísica dos Costumes*, em 1997, e o *Perspectivas kantianas no século XXI*, em 2001, ocorreram em Itatiaia, organizados por Guido Antônio de Almeida, com apoio da SKB, que tinha como presidente na época Valério Rohden. Era muito clara a preocupação dos membros fundadores da Sociedade Kant Brasileira e dos organizadores dos primeiros congressos Kant com o estabelecimento de um debate nacional sobre os estudos kantianos em língua portuguesa. Muitos desses pesquisadores haviam realizado o doutorado integralmente ou em parte no exterior e possuíam vínculos fortes com centros internacionais de estudos kantianos (notadamente na Alemanha), mas acreditavam na importância da formação de uma cultura filosófica brasileira. Consideravam que era preciso manter o diálogo com os centros internacionais, mas que ao mesmo tempo se fazia necessário estabelecer as condições materiais para a discussão interna sobre Kant em português. Nesse sentido, é expressiva a decisão de criar, nessa época, a *Studia Kantiana. Revista da Sociedade Kant Brasileira*, que tem seu primeiro número em 1998, com divulgação dos artigos de pesquisadores brasileiros em português. Apenas artigos de convidados estrangeiros eram publicados em outras línguas. Alguns anos mais tarde, tendo Christian Hamm como editor, a revista passou a publicar, além dos artigos de pesquisadores kantianos, traduções de alguns opúsculos de Kant acompanhadas de comentários e notas.

A institucionalização dos estudos kantianos teve efeito, e o reconhecimento internacional da qualidade dos pesquisadores em solo nacional veio em 2005 com a anuência da Kant-Gesellschaft (a Sociedade Kant internacional) para a realização do *X Internationalen Kant-Kongress. Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, na Universidade de São Paulo. A esta altura, a formação de grupos diversos de pesquisadores kantianos estava consolidada em diferentes universidades brasileiras. No âmbito das traduções, é interessante mencionar três feitos importantes. Em 2005 foi publicada a primeira edição dos *Escritos pré-críticos*, coletânea que reúne diversos opúsculos importantes, como a *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, traduzida por Luciano Codato e *A forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* (mais conhecida como dissertação de 1770), traduzida por Paulo Licht dos Santos. Em 2006 foi publicada a

¹⁰ Pode-se retrazar as linhas gerais do processo de institucionalização dos estudos kantianos e o papel que as traduções da obra de Kant exerceram nesse processo nas entrevistas de Valério Rohden (*Educação e Filosofia*, 13 (25) 9-26, jan./jun. 1999, p. 12-15), de Guido Antônio de Almeida (*Conversas com filósofos brasileiros*, Editora 34, 2000, p.235-236) e de Ricardo Terra (*Revista Idéias* v. 3(1) O Debate Público e Filosofia no Brasil, p.341-344).

Antropologia de um ponto de vista pragmático, com tradução de Clélia Aparecida Martins e revisão técnica de Márcio Suzuki, com a colaboração de Vinicius Berlendis de Figueiredo. Em 2009 veio a público a primorosa tradução da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* feita por Guido Antônio de Almeida, com um trabalho minucioso de pesquisa que resultou em um glossário comentado com mais de cem páginas (que permanece sem publicação, mas que socorreu muitos tradutores de Kant em momentos difíceis).

A partir de 2010, surge uma nova geração de tradutores. É curioso que no período de um ano tenham sido publicadas três traduções diferentes do opúsculo “Começo conjectural da história humana”, de Joel Klein pela revista *Ética* e de Bruno Nadai, pelos *Cadernos de Filosofia alemã*, ambas em 2009, e de Edmilson Menezes, pela editora UNESP, em 2010. É também expressivo que o opúsculo “Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?” tenha sido traduzido, mais ou menos na mesma época, outras três vezes: por Luiz Paulo Rouanet, em 2008, por Vinicius Berlendis de Figueiredo, em 2009 e por Paulo Cesar Ferreira, publicada na coleção “O que é Esclarecimento?”, que reúne os textos de intervenção de diversos pensadores que se ocuparam com a pergunta pelo significado do Esclarecimento alemão, como Mendelssohn, Hamann e Wieland. Dentre os opúsculos de Kant vertidos para o português, nota-se ainda a tradução feita por Alexandre Hahn dos polêmicos escritos sobre raça: “Determinação do conceito de uma raça humana” e “Das diferentes raças humanas”. Além disso, começam a ocorrer na comunidade kantiana eventos voltados inteiramente para o debate de traduções, como é o caso do colóquio organizado pelo Grupo de Investigações Kantianas da UFSC, que resultou no livro “Crítica da razão tradutora”, inteiramente dedicado às dificuldades de tradução da obra de Kant.

É nessa época que se forma em São Paulo o Grupo de Traduções Kant, coordenado por Ricardo Ribeiro Terra, composto por Fernando Costa Mattos, Monique Hulshof, Bruno Nadai e Diego Kosbiau Trevisan, cujos primeiros trabalhos consistem na tradução de algumas *Reflexionen* sobre moral e direito publicadas nos *Cadernos de filosofia alemã*, na revisão técnica dos *Primeiros Princípios da Doutrina do Direito*, traduzida por Clélia Aparecida Martins e na tradução dos *Primeiros princípios da Doutrina da Virtude*, estes últimos publicados sob o título *Metafísica dos Costumes*, em 2012. Com base nessa experiência, inicia-se um projeto de tradução das três *Críticas*, proposto pela editora Vozes, que tinha como intuito oferecer ao público amplo traduções rigorosas, mas preocupadas com a fluência da língua de chegada. Assim, foi lançada em 2012 a nova tradução da *Crítica da razão pura*, de Fernando Costa Mattos, que reúne fluência e decisões de tradução que levam em conta a consolidação de mais de duas décadas sobre os termos centrais da primeira *Crítica*. Em 2016 vêm a público a *Crítica da razão prática*, traduzida por Monique Hulshof, que realizou um minucioso trabalho comparativo com as traduções anteriores e organizou um robusto glossário que procurou levar em conta, na medida do possível, a

Pimenta, P. y Hulshof, M. (2024). Kant no Brasil: a via das traduções. *Siglo Dieciocho*, 5, 275-289.

consolidação do debate sobre termos da filosofia prática kantiana. Ainda em 2016, Costa Mattos lança uma tradução da *Crítica da Faculdade de Julgar*, em volume que traz, ainda, a *Primeira introdução à Crítica da Faculdade de Julgar*.

Nos últimos anos reverberou no Brasil o intenso estudo dos cursos (ou lições) ministrados por Kant ao longo de sua vida, que foram copiadas por seus alunos em manuscritos e reunidos em diferentes edições. Márcio Suzuki verte para o português uma seleção dos *Cursos de Antropologia* de Kant, publicada em 2017. Bruno Cunha e Charles Feldhaus, oferecem à leitora uma tradução bem cuidada das *Lições de Ética*, em uma excelente edição da UNESP datada de 2018, com estudo introdutório primoroso. Com duas outras traduções – das *Lições sobre a doutrina filosófica da Religião* e das *Lições de Metafísica*, ambas publicadas pela Vozes – Bruno Cunha tornou-se nos últimos anos o principal responsável pela abertura deste novo campo para os estudos kantianos no país. As *Lições de Direito Natural* anotadas por Feyerabend, cuja introdução com tradução de Fernando Costa Mattos já havia sido publicada em 2010, ganharão em breve uma tradução completa pelo próprio Mattos, em parceria com Monique Hulshof.

Alguns opúsculos políticos de Kant que já contavam com edições portuguesas confiáveis, começaram a ganhar novas versões no Brasil. É o caso da edição de *O conflito das faculdades* que já contava com a tradução e Artur Morão e ganhou nova versão para o português, realizada por André Perez e Luiz Gonzaga Nascimento, acompanhada de notas e de uma instigante apresentação de Ricardo Terra. O opúsculo *À paz perpétua: um projeto filosófico* que também contava entre os textos políticos traduzidos por Artur Morão, ganhou uma boa tradução, com estudo introdutório e notas de Bruno Cunha. Nota-se também que a editora Vozes ampliou seu projeto de traduções da obra de Kant e pretende lançar em breve uma nova tradução de *A religião dos limites da simples razão*, feita por Bruno Cunha, e uma nova versão para o português da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que está a cargo de Diego Kosbiau Trevisan, assim como uma série de novas traduções que estão em andamento. Essa ampliação aponta para a contínua relevância das traduções para os estudos kantianos no Brasil.

Um observador que contemplasse o estado da pesquisa kantiana no Brasil nesta década de 2020, sem conhecer a história de seu desenvolvimento, poderia ser levado a crer que ela se desenvolveu, nos últimos 50 anos, como um ramo de especialização isolado dos estudos filosóficos. A narrativa



que ora oferecemos serviria, inclusive, para reforçar essa impressão. Mas a verdade é mais complexa. Desde o início, o “kantismo” brasileiro foi parte dos estudos de filosofia alemã em geral. Nos domínios da tradução, a filosofia alemã passou a ser tratada com o devido rigor a partir do momento em que o próprio Kant recebeu esse tratamento. A par dos volumes já mencionados sobre Fichte, Schelling e Nietzsche na coleção *Os pensadores*, concebidos e realizados por Rubens Rodrigues Torres Filho, cabe destacar, entre outros, os trabalhos de Márcio Suzuki (Schlegel, Schelling), Paulo Meneses (a *Fenomenologia do espírito* de Hegel), Marcos Müller (a *Filosofia do direito* de Hegel), Maria Lúcia Cacciola (diversos escritos de Schopenhauer), Paulo César Souza (Nietzsche), Márcia Sá Cavalcante Schuback (*Ser e tempo* de Heidegger), Marilene Carone (numerosos textos de Freud) e Luiz Henrique Lopes dos Santos (o *Tractatus* de Wittgenstein). Merece especial destaque a edição das obras de Jürgen Habermas, a cargo de Luiz Sérgio Repa, pela editora da Unesp. As cuidadosas traduções incluem, é claro, *Mudança estrutural da esfera pública* (já publicado) e *Discurso filosófico da modernidade* (em preparação), obras que oferecem um contraponto de peso à genealogia de Foucault – que, como observamos, marcou o início dos estudos acadêmicos sobre Kant no Brasil.

O cuidado com que vêm sendo realizadas traduções de Kant em particular e dos alemães em geral fornece um exemplo sólido da necessidade da aliança entre o comentário filológico e a reflexão filosófica. Uma jovem que hoje ingresse nos cursos de filosofia brasileiros tem à sua disposição um número considerável de textos de Kant e de seus epígonos, diretos ou não, em português exemplar. Convenhamos, uma situação bem diferente daquela com a qual tinham de se haver os aspirantes a filósofos no Brasil dos anos 1960. Malgrado tudo o que se interpõe entre aquela época e a nossa, temos razões para saudar a independência conquistada pelo kantismo brasileiro, que soube fincar, em um solo tradicionalmente arredio à filosofia, uma forte tradição de comentário textual e especulação conceitual. As indicações aqui fornecidas oferecem uma abertura para a compreensão dos desenvolvimentos da filologia kantiana em solo brasileiro, nesse mesmo período. Mas a discussão desta literatura já exigiria um outro artigo, que examinasse inclusive em que medida o kantismo brasileiro, uma vez estabelecido, soube dialogar com outras vertentes da filosofia em solo nacional e contribuir para a reflexão filosófica como um todo.

Traduções mencionadas

Kant, I. (1974). *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Ugo Baldo Moosburger. São Paulo: Col. Pensadores. Editora Abril.

Kant, I. (1974). *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Col. Pensadores, Editora Abril.

- Pimenta, P. y Hulshof, M. (2024). Kant no Brasil: a via das traduções. *Siglo Dieciocho*, 5, 275-289.
- Kant, I. (1974). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Col. Pensadores. Editora Abril.
- Kant, I. (1974). *Crítica do Juízo*. Trad. Torres Filho. São Paulo: Col. Pensadores. Editora Abril.
- Kant, I. (1985). *Textos seletos*. Trad. Raimundo Vier, Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes.
- Kant, I. (1986). *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Ricardo Ribeiro Terra e Rodrigo Naves. São Paulo: Brasiliense. Reeditado pela Editora Martins Fontes, 2004.
- Kant, I. (1986). *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. São Paulo: Edições 70.
- Kant, I. (1987). *Crítica da razão pura*. Trad. Artur Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kant, I. (1992). *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Edições Tempo Brasileiro.
- Kant, I. (1993). *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e Antônio Marques. Lisboa: Forense Universitária.
- Kant, I. (1993). *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime e Ensaio sobre as doenças mentais*. Trad. Vinícius Berlendis de Figueiredo. Campinas: Ed. Papyrus. Reedição: São Paulo: Editora Clandestina, 2018.
- Kant, I. (2002). *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Editora Martins.
- Kant, I. (2005). *Escritos pré-críticos*. Trad. Luciano Codato, Paulo Licht Santos, Jair Barboza, Joãozinho Beckenkamp, Vinicius De Figueiredo. São Paulo: Editora UNESP.
- Kant, I. (2008). *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Morão. São Paulo: Edições 70.
- Kant, I. (2008). *O Conflito das Faculdades*. Trad. Artur Morão. Lusofia press.
- Kant, I. (2008). *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Casa das Moedas.
- Kant, I. (2009). *Resposta à questão: O que é Esclarecimento?*. Trad. Vinícius Berlendis de Figueiredo. Em: Marçal, J. (Org). *Antologia de textos filosóficos*. Curitiba: SEED.
- Kant, I. (2009). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso e Barcarolla.
- Kant, I. (2009). *Começo Conjectural da História Humana*. Trad. Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP.
- Kant, I. (2009). *Início Conjectural da História Humana*. Trad. Joel Klein. Em: *Revista Ético@*, 8 (1), 157-168.
- Kant, I. (2009). *Começo Conjectural da História Humana*. Trad. Bruno Nadai. Em *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, 13, 95-107.
- Kant, I. (2010). *Das diferentes raças humanas*. Trad. Alexandre Hahn. Em: *Kant e-prints*, 5 (5), 4-9.
- Kant, I. (2011). *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*. Trad. Paulo Cesar Gil Ferreira. Via Verita.
- Kant, I. (2012). *Determinação do conceito de uma raça humana*. Trad. Alexandre Hahn. Em: *Kant e-prints*, 7 (2), 28-45.

- Kant, I. (2012). *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes.
- Kant, I. (2013). *Metafísica dos Costumes*. Trad. Clélia Martins, Bruno Nadaí, Diego Kosbiau Trevisan, Fernando Costa Mattos e Monique Hulshof. Petrópolis: Editora Vozes.
- Kant, I. (2016). *Crítica da razão prática*. Trad. Monique Fragelli Hulshof. Petrópolis: Vozes.
- Kant, I. (2016). *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes.
- Kant, I. (2017). *Cursos de Antropologia. A Faculdade de Conhecer*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Clandestina.
- Kant, I. (2018). *Lições de Ética*. Trad. Bruno Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora UNESP.
- Kant, I. (2021). *O Conflito das Faculdades*. Trad. André Perez e Luiz Gonzaga Nascimento. Petrópolis: Vozes.
- Kant, I. (2024). *Lições sobre a doutrina filosófica da Religião*. Trad. Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes.

CV do autor

Pedro Pimenta é graduado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1994), mestre (1997) e doutor (2002) pela mesma instituição, onde leciona desde 2005. Dedicou-se a estudos na área de Filosofia Moderna, com especial ênfase em autores do Século XVIII. Professor livre-docente (2015).

CV da autora

Monique Hulshof é professora de Ética na Universidade Estadual de Campinas. Possui Graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2004) e Doutorado Direto em Filosofia pela mesma universidade (2011). Realizou estágio de doutorado sanduíche na Goethe Universität Frankfurt am Main (2009) e na Universität Konstanz (2009-2010), Alemanha, com bolsa DAAD-CAPES. Realizou estágio de pesquisa de curta duração na Universidade de Paris I (2013), na Universidade de Groningen (2017) e intercâmbio científico de curta duração na Universidade de Frankfurt, com bolsa CAPES-DAAD (2014). É integrante do Grupo de Filosofia Crítica e Modernidade (FiCeM) e da comissão editorial dos Cadernos de Filosofia Alemã, ambos sediados na USP. Desenvolve pesquisa nas áreas de Ética e filosofia política e História da Filosofia Moderna, com ênfase em filosofia moral e política em Kant. Também desenvolve pesquisa sobre gênero e democracia.

*Siglo
Dieciocho*



**KANT Y LA RECIPROCIDAD.
LAS RAZONES DE LA PARCIALIDAD EN CIRO ALEGRÍA^{1*}**

*KANT AND RECIPROCIDY.
REASONS FOR PARTIALITY IN CIRO ALEGRÍA*

Alessandro Caviglia

Pontificia Universidad Católica del Perú

ORCID 0000-0002-8106-7201

a.caviglia@pucp.pe

Resumen

El presente trabajo realiza una reconstrucción de la teoría normativa de la reciprocidad desarrollada por el filósofo peruano Ciro Alegría. Dicha teoría ha bebido de fuentes kantianas y tiene el objetivo de servir como herramienta para una crítica inmanente de la sociedad. El presente texto realiza la reconstrucción centrándose en la centralidad que tienen en las razones de la parcialidad en la teoría en cuestión. Para ello inicia presentando la manera se extraen principios normativos de la crítica de la metafísica, para ver la manera en la que dichos principios son razones para la acción. Seguidamente se da cuenta la diferencia entre razones generales y razones de la parcialidad y se indica cómo en la segunda y tercera formulación del imperativo categórico se la puede encontrar. Finalmente, se muestra cómo las razones personales con el eje central de la teoría de la normativa de la reciprocidad.

Palabras clave: Ciro Alegría; Kant; reciprocidad; razones de la parcialidad; crítica inmanente.

Abstract

The present work carries out a reconstruction of the normative theory of reciprocity developed by the Peruvian philosopher Ciro Alegría. This theory has drawn from Kantian sources and has the objective of serving as a tool for an immanent critique of society. This text carries out the reconstruction focusing on the centrality they have in the reasons for the partiality in the theory in question. To do this, it begins by presenting the way normative principles are extracted from the criticism of metaphysics, to see the way in which these principles are reasons for action. Next, the difference between general reasons and reasons of partiality is realized and it is indicated how it can be found in the second and third formulation of the categorical imperative. Finally, it is shown how personal reasons are the central axis of the normative theory of reciprocity.

Keywords: Ciro Alegría; Kant; reciprocity; reasons for partiality; immanent criticism.

^{1*} Recibido el 02/03/2024. Aprobado el 26/04/2024. Publicado el 30/07/2024.

Ciro Alegría Varona ha sido quien se interesó más por la filosofía moral de Kant en Perú, a partir de la influencia que tuvo en su pensamiento de parte de pensadores alemanes, como Ernst Tugendhat, Dietrich Henrich y Rainer Forst, e intelectuales anglosajones, como Thomas Nagel, Thomas Scanlon y John Rawls. Su interpretación de Kant se encuentra mediada por un interés particular respecto de la filosofía social, terreno que estudió a fin de desarrollar una teoría filosófica de las relaciones de reciprocidad inspirada en las líneas directrices del filósofo de Königsberg. Ciro Alegría se ocupó de estudiar además el pensamiento de G. W. F. Hegel y Theodor Adorno, por inspiración de Michael Theunissen en la Universidad Libre de Berlín, quien fue su asesor de tesis doctoral.

Hasta su lamentable deceso acaecido inesperadamente en 2020, Alegría buscó llevar adelante la articulación de una teoría filosófica de la justificación (desarrollada especialmente por Forst) con la teoría antropológica de la reciprocidad y del don (desarrollada desde Marcel Mauss y Marshal Sahlins, pasando por Alvin Gouldner y C. A. Gregory). Esta articulación le permitió reconectar el corazón de la razón práctica kantiana con el desarrollo de la crítica immanente de la sociedad, superando los problemas que han mostrado las tres primeras generaciones de la Escuela de Frankfurt, a saber, el hallarse limitadas “por el fundamento antropológico en que encontró su criterio normativo: el trabajo alienado, la comunicación, el reconocimiento” (Alegría, 2022: 25).

Su teoría normativa de la reciprocidad ofrece una perspectiva fructífera para la filosofía social. Para ello Alegría se inspiró en la obra de Kant, concluyendo de ella que la crítica de la razón implica una crítica de las relaciones de dominación personales y sociales. Se trata de una teoría compleja que se encontraba en pleno desarrollo. En el presente texto intentaremos realizar una reconstrucción de la misma, colocando como eje la relación entre la filosofía crítica de Kant con las teorías de la justificación y de la reciprocidad. En ese sentido comenzaremos presentando cómo la crítica de la metafísica dogmática llevada a cabo por Kant desemboca en la producción de principios prácticos o razones para la acción (1) para, seguidamente, estudiar la manera en que tales razones pueden ser tanto generales como personales. Por ello, en la segunda sección del presente texto nos concentraremos en la relevancia de las razones personales o de la parcialidad para la reciprocidad y la cooperación interpersonal y social (2). En la tercera parte recurriremos

a la teoría sobre las razones personales a fin de iluminar la teoría de la reciprocidad desarrollada por Ciro Alegría (3). Finalmente, presentaremos las conclusiones centrales del presente trabajo (4).

1. Crisis, crítica y principios prácticos

La *Crítica de la razón pura* de Kant es un trabajo orientado a hacer frente a la crisis de la metafísica. Pero, como señala Alegría, resultaría engañoso pensar que dicha crisis no tiene como correlato el desarrollo de la crisis social y política de su época, marcada por el tránsito hacia la Ilustración y el cuestionamiento del absolutismo (2015: 157). La crisis de la metafísica se expresa en la forma de vínculos y relaciones humanas marcadas por el daño, en las que unas personas someten a otras a través de formas de dominación y no se establece entre ellas relaciones de reciprocidad fluida, tanto a nivel personal como a nivel social y político. En ese sentido, la crítica de la metafísica que se despliega en la *Crítica de la razón pura* implica una crítica inmanente de las formas de relación entre las personas (Jaeggi, 2018: 326 n. 2).

Kant entiende que la mejor forma de hacer frente a la crisis de la metafísica, que se ha convertido en un «campo de batalla» (KrV, AVIII), y a las consecuentes crisis sociales y políticas, es por medio de la crítica. Como muy bien señala, la crítica no se dirige a los sistemas metafísicos (como puede ser el sistema de Wolff o a la fisiología de Locke), sino que se trata de *una* “crítica de la razón misma” (KrV, AXI). Así, el objeto de la crítica es la *razón pura*, en el sentido de revisar las estructuras de la mente humana y de su capacidad de juzgar, independientemente de sus contenidos materiales. La crítica consiste en indagar cuáles son los límites y alcances de la razón respecto del conocimiento. El resultado es la restricción de la razón respecto del conocimiento, y la consecuente desestructuración de la metafísica dogmática. Esta *kénosis* o contracción de la razón (Alegría, 2015: 158) restringe todo conocimiento metafísico, pero a cambio de ello revela principios prácticos que permiten actuar en el mundo y abre el terreno para los derechos fundamentales de las personas (Korsgaard, 1996: 3).

La crítica de la razón termina por dar espacio a la distinción entre los usos teórico y práctico de la razón. Uno puede referirse a ambos usos como razón teórica y razón práctica. La razón teórica se encarga de aquello que es susceptible de conocimiento y que, desde el trabajo de la crítica, se restringe al conocimiento de objetos de la experiencia posible. La razón práctica, en cambio, no se encuentra orientada a conocimiento alguno, sino a la producción de principios para la acción. Ambos usos se encuentran modelados por la crítica: los conocimientos a los que se orienta la razón teórica se encuentran desprovistos de elementos metafísicos y la razón práctica

produce principios para la acción que no suponen ningún elemento metafísico de carácter dogmático, sino la idea de libertad propia de la metafísica crítica kantiana. Los principios prácticos pueden ser entendidos también como razones para la acción. Pues, tanto los principios prácticos como las razones para la acción aluden a elementos normativos y no dependen de conocimiento alguno del mundo. El recurso al término “razones” nos permite asumir la distinción entre razones de la imparcialidad (o generales) y razones de la parcialidad. La teoría filosófica de la reciprocidad desarrollada por Ciro Alegría se articula tomando como eje las razones de la parcialidad. En tal sentido, nosotros exploraremos en Kant esta clase de razones.

2. Razones de la parcialidad

Una razón opera como un principio para actuar, por lo cual adquiere un carácter normativo, pero también funge de motivo para la misma acción. Una razón impele a actuar a la voluntad, pero también la atrae hacia determinadas realizaciones. Alegría señalaba en sus clases que cuando hablamos de una razón nos referimos a un «deseo comunicable». Al ser comunicable, se encuentra sometido a la crítica y a la necesidad de fundamentación. Con las razones no sucede lo mismo que con las explicaciones. Una razón se puede dar sólo desde el punto de vista de la primera persona y no depende de las condiciones que uno ocupa en el mundo. Además, una razón tiene un contenido y un carácter (puede ser moral o no serlo). En cambio, una explicación se puede dar solamente desde el punto de vista de la tercera persona y está atada a las condiciones fenoménicas. Además, las explicaciones sólo tienen un contenido, mas no un carácter.

Alegría señala que, “una razón se diferencia de una causa en que sale del encadenamiento de las condiciones necesarias y les añade un principio estrictamente práctico” (Alegría, 2022: 22), demarcando con claridad la distinción entre razones y explicaciones, aunque ambas cosas aluden a un fundamento (Korsgaard, 2009: 26). En el caso de las razones, el fundamento es eminentemente práctico, mientras que las explicaciones tienen un fundamento teórico. Y continúa diciendo que “toda razón propiamente dicha es, prospectivamente, una razón para actuar o, recursivamente, una justificación de haber actuado de cierta forma” (Alegría, 2022: 22-23). Con esta nota sobre la doble naturaleza de la razón, Alegría recoge lo más avanzado de la discusión desde John Rawls hasta Rainer Forst. La teoría de la justificación desarrollada por Forst afina un elemento que ya estaba presente en el concepto de *fairness* de Rawls, a saber, el recurso

a la razón no sólo puede utilizarse para referirse a la imparcialidad y la generalidad, sino también a la parcialidad. En tal sentido Forst señala que una razón debe ser general y recíproca debido a que la justificación misma tiene ese doble carácter (Forst, 2012: 5). El esfuerzo de Alegría consiste en articular la teoría filosófica de la justificación con la teoría antropológica de la reciprocidad (Alegría, 2022: 25). Nosotros nos centraremos en las razones de la parcialidad que se encuentran en la exigencia de que la justificación sea general y recíproca. En un segundo momento, veremos la forma en la que la reciprocidad se torna principio social y político.

El estudio sobre las razones desarrollada por Thomas Nagel arroja que para que una razón pueda ganar fuerza motivante para la acción debe tener características particulares. La principal característica que una razón debe tener es la de ser una razón de la parcialidad (Nagel, 1996: 27 ss.). Hay razones generales y universales, como las razones de justicia, pero también hay razones personales o de la parcialidad. Una razón de justicia es aquella que se le exige a toda persona independientemente de su situación particular. En cambio, una razón de la parcialidad es la que toma pie en la situación personal del agente. Nagel tiene razón cuando señala que un sistema normativo que se encuentre constituido exclusivamente por razones generales (de justicia) carece de la fuerza para motivar a las personas a actuar conforme a sus principios. Es por ello que la estructura propia de los sistemas utópicos se halla fundada en exigencias generales de justicia. La salida de tal situación es entender que las personas, a la par de razones generales que demarcan principios de justicia, tienen razones personales que se encuentran debidamente justificadas. Así, un cirujano tiene razones para ser eximido de operar a su padre, como un juez las tiene para quedar exento de juzgar a su hijo. Esas razones de parcialidad se encuentran debidamente justificadas porque cualquiera puede entender el pedido que hacen los agentes en cuestión como una demanda justificada. Lo mismo sucede con las exigencias que podemos plantear a que se nos considere con el derecho de desarrollar las formas de vida que compartimos con otros, con sus bienes, fines y valores. Igualmente sucede con las ambiciones y aspiraciones que podemos cultivar en nuestra vida. No sería razonable el que se nos impida realizar nuestras vidas en esos múltiples sentidos en aras de exigencias universales e incondicionales. Lo mismo sucede con las relaciones de reciprocidad que han generado las personas entre sí. En nombre de la justicia no resulta razonable que se quiebren los vínculos que han establecido libremente las personas y que recrean constantemente. Eso no significa que las exigencias de justicia deban eclipsarse para dar lugar a las razones personales, sino que en el plexo normativo debe haber un lugar para las razones de la parcialidad, por ser una demanda perfectamente razonable.

Esta razonabilidad se encuentra ya en el texto de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* de Kant cuando expresa, en la segunda formulación del imperativo categórico, que uno no debe tratar a nadie como un simple medio, sino que debe tratar a las personas *al mismo tiempo*

como fines en sí. Lo que se está diciendo en esta, también denominada fórmula de la humanidad (GMS, 429), es que uno no debe tratar a las personas como «medios para sus propios fines particulares» y, a la vez, como «fines en sí mismos». Esto que constituye un círculo cuadrado es algo a lo que Kant tiene acostumbrados a sus lectores. Esta tensión está hecha de la misma trama que la necesidad que tenemos de considerar a las personas como sujetos a las leyes generales de la naturaleza (fenómenos) y, al mismo tiempo, como seres libres, capaces de autolegislarse moralmente gracias a su razón (nómenos). La exigencia que demarca la fórmula de la humanidad contiene dos elementos que hay que distinguir claramente. El primer elemento es una razón motivante mientras que el segundo es una condición limitativa. En las relaciones personales y sociales hemos de tratarnos como medios y también como fines de manera mutua y recíproca. En las relaciones de amistad o pareja nos tratamos mutuamente como medios para nuestro soporte emocional y afectivo, a la vez que nos tratamos como fines en nosotros mismos, como lo exige la justicia. Ciertamente, puede haber una interpretación de la tensión en cuestión que señala que una persona debe hacer coincidir sus fines particulares con la condición de tratar a cada persona como un fin en sí, pero esta interpretación nos conduce inevitablemente al utopismo que Nagel denuncia. Es por ello que la interpretación que presentamos aquí es que en nuestro trato con los otros no necesitamos que los fines que nos proponemos en la misma relación coincida con la consideración de los demás como fines en sí, sino que dicha consideración opere como condición limitativa para nuestras acciones. Esto es así, en vistas de dar un lugar a las razones de la parcialidad.

En la *fórmula de la autonomía*, el ideal del reino de fines vuelve sobre esta idea, pero aquí se expresa abiertamente el que las relaciones interpersonales en cuestión tienen como trasfondo relaciones sociales articuladas en términos de una república de fines, entendida como el conjunto sistemático de fines y de leyes morales (GMS, 433). Así se presenta una relación sistemática de personas consideradas como fines en sí mismas, pero también se trata de la relación también sistemática de los fines particulares buscados por las personas, de modo que nuevamente nos encontramos con la tensión de «tratar a cada persona como un medio para nuestros fines particulares» y la exigencia de «tratar a cada persona como un fin en sí». Lo que cambia aquí es que la tensión en cuestión se ubica ahora en un «juego mayor», el del reino o la república de fines. Pero, la dinámica sigue siendo la misma: los agentes en cuestión deben encontrar garantizada la posibilidad de realizar sus fines particulares, teniendo como condición limitativa el no tratar a los demás como simples medios. En consecuencia, los agentes tienen dos tipos de razones a la vez

para orientar sus acciones, a saber, razones generales o de justicia, y razones de la parcialidad. Las generales garantizan que las personas no sean tratadas como simples instrumentos, mientras que las de la parcialidad abren la posibilidad de que los agentes puedan buscar sus fines particulares. Estas dos clases de razones, que operan al mismo tiempo, garantizan la posibilidad de la cooperación interpersonal y social.

La cooperación se encuentra entre el altruismo y el egoísmo racional (Rawls, 2013: 46-47). La persona altruista se entrega plenamente al servicio de los demás o al proyecto de la sociedad sin tener en cuenta sus propios fines particulares. Ella anula por completo sus propias necesidades, intereses y expectativas. Es por esa razón que la persona altruista no puede sostener su posición por mucho tiempo ya que, en tanto ser humano, debe dar cabida sus necesidades, intereses y expectativas. Todo lo contrario, sucede con el egoísta racional, quien sólo busca sus propios intereses y no se encuentra dispuesto a comprometerse con proyectos compartidos. El egoísta racional se niega a la cooperación, porque ella exige asumir compromisos con las demás personas dentro de la sociedad. Más bien, asume una actitud cercana a la de la persona amoral (Williams, 1998: 18) y no encuentra ninguna razón para cooperar con los demás ni con la sociedad. Quienes se encuentran dispuestos a cooperar asumen compromisos con los demás y encuentran que la cooperación les permite alcanzar expectativas razonables. El ideal del reino de fines figura en Kant como un sistema social en el cual las personas se entregan a la cooperación entre sí. Es por ello que en él los agentes pueden buscar sus propios fines y son capaces de tratar a los demás como fines en sí.

3. Reciprocidad

Las relaciones de reciprocidad son de carácter personal, y suponen el intercambio tanto de razones como de bienes materiales y no materiales. Ella se funda en las razones de parcialidad que tiene cada persona que interviene en la relación. La base de la reciprocidad se encuentra en la dinámica de dar y recibir, la que contrasta claramente con la dinámica de ganar o perder. Esta última es la que se presenta en la competencia mercantil, en el juego y en la guerra. La reciprocidad, entendida en términos de dar y recibir, se encuentra a la base de la cooperación social. Los agentes que cooperan entre sí se insertan en intercambios relacionales de carácter recíproco a fin de sacar proyectos en conjunto, en los cuales cada persona recibe algo que percibe como justo.

El fundamento de la reciprocidad son las razones de la parcialidad. La justicia, cifrada en términos de razones generales, constituye lo que se espera que se aplique a cada persona,

independiente de su posición o de sus anhelos. Como lo señala la clásica definición *suum quique*, justo es darle a cada uno lo que le corresponde, es decir, lo suyo (Alegría, 2019: 12). La justicia, en especial, la distributiva, es fundamentalmente *restitutiva*, ya que la exigencia de darle a cada quien lo suyo supone que la persona en cuestión se encuentra separada de lo suyo. El objeto aquí es como una proyección de la persona misma. En la vida cotidiana podemos darnos cuenta de la manera en la que proyectamos nuestra personalidad sobre los bienes que son de nuestra propiedad, de manera que quien nos quita el objeto (lo tiene en su posición física, más no jurídica) nos lesiona de una manera particular ya que nos priva de una proyección de nosotros mismos. El ratero que nos roba por la calle un celular genera en nosotros la experiencia de habernos arrebatado un dedo de la mano.

La concepción aún más antigua de justicia como *no dominación* implica que quien comete injusticia toma el control de la voluntad de la persona y lo inserta en un esquema normativo que no puede recusar. Pero, con ambas definiciones sucede que la justicia implica una restitución. Incluso, en el caso de la concepción republicana de justicia como no dominación, lo que restituye es el control sobre la propia voluntad. En ese sentido el «dar» de la justicia no es ningún dar. Al momento de hacer justicia lo que ocurre es que restituye la posesión, en vez de dar a alguien algo. La reciprocidad, entonces, se ubica más allá de la justicia. En las relaciones recíprocas damos realmente algo a alguien que antes de nuestra donación no tenía lo donado en absoluto. Añadimos algo nuevo a la persona. Al mismo tiempo, recibimos algo de ella, si la reciprocidad funciona de verdad y es equilibrada. Mientras que las razones de la justicia son razones generales, las de la reciprocidad son razones de la parcialidad.

Rainer Forst, en su concepción de justicia como no dominación, yuxtapone las razones de justicia y las razones de la parcialidad cuando señala que en el principio de justificación los agentes intercambian razones generales y recíprocas. Con ello da cuenta de que las razones de parcialidad complementan la justicia, pero no deja en claro, de manera suficiente, que se trata de elementos diferentes. La estructura de la reciprocidad, que ha sido estudiada por la antropología económica desde *El ensayo sobre el don* de Marcel Mauss y aclarada por Marshall Sahlins en *Economía de la edad de piedra*, se funda en intercambios del dar y recibir. Quien da no pierde, sino que recibe gratitud de quien recibe. Quien recibe queda en deuda con su donador.

En las sociedades tradicionales esa relación de reciprocidad se encuentra inserta en un mundo cargado por una metafísica densa de manera que, si el circuito de dar y recibir no se cierra correctamente (y quien da no recibe algo a cambio, aunque sea gratitud), se pone en riesgo la

estabilidad de la comunidad por fuerzas divinas y sobrenaturales. En las sociedades modernas no sucede lo mismo. En el contexto de las sociedades modernas y contemporáneas las cosas han sido despojadas de ese ropaje sagrado denso, de tal manera que parte de la dinámica de las relaciones de reciprocidad se encuentra en el terreno de los sentimientos morales. El hijo que migra para enviar remesas a sus padres o a sus hermanos puede que reciba gratitud, pero ello no se encuentra garantizado. También podrían toparse con la experiencia de la ingratitud de su familia y terminar siendo tratado como un simple proveedor de dinero.

La teoría social sobre el don fue iniciada por Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don*. Se trata de un estudio de las relaciones de reciprocidad en la Polinesia, especialmente los regalos contractuales en el contexto de los matrimonios en Samoa, pero que se extiende también al “nacimiento de los hijos, circuncisión, enfermedad, pubertad de la hija, ritos fúnebres, comercio” (Mauss, 2009: 82). Estas relaciones de donación es lo que en el lugar llaman «potlatch», cuyos elementos son “el del honor, del prestigio, del ‘mana’ que confiere la riqueza, y el de la obligación absoluta de devolver esos dones a riesgo de perder ese ‘mana’, esa autoridad, ese talismán y esa fuente de riqueza que es la autoridad en sí misma” (Mauss, 2009: 82). El don crea vínculos sociales y poder de la nada. Quien entrega un don genera una relación allí donde no la había y genera una relación de poder interpersonal donde antes no existía. Marshal Sahlins desarrolla el trabajo sobre el don y la reciprocidad iniciada por Mauss en *Economía de la Edad de Piedra*. Respecto de la teoría sobre el don de Mauss, Sahlins señala que el concepto central es el del espíritu de las cosas o *han*. Y recoge la pregunta de Mauss sobre “¿Cuál es el principio de derecho y de interés que exige que en las sociedades de tipo primitivo o arcaico el don recibido deba retribuirse? ¿Qué fuerza existe en la cosa dada que obliga a quien la recibe a una retribución?” (Sahlins, 2010: 167). Y, en el terreno de la reciprocidad, distingue entre la reciprocidad generalizada, equilibrada y negativa en los siguientes términos:

«La reciprocidad generalizada» se refiere a transacciones que pueden ser consideradas altruistas, transacciones que están en la línea de la ayuda prestada, y, si es posible y necesario, de la ayuda retribuida. [...] La expresión «reciprocidad equilibrada» se refiere al intercambio directo. En un equilibrio preciso la reciprocidad consiste en la entrega habitual del equivalente de la cosa recibida sin demoras. [...] La reciprocidad negativa [se realiza] considerando la transacción con vistas al provecho propio, la parte que inicia el trato, o ambas partes, se proponen lograr un incremento no ganado. [...] La reciprocidad negativa pasa por todos los matices que van desde la astucia, la ingeniosidad, las artimañas y la violencia (Sahlins, 2010: 212-214).

El don y la reciprocidad se encuentran estrechamente ligados. Además, se puede reunir la reciprocidad generalizada y la equilibrada bajo el rótulo de «reciprocidad positiva» y entenderla

como contraparte de la «reciprocidad negativa». El aporte de la antropología económica al respecto ha sido aprovechado por Alegría para generar una teoría que, junto con la teoría de la justificación, tiene un potencial de crítica social que va más allá del hipercognitivismo que se encuentra en la exigencia de «mutuo entendimiento» presente en la ética del discurso de Habermas. Las relaciones de reciprocidad positiva tienen carácter moral, generan vínculos personales y sociales, crean y consolidan poder político. En cambio, las relaciones donde se expresa la reciprocidad negativa generan fenómenos de daño moral, y no crean vínculos sociales ni poder político. Esta forma de reciprocidad negativa desestructura las relaciones personales y el tejido social. Dichas relaciones no se pueden justificar frente a otros, por eso quienes las utilizan recurren a engaños de todo tipo. Quien se introduce dentro de la lógica de la reciprocidad negativa pasa de la dinámica del dar y recibir, a la de ganar o perder, donde lo que cuenta no son los lazos personales y sociales que se puedan generar, sino las ventajas competitivas que se puedan conseguir. El ingresar por ese derrotero termina por generar crisis personales, sociales y políticas permanentes.

En la teoría ofrecida por Alegría, la reciprocidad no se funda en el don, sino al revés; es el don el que se funda en la reciprocidad (Alegría, 2022: 31). El don genera vínculos sociales. En el acto de dar, se crea la relación. Incluso, extrayendo los bienes de la dinámica de ganar o perder. Pero, lo que revela la interpretación de Alegría de los trabajos de Sahlins es que la dinámica de dar y recibir puede estremecer o modificar las relaciones que se han creado y que se han esclerotizado bajo formas morales absolutizadas, que no permiten la generación de nuevas formas de relaciones personales. La reciprocidad tiene, pues, un fuerte potencial crítico y telúrico de las relaciones personales, sociales y políticas. Es en este punto donde se revela el núcleo de las relaciones de reciprocidad: las personas involucradas en ellas deben ser tratados como fines en sí, es decir, han de ser respetados en su personalidad moral. Con ello, el núcleo de las razones de parcialidad termina siendo la idea moral de no tratar a una persona como una cosa. Esta revelación aparece con el advenimiento de la modernidad, por lo que no es raro que la formulación más clara de ella venga de Kant. En las comunidades tradicionales, la razón por la cual es necesario cumplir con las exigencias de la reciprocidad descansa en el temor de un castigo divino. En el contexto de las sociedades modernas y contemporáneas esa necesidad reposa en la conciencia de que estamos tratando con personas y no con objetos. La idea moral (que no es otra que la idea de libertad) la encontramos en nosotros debido a un proceso de reflexividad propia del mundo moderno. Pero, dicha idea apunta a una razón general básica, a saber, la razón de

justicia básica de lo que es debido a cada persona en tanto persona. Se trata de la razón del respeto incondicional. Con ello, las razones de la parcialidad contienen en su núcleo esa razón general fundamental, sin la cual las formas de vida que se constituyen estarían marcadas por el daño.

Conclusiones

La teoría normativa de la reciprocidad que Ciro Alegría desarrolló conectaba de manera provechosa la teoría filosófica de la justificación con la teoría antropológica de la reciprocidad. Esta procede mostrando cómo la crítica de la razón llevada a cabo por Kant desemboca en una *kénesis* o constricción de ésta y termina arrojando principios prácticos o razones para la acción. Partiendo de ese primer resultado se puede ver que el estudio de las razones ofrece la distinción entre razones de justicia (o generales) y razones de la parcialidad (o de la reciprocidad). Siguiendo el hilo dejado por Kant en la segunda y la tercera formulación del imperativo categórico, es posible extraer la relevancia de las razones de la parcialidad para la reciprocidad y para la cooperación social. La clave ofrecida por el papel de las razones personales permite iluminar con una nueva luz el trabajo de Alegría sobre la reciprocidad.

De esta manera, las razones de la parcialidad son las razones mutuas o recíprocas que los agentes se dan mutuamente, y que rigen los actos de dar y recibir. De esta manera, el estudio de las razones personales es una llave importante para la comprensión de la reciprocidad. Esta clave permite entender de qué manera la teoría desarrollada por Alegría termina constituyendo un aporte al debate que se ha dado dentro de la teoría crítica. Su aporte consiste en una teoría de las relaciones sociales que sirve para una crítica inmanente como contribución al debate actual.

Bibliografía

- Alegría, C. (2015). La crisis como antinomia histórica: Sobre la revelación de la verdad. En M. Giusti, R. Gutiérrez, & E. Salmón (Eds.), *La verdad nos hace libres. Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universalidad*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Alegría, C. (2019). Justicia. En C. Alegría (Ed.), *Manual de principios y problemas éticos* (19-48). PUCP.
- Alegría, C. (2022). Razones de la reciprocidad. En G. Casuso (Ed.), *Filosofía y cambio social. Contribuciones para una teoría crítica de la sociedad y la política*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (15-39).

- Caviglia, A. (2024). Kant y la reciprocidad. Las razones de la parcialidad en Ciro Alegría. *Siglo Dieciocho*, 5, 291-302.
- Forst, R. (2012). *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*. New York: Columbia University Press.
- Jaeggi, R. (2018). *Critique of Forms of Life*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. México: UNAM/FCE.
- Kant, I. (2018). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Korsgaard, C. M. (2009). The Activity of Reason. *Proceeding and Addresses of the American Philosophical Association*, 83 (2), 23-43.
- Korsgaard, C. M. (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz.
- Nagel, T. (1996). *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2013). *El liberalismo político*. Madrid: Cátedra.
- Sahlins, M. (2010). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.
- Williams, B. (1998). *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra.

CV del autor

Alessandro Caviglia es Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Es profesor del Departamento Académico de Teología de la PUCP y de la Carrera de Filosofía de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM). Es miembro del Centro de Estudios Filosóficos (CEF) con sede en la PUCP y de la Red Iberoamericana “Kant: Ética, Política y Sociedad” (RIKEPS). Además, es coordinador del Grupo de Investigación en Filosofía Social (GIFS) con sede en la PUCP. El Dr. Caviglia es especialista en filosofía moral, en la filosofía práctica de Kant, en filosofía social y en filosofía de la religión. Ha publicado artículos sobre estas materias en diferentes libros y revistas peruanas e internacionales sobre la filosofía práctica de Kant, filosofía del derecho, filosofía de la religión y filosofía social. Actualmente se encuentra investigando las bases normativas de la reciprocidad y, en el campo de la filosofía de la religión, el tema de la voz profética.



**EL IDEALISMO KANTIANO MÁS ALLÁ DE LA ACADEMIA
ARGENTINA: ANTIPOSITIVISMO, REFORMA Y REVOLUCIÓN
(1910-1930)^{1*}**

*KANTIAN IDEALISM BEYOND THE ARGENTINE ACADEMY: ANTI-
POSITIVISM, REFORM AND REVOLUTION (1910-1930)*

Natalia Bustelo

*Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de San Martín - Centro de Documentación e
Investigación de la Cultura de Izquierdas - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

ORCID 0000-0001-5209-0333

nataliabustelo@yahoo.com.ar

Resumen

El artículo rastrea la circulación extraacadémica de Kant que se registró en las primeras décadas del siglo XX en la Argentina. Comienza por revisar la “reacción antipositivista” para precisar que junto a la impugnación al cientificismo se desplegó una polémica en el frente antipositivista entre un kantismo academicista, impulsado por Coriolano Alberini, y otro preocupado por la elevación de la cultura desde un socialismo ético que excedió las aulas y fue liderado por Alejandro Korn. Luego se analizan otros dos ámbitos de recepción de Kant: el de los anarquistas que apostaban a renovar la doctrina libertaria a partir de las innovaciones de la Revolución Rusa y el ámbito dispuesto por las distintas fracciones del movimiento político-cultural de la Reforma Universitaria.

Palabras clave: Antipositivismo; Filosofía en Argentina; Kant; Socialismo ético; Socialismo científico

Abstract

The article traces the extra-academic circulation of Kant in Argentina in the first decades of the twentieth century. It begins by reviewing the "anti-positivist reaction" to argue that, along with the challenge to scientism, a polemic unfolded on the anti-positivist front between an academicist Kantianism, driven by Coriolano Alberini, and another concerned with the elevation of culture from an ethical socialism that went beyond the classroom and was led by Alejandro Korn. Two other areas of Kant's reception are then analysed: that of the anarchists who sought to renew the libertarian doctrine based on the innovations of the Russian Revolution, and that of the different factions of the political-cultural movement of the University Reform.

Keywords: Anti-positivism; Philosophy in Argentina; Kant; Ethical Socialism; Scientific Socialism

^{1*} Recibido el 05/04/2024. Aprobado el 05/06/2024. Publicado el 30/07/2024.

Los profesores y estudiantes que a fines de la década del diez pugnaron por la profesionalización de los estudios filosóficos en la Argentina otorgaron una significación central a una serie de tesis kantiana. Conocemos ese proceso sobre todo por *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*, un detenido y abarcador análisis que publicó en 1992 el filósofo argentino Jorge Dotti. Receptor él mismo de Kant, en 1992 hacía más de una década que Dotti explicaba la *Crítica de la razón pura* a los estudiantes de filosofía de la Universidad de Buenos Aires.²

La letra gótica recorre la recepción de Kant a partir del análisis de las tesis sostenidas por distintas figuras argentinas. Su atención a las publicaciones académicas no impide dedicar un apartado a los intelectuales socialistas ni registrar el kantismo en una de las fracciones de la Reforma Universitaria. Dotti ordena los materiales hallados en cuatro momentos. La primera recepción se desarrollaría en el marco de la Generación del '37, cuando Juan Bautista Alberdi refiere a la moral y el derecho kantianos en el Salón Literario, un tipo de referencia poco rigurosa que también se advierte en su contemporáneo Manuel Quiroga Rosas y luego en Nicolás Avellaneda. Se suceden dos recepciones que tampoco realizan una lectura profunda de la obra de Kant: por un lado, una breve corriente krausista que se valió de algunos elementos de Kant y, por otro, las críticas al kantismo que formularon los positivistas argentinos a comienzos del siglo XX. Finalmente, Dotti aborda la “reacción antipositivista”. En ella destaca el inicio de un estudio académico de la filosofía de Kant y propone una división en dos generaciones. En la década del diez, un conjunto de profesores simpatizantes del antipositivismo introduce las primeras lecturas detalladas de Kant. La generación siguiente protagoniza una ruptura antipositivista que, compuesta por profesores y una tímida vanguardia, impulsa la profesionalización de la filosofía.

Poco podría agregarse a las figuras tratadas, tanto porque Dotti no parece haber olvidado a ningún profesor que entre 1830 y 1930 haya publicado en Argentina algún texto que aborde tesis de Kant, como porque no es fácil ensayar síntesis más precisas del kantismo de cada uno de esos profesores. Como subrayó José Sazbón en su Presentación a *La letra gótica* y luego Jimena

² Sobre esas clases ofrece una emotiva descripción quien en la década del ochenta lo acompañó en la cátedra de Gnoseología, Roberto Walton (2018). El estudio de Dotti encontró una suerte de prolongación –más breve y preocupada también por el contraste entre la recepción argentina y la mexicana– en Sobriño Ordoñez, M. A. (2005). Entre los usos allí revisados se destaca la lectura de la antropología kantiana que realiza la propuesta filosófica de Arturo Roig y con él la llamada Filosofía latinoamericana.

Solé (2018) en una reseña, Dotti logra una virtuosa articulación entre tema y método. Sin embargo, creemos que es posible registrar otra recepción. Si ensayamos el pasaje de ese abordaje inscrito en la “historia de las ideas” a otro que se reconozca en la “historia intelectual” (esto es, que acompañe el análisis de las ideas con la atención a las vías materiales de su circulación, a la sociabilidad intelectual, a la temporalidad de la lectura y a las referencias poca sistematicidad aparecidas en documentos considerados menores), podemos advertir la circulación argentina de Kant entre los filósofos antipositivistas que impulsaban una profesionalización que no eludiera el compromiso político, entre los anarquistas que simpatizaban con la Revolución Rusa y entre los jóvenes y los “maestros” que buscaron la renovación universitaria y discutieron la politización del movimiento que comenzaba a expandirse a escala latinoamericana como la “Reforma Universitaria”.

Otra forma de presentar el pasaje que proponemos es señalar que en las páginas que siguen llevamos la recepción de Kant del terreno de las ideas al terreno de la historia. Y esta historia se puede recuperar cuando sumamos a la lectura internalista de los libros y ensayos que se ocuparon de Kant una lectura de la producción y difusión de esos documentos y de otros desplazados por participar de polémicas políticas e inscribirse en géneros “menores” como el folleto, el epistolario, el catálogo editorial, el discurso oral y el editorial de publicaciones periódicas.

I. Kant en la academia argentina

En 1896 se funda la primera institución universitaria argentina dedicada a los saberes humanistas, la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), dependiente de la Universidad de Buenos Aires. En su preocupación por impartir una formación integral ausente en las otras facultades, se establecen tres secciones –filosofía, historia y letras– entre las que los estudiantes debían optar (Buchbinder, 1997). Las facultades existentes venían otorgando a sus egresados una matrícula para ejercer la medicina, la abogacía o la ingeniería. La nueva y pequeña facultad, en cambio, ofrece un “desinteresado” título de doctor, se dicta por las tardes para no interferir con la formación profesional y habilita la inscripción con el título de las escuelas normales, obtenido en su mayoría por mujeres.³

³ A diferencia de otras facultades, la FFyL contó con un estudiantado compuesto casi en su mitad por mujeres. Ello no produjo una inmediata revisión de la división sexo-genérica, pues debieron pasar varios años para que ingresaran mujeres a la planta docente, al tiempo que la llamada “cuestión femenina” apenas fue recogida por los programas de las cátedras y por las tesinas (Denot, 2007; Lorenzo, 2016). La notoria y aislada excepción es *El movimiento feminista*, tesis doctoral en filosofía defendida por Elvira López en 1901 bajo la dirección de quien poco después sería un pionero introductor de Kant, Rodolfo Rivarola. López realiza un recorrido histórico por el lugar de la mujer y sistematiza el feminismo de varios países. En

Bustelo, N. (2024). El idealismo kantiano más allá de la academia argentina: antipositivismo, reforma y revolución (1910-1930). *Siglo Dieciocho*, 5, 303-331.

En 1914 se funda en la Universidad Nacional de La Plata la Facultad de Ciencias de la Educación, renombrada en 1920 por iniciativa antipositivista con el nombre vigente, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) (Biagini, 2001). La presencia que tenía la pedagogía se refleja en su organización en dos secciones, Pedagogía, por un lado, y Filosofía, historia y letras, por el otro. La facultad platense compartió sus profesores con la porteña, pero ello no impidió que el pasaje del positivismo al antipositivismo que en Buenos Aires se inició en la década del diez, en La Plata se retrasara casi una década.

Entrado 1910, el criticismo kantiano encontró su primera exposición sistemática en la cátedra de Ética y metafísica que dictaba Rodolfo Rivarola en la FFyL, y en 1916, cuando visitó Buenos Aires el joven filósofo madrileño José Ortega y Gasset, se desarrolló el primer seminario dedicado a la lectura intensiva de una obra de Kant, la *Crítica de la razón pura*.⁴ Se sumaron a la recepción antipositivista de Kant Alejandro Korn y una generación más joven en la que se destacó Coriolano Alberini. El emergente “frente antipositivista” defendía un saber filosófico que se desligaba de la ciencia para concentrarse en el estudio del hombre en tanto sujeto trascendental, distante de los objetos científicos y capaz de conocer, actuar y juzgar. Entre estos estudiosos, las tres críticas de Kant señalaban el análisis de las capacidades gnoseológicas, éticas y estéticas del sujeto y ese señalamiento reunía las tesis básicas a partir de las cuales venían introduciendo correcciones los filósofos contemporáneos que merecerían interés, fundamentalmente Bergson, Croce, Gentile, Boutroux, Husserl y Dilthey. Esta recepción encontró la resistencia sobre todo de José Ingenieros y su “frente científicista” organizado en torno de la *Revista de filosofía* (1915-1929). Para estos, Kant y los neokantianos literaturizaban la filosofía e impulsaban una peligrosa política irracional y conformista (Rossi, 1999).

consonancia con la escasa circulación que entonces encuentra Kant en la FFyL, López se valió, sobre todo, de Spencer y Mill para argumentar sobre la defensa de los derechos de las mujeres.

⁴ Por el folleto académico *Exposición crítica a los prólogos e introducción de la Crítica de la razón pura de Manuel Kant* (FaHCE, 1930) sabemos que Ernesto L. Figueroa venía impartiendo seminarios dedicados a la lectura de textos filosóficos sin bibliografía secundaria. El seminario sobre la *Crítica de la razón pura* estuvo precedido por el dedicado al *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, de Bergson. En ambos casos la facultad publicó un folleto compuesto de una breve advertencia de Figueroa y de la monografía estudiantil más destacada. La importancia del texto filosófico era tal que prácticamente borraba al autor de la monografía, pues su nombre no aparecía en la tapa ni contratapa de los folletos. En el caso de Kant, el autor de la monografía fue el joven Segundo A. Tri, quien sería profesor de la FaHCE y se reconocería discípulo de Korn. En FFyL, según los Programas de 1930, era Luis Juan Guerrero quien dedicaba los prácticos de la cátedra de Gnoseología y metafísica, a cargo de Francisco Romero, a la lectura de la *Crítica de la razón pura*.



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Como es esperable, el kantismo no sólo ocupó un lugar central en la profesionalización de la filosofía sino también en el canon filosófico. Los antipositivistas argentinos adhirieron a lo que en Francia y Alemania era el relato estándar de la filosofía moderna. El resumen de Kant que publica Korn (1923) en *Verbum* confirma que entonces los estudiantes aprendían que la modernidad se había iniciado con el racionalismo cartesiano, prosiguió con el idealismo de Leibniz y el empirismo de Hume, y encontró una superación en el criticismo de Kant tanto porque su estudio de la razón pura demostró la imposibilidad de una ciencia metafísica como porque su estudio de la razón práctica señaló la posibilidad de una ética apoyada en principios.

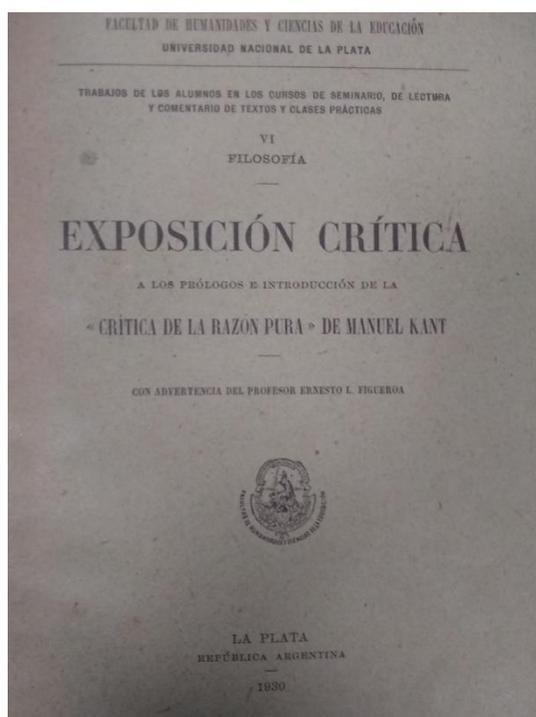


Fig. 1. Portada de *Exposición crítica a los prólogos e introducción de la «Crítica de la razón pura» de Manuel Kant*, La Plata: Universidad de La Plata, 1930. Fuente: Biblioteca del CeDInCI.

Sobre estos rasgos de la recepción antipositivista de Kant existe un amplio consenso historiográfico. En cambio, genera controversias la demarcación que retoma Dotti entre unas figuras que mediaron entre el científicismo y el antipositivismo y otras que propusieron la ruptura que sería filosóficamente más sólida y terminaría primando. Puntualmente, si bien la inscripción de Korn como mediador responde a una lectura inmanente de sus escritos, fue a su vez una operación propuesta por Alberini (1966) para destacar su rol protagónico en la filosofía argentina. Antes de Dotti, Luis Farré (1958) y Diego Pro (1973) aceptaron esa demarcación. Por su parte, los discípulos de Korn —entre los que se destacó Francisco Romero (1952) y luego Juan Carlos Torchia Estrada (1961)— insistieron en que la continuidad que Korn estableció entre ciencia y filosofía no impide colocarlo como la máxima referencia del antipositivismo. Es que el criterio

Bustelo, N. (2024). El idealismo kantiano más allá de la academia argentina: antipositivismo, reforma y revolución (1910-1930). *Siglo Dieciocho*, 5, 303-331.

de demarcación no sería la ruptura con el positivismo, sino la convergencia entre el antipositivismo y un programa político civilizatorio. Para esa convergencia Korn impulsó el reemplazo del materialismo por un estudio sistemático y profundo de Kant y de las corrientes herederas. Ese estudio debía atender a las consecuencias políticas de la filosofía –sea el conformismo cientificista o el irracionalismo antipositivista– y ofrecer en las aulas y más allá de ellas un idealismo capaz de elevar culturalmente a la nación.

Recordemos aquí la objeción que formuló Terán (1998) a la lectura de Carlos Octavio Bunge que había realizado Dotti (1990). Reivindicando la historia intelectual, Terán propuso no detenerse en las tensiones argumentales de una filosofía, en ese caso la tensión propia del positivismo entre ontología determinista y ética voluntarista. Solo cuando se sale “del ámbito de las ideas medidas por sus criterios de coherencia” y se prescinde “del orden de las razones para atenernos al de la producción de saberes independientemente de sus valores de verdad”, la tensión entre determinismo y voluntad u otras tensiones pueden “dar cuenta de las inconsistencias no desde el punto de vista de la lógica sino de la historia como explicativa de las derivas del pensamiento” (Terán, 1998: 102). En cuanto al antipositivismo argentino, según Terán (2008), sus primeros impulsos llegaron bastante antes que las lecciones filosóficas de Rivarola y las de Ortega y Gasset y respondían a la dinámica histórico-cultural desplegada a principio del siglo XX por el movimiento modernista y su “cultura estética”.

Si ensayamos esa lectura histórica en el antipositivismo de Korn, encontramos que la continuidad con la ciencia que plantean varios de sus escritos filosóficos está acompañada del llamado a una función social de la filosofía y de distintas iniciativas extraacadémicas que permiten caracterizar a aquel y sus discípulos como intelectuales-filósofos (Ramaglia, 2010; Bustelo y Domínguez Rubio, 2016). “La filosofía abstracta sólo nos inspira un mediano interés; con el mayor calor en cambio discutimos sus consecuencias sociales, pedagógicas, económicas o políticas”, sostiene Korn (1927) en el balance de la filosofía argentina que publica en *Nosotros*. La discusión del plano de las ideas se prolongó en la historia con la redacción de los manifiestos “Incipit vita nova” y “Socialismo ético” –ambos publicados en 1918 en revistas estudiantiles–, con las iniciativas como decano de la FFyL (1918-1922) y con el padrinazgo primero y la dirección después de la revista *Valoraciones* (1923-1928). Esta plataforma político-cultural del antipositivismo promovió la convergencia de la Reforma Universitaria con un socialismo ético que se construyó a partir del reemplazo del materialismo economicista de Marx por la ética kantiana. Además, como veremos, *Valoraciones* dedicó su cuarto número a homenajear a Kant.

Alberini, por su parte, propuso en sus escritos una definición de la filosofía que rompía de modo tajante con el positivismo y que, a su vez, se distanciaba de cualquier función social. Así, en su discurso como decano ante los diez años del estallido de la Reforma sostuvo que la auténtica expresión fue el Colegio Novecentista y sus *Cuadernos*, que llamaron a una formación antipositivista actualizada y orientada al doctorado (Alberini, 1928). Coincidió con Korn en definir a la filosofía como el estudio del ser y del deber ser, orientado por la finalidad en lugar de la causalidad que se restringía a lo físico. Pero entre esas finalidades no estaba la defensa de una cultura liberal. Más bien, Alberini desplazó las “inquietudes cívicas” fuera de las preocupaciones filosóficas. De ahí que sus escritos se publicaran exclusivamente en revistas académicas y que su firma estuviera ausente en los doce números de *Valoraciones*, aunque como recuerda uno de los animadores de la revista, Luis Aznar (1968: 248), Alberini sugirió el nombre y algunos cáusticos comentarios.

Insistiendo en la historia, encontramos que Alberini también precisó la ruptura antipositivista como profesor de la cátedra de Introducción a la filosofía, creada en 1920, y como decano de la FFyL (1925-1928; 1931-1932 y 1936-1940). Durante sus tres gestiones, la currícula quedó asociada al “humanismo clásico” opuesto al “humanismo moderno”, defendido tanto por los socialistas científicistas como por los socialistas kantianos, aunque con argumentos diversos. Alberini rechazó un abordaje filosófico de Marx e impulsó tanto la creación del Instituto de Filosofía –del que fue su primer director durante más de una década (1928-1940)– como el ingreso de tomistas para impartir una actualizada filosofía medieval. Sin duda, no pudo prever lo que le resultaría una impronta indeseada: la hegemonía de los tomistas Tomás Casares, Atilio dell’Oro Maini y Juan Sepich, en las décadas siguientes, en los estudios filosóficos de la FFyL.

Meses antes del golpe de Estado de 1930, Korn junto a otros cinco intelectuales porteños firmó el acta de fundación del Colegio Libre de Estudios Superiores (CLES), una universidad libre desde la que continuaría difundiendo ese kantismo antipositivista preocupado por la elevación de la cultura. Con el CLES y su revista *Cursos y conferencias* (1931-1960) esa difusión se inscribía en un proyecto colectivo construido junto a decididos científicistas socialistas, como Roberto Giusti y los jóvenes Aníbal Ponce y Luis Reissig, y orientado a remediar el avance del autoritarismo fascista. Las posiciones enfrentadas en el debate científicismo-antipositivismo quedaban entonces desplazadas para apostar a una función social progresista de la filosofía que justamente era el criterio de escisión con los kantianos academicistas. Como decano, Alberini recibía la impugnación del grupo estudiantil Insurrexit, con el que, bajo el liderazgo del joven Héctor Agosti, por primera vez los estudiantes de la FFyL estrechaban lazos con el Partido Comunista. Y en 1937, cuando el ascenso del nazismo y la Guerra Civil Española reimpulsaban el frente antifascista, Alberini se distanciaba del liberalismo para figurar junto con Rivarola, entre

Bustelo, N. (2024). El idealismo kantiano más allá de la academia argentina: antipositivismo, reforma y revolución (1910-1930). *Siglo Dieciocho*, 5, 303-331.

otros, como miembro honorario de la Comisión Consultiva de la Agrupación Argentina Amigos de Italia, auspiciada por el gobierno de Mussolini (Domínguez Rubio, 2019).⁵

En definitiva, la oposición kantiana entre sujeto y objeto, así como la distinción entre ser y deber ser y el señalamiento de una dimensión trascendental lógicamente anterior al proceder científico, fueron fundamentales en el cuestionamiento al positivismo que se registró desde la década del veinte en la enseñanza universitaria de la filosofía en Buenos Aires y en La Plata. La filosofía se profesionalizaba a partir de la aceptación de una amplia matriz kantiana que defendía el idealismo gnoseológico y ético, al tiempo que se oponía a las gnoseologías basadas en la biología y al “idealismo experimental” que defendían Ingenieros y sus discípulos. Insistamos en que en su peculiar inserción histórica, esas ideas fueron defendidas por Alberini y sus discípulos para escindir la filosofía de los problemas sociales, al punto que, según Agosti, durante 1930 entre los estudiantes primaba el “recitado de la metafísica kantiana” y fueron “los ecos de la calle” que impugnaba al presidente Yrigoyen los que interrumpieron “la antigua tranquilidad del claustro” (1955: 46).

De todos modos, la escisión entre Kant y las calles denunciada por Agosti debería ser matizada. En la década del veinte el positivismo era en las aulas de la FFYL un “paradigma ya crepuscular” (Dotti, 1992: 149). Sin embargo, por un lado, siguió primando en las aproximaciones filosóficas sobre todo de las facultades de medicina y derecho, fue desarrollado por discípulos de Ingenieros como Ponce y Gregorio Bermann y se actualizó con los psiquiatras que adherían al DIAMAT (Vezzetti, 2016; García, 2016). A lo largo del siglo XX, Agosti y la intelectualidad comunista, al igual que muchos socialistas, insistieron en la desconfianza al “anticientificismo kantiano” y su “idealismo subjetivista”, incluso desde las aulas del CLES. Por otro lado, mencionamos que Korn y varios discípulos articularon una vuelta a Kant que se ligaba al socialismo ético e incluía, entre otras iniciativas, la participación en el CLES, la fundación de revistas culturales y de colecciones editoriales. Concentrémonos entonces en esas instancias de circulación extraacadémica del kantismo.

⁵ El apoyo al fascismo no le impidió a Alberini contactarse con los más destacados kantianos españoles exiliados. Intercambió correspondencia con José Gaos para impulsar la edición en español de ensayos vinculados a Kant. Además, ayudó a llegar a la Argentina con su familia a Manuel García Morente, cuyo ensayo *La filosofía de Kant*, de 1917, venía siendo una útil guía para los jóvenes antipositivistas. En 1937 García Morente se instaló en la ciudad de Tucumán, donde por casi un año se ocupó de la organización de los estudios filosóficos de la Universidad Nacional de Tucumán. En 1938, cuando García Morente regresaba a España, arribó un filósofo italiano exiliado que proponía otra lectura, también influyente, de Kant: Rodolfo Mondolfo. Además de enseñar en Tucumán, aceptó la invitación del CLES de dictar cursos como medio para financiar su subsistencia.

II. Kant en el anarquismo revolucionario

Una primera huella de la circulación ampliada de las tesis kantianas se encuentra en la publicación, en julio de 1922, de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* como la entrega número 16 de la colección de folletos seriados *Los Pensadores. Revista de selección universal*. En ese escrito precrítico, Kant participa del estilo popular de la ilustración alemana y de la naturalización de la división social entre hombres y mujeres para reflexionar sobre lo bello y lo sublime y ofrecer una obra de corte antropológico, antecedente de la *Antropología en sentido pragmático*. El editor argentino era el joven socialista Antonio Zamora, quien con la Cooperativa Claridad distribuyó ediciones económicas y masivas que introducían la alta cultura en las izquierdas asociadas al Grupo Boedo. Desconocemos el éxito de la distribución de esa entrega de *Los Pensadores*, sí sabemos que los catálogos posteriores de Claridad no volvieron a sumar a Kant y que aquel escrito no fue parte de los programas de las cátedras universitarias ni se reeditó en las tres décadas siguientes.

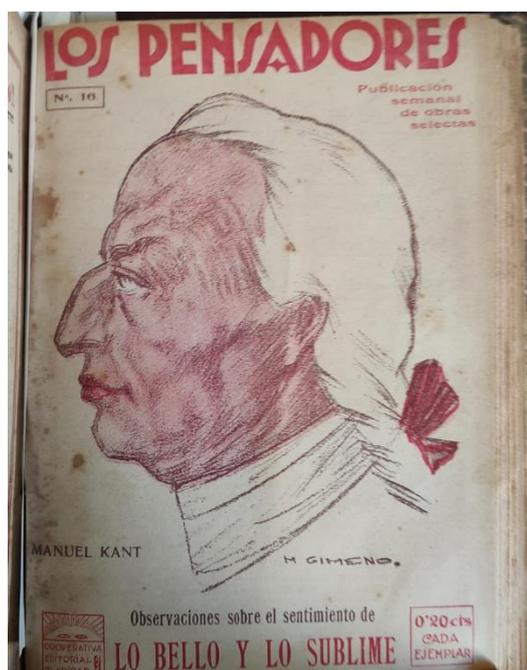


Fig. 2. Portada de Kant, M. (1922). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, en colección «Los pensadores», n° 16, Buenos Aires: Cooperativa Editorial Claridad. Fuente: Biblioteca del CeDInCI.

A mediados de 1921, casi un año antes de la edición popular de Kant en *Los Pensadores*, tenía lugar una polémica sobre la ética kantiana en el diario “anarcobolchevique” *El Trabajo*. Este fue editado en Buenos Aires por la fracción anarquista que apoyaba a la Revolución Rusa y buscaba que el movimiento revisara su doctrina para aceptar la “dictadura del proletariado” que en Rusia reemplazaba al “poder de los soviets” (Doeswijk, 2013). En *El Trabajo* n° 17, fechado el 21 de septiembre de 1921, Fernán Ricard, seudónimo del entusiasta militante Antonio Dopico

Bustelo, N. (2024). El idealismo kantiano más allá de la academia argentina: antipositivismo, reforma y revolución (1910-1930). *Siglo Dieciocho*, 5, 303-331.

(Tarcus, 2023), señala a la filosofía moral kantiana como enemiga de esa apuesta. Unos números después, el joven filósofo cordobés Carlos Astrada le responde inscribiendo el kantismo en el anarcobolchevismo. En una nueva nota que cierra la polémica, Ricard insiste en sus objeciones a Kant.

Bajo el título “La razón pura y la dictadura. Un paralelo con Kant”, Ricard califica de anarquistas dogmáticos a quienes rechazan la dictadura del proletariado y traza un paralelismo con la *Metafísica de las costumbres*, obra que buscaría “en la razón pura un principio general de necesidad absoluta y [propondría que] el hombre debe ajustar su conducta a ese principio apriorístico, ajeno a todo móvil empírico” (Ricard, 2021a: 178). La postulación de una moral que exceda la empiria es, para Ricard, el problema del kantismo. Este y el anarquismo dogmático procederían con la misma “pereza mental”: seguros de las leyes *a priori* unos y de que “la anarquía es la libertad” otros, desprecian el estudio de la realidad. Ese estudio demostraría que debe aceptarse la condición emancipadora del proceso ruso, o bien que “para hacer reinar la anarquía en un pueblo, la dictadura maximalista no sería nada en comparación con la nuestra” (Ricard, 1921a: 179).

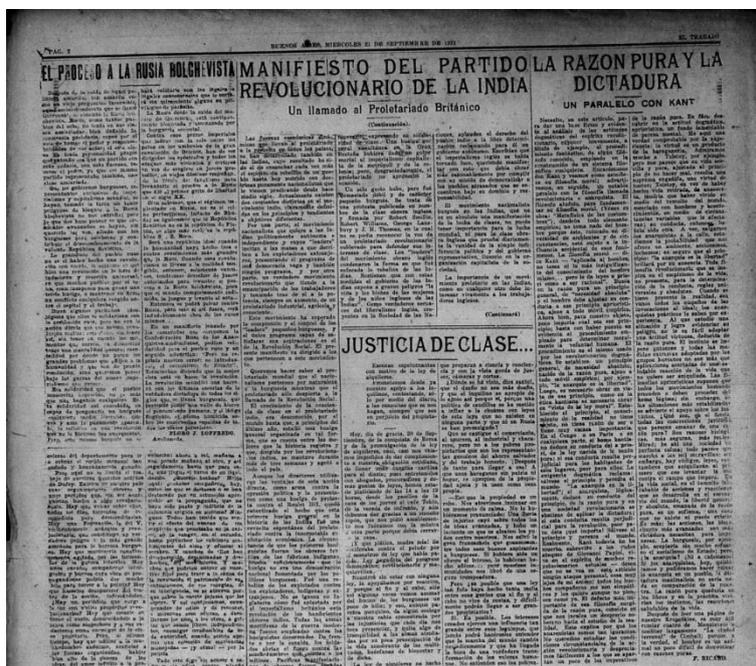


Fig. 3. Ricard, F. “La razón pura y la dictadura. Un paralelo con Kant”, *El Trabajo*, n° 17, 21/09/1921. Fuente: Hemeroteca del CeDInCI.

La defensa de la ética kantiana y del anarcobolchevismo llegó nueve días después, cuando Astrada publicó en *El Trabajo* n° 26 “La razón pura y el ideal revolucionario”. Pero dos días



después de la crítica de Ricard, difunde en el mismo diario la primera de las tres entregas de “En torno a la filosofía del hombre que trabaja y que juega (de Eugenio d'Ors): pragmatismo y estetismo”, ensayo en el que Astrada se vale de Kant para cuestionar la filosofía del catalán Eugenio d'Ors y que también se edita en un boletín académico cordobés ante la llegada de d'Ors, *Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*.

Este arriba a la Argentina en agosto de 1921. Si bien posteriormente sería un intelectual orgánico del franquismo, entonces venía protagonizando, bajo el seudónimo de Xenius, la renovación de la cultura catalana en afinidad con el sindicalismo revolucionario y el bolchevismo. Su “filosofía del hombre que trabaja y que juega” –editada como libro en 1914 en Madrid y poco después en Montevideo, en ambos casos con un prólogo crítico de García Morente– había inspirado a los jóvenes antipositivistas de la FFyL a fundar en junio de 1917 el mencionado Colegio Novecentista (Eujanian, 2001; Vasquez, 2000). Iniciado el movimiento político-cultural de la Reforma, el joven abogado Deodoro Roca, líder de la fracción radicalizada cordobesa, queda a cargo de la cátedra de Filosofía general de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba y en el marco de esa renovación le escribe a d'Ors para invitarlo a difundir su filosofía sobre los tiempos nuevos.

Cuando finalmente se concreta el dictado del curso, el mencionado *Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales* promueve la discusión con un dossier compuesto de dos ensayos críticos. En “Ideas pedagógicas de Eugenio d'Ors” Saúl Taborda se apoya en la pedagogía social del neokantiano Paul Natorp para cuestionar la importancia que asigna el catalán a la memoria frente a la espontaneidad durante el proceso de aprendizaje mientras que el mencionado ensayo de Astrada formula “algunas observaciones críticas a la concepción biológica de la lógica” planteada por d'Ors. Fundamentalmente, impugna la asimilación entre arte y ciencia, por un lado, y la pretendida superación del racionalismo por un pragmatismo que sí pensaría la vida. La convicción kantiana de las objeciones de Astrada no puede ser más rotunda:

Xenius al enunciar su teoría prescinde de los resultados y del rumbo que para la especulación filosófica conquistara el criticismo kantiano que echó las bases del humanismo de la cultura. (...) Lógica, Ética y Estética son tres direcciones de la actividad cognoscitiva, tres haces luminosos, de diversa coloración, en que el prisma que la razón descompone la luz de un único problema: el problema de la objetividad; así la verdad es el objeto de la Lógica, el bien es el objeto de la Ética y la belleza es el objeto de la Estética. (...) [Kant] ha asegurado una dirección cardinal para las ulteriores especulaciones. Podrán haberse revisado muchas de las conclusiones de la filosofía de Kant, depurado en el crisol de la crítica su deducción de los principios puros del entendimiento; pero será eternamente actual la dirección cardinal que el criticismo ha conquistado para la marcha del pensamiento filosófico (Astrada, 2021c: 343-344).

Bustelo, N. (2024). El idealismo kantiano más allá de la academia argentina: antipositivismo, reforma y revolución (1910-1930). *Siglo Veintiuno*, 5, 303-331.

Editada en el mencionado boletín, esta defensa del criticismo participa de la recepción antipositivista y académica de Kant a la que dedicamos el apartado anterior. En la década del treinta Astrada seguiría aportando a esa recepción desde una matriz existencialista heideggeriana. Esta se desplegó en sus clases como titular de la cátedra de Ética en la carrera platense de filosofía –cátedra que ganó frente a Alberini y Tomás Casares– así como en su extenso estudio, seguramente síntesis de sus lecciones, *La ética formal y los valores: ensayo de una revaloración existencial de la moral kantiana orientado en el problema de la libertad*, publicado en 1938 por el sello de la FaHCE y ganador en 1940 del Segundo Premio Nacional.



Fig. 4. Astrada, C., “La razón pura y el ideal revolucionario”, *El Trabajo*, n° 26, 30/09/1921. Fuente: Hemeroteca del CeDInCI.

Pero en la década del veinte Astrada participaba además de una circulación de Kant que excedía la academia. El ensayo kantiano contra d’Ors era publicado en el diario anarcobolchevique porteño y para este Astrada redactaba “La razón pura y el ideal revolucionario” en respuesta a Ricard. Allí comienza acordando con su polemista en la posibilidad de que el anarquismo y la dictadura del proletariado converjan, luego ofrece una explicación más compleja y precisa del apriorismo moral kantiano. Finalmente, señala que Ricard se equivoca en su rechazo a Kant. Como mostrarían los neokantianos Friedrich Lange y García



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Morente, el idealismo solo requería completarse con una síntesis vital “en la cual no se menoscaben en modo alguno los derechos de la vida, pero tampoco los no menos eternos del ideal” (2021b: 182-183).

Al igual que en el ensayo sobre d’Ors, Astrada subraya el valor filosófico de Kant: “si este no hubiese conquistado la vida perdurable en la memoria de los hombres con el monumento de su filosofía teórica, la tendría asegurada por el solo hecho de ser el fundador de la moral independiente” (Astrada, 2021b: 183). Al anarquismo empirista –y por ello enfrentado al idealismo kantiano– desde el que Ricard defendía la dictadura del proletariado, Astrada le contraponen una filosofía revolucionaria guiada por el ideal que “nos ha trazado una dirección firme y segura”. Pero no es en ese diario sino en otra publicación anarcobolchevique, *Cuasimodo. Revista quincenal* (1919-1921), donde precisa ese ideal. En mayo 1921 había aparecido allí “El renacimiento del mito”, una defensa del bolchevismo ante las críticas formuladas por el filósofo socialista Bertrand Russell luego de visitar Rusia. Según Astrada, el problema de Russell es que su cientificismo le impide comprender que la novedad no está en la doctrina económica ni en las estadísticas sociales, sino en un ideal inconcebible para el evolucionismo. Insistiendo en la importancia de una moral independiente y retomando tácitamente la lectura vitalista de Miguel de Unamuno, Astrada subraya que los revolucionarios rusos asumieron el riesgo de la acción histórica y comenzaron a ensayar el nuevo ideal, ideal que en su ruptura con el evolucionismo se reorienta finalmente a la libertad y la justicia.⁶ En esos tiempos “de lucha y de riesgo”, los verdaderos Espíritus intervenían en la Historia para encaminar un “nuevo ensayo de vida”: “Rusia no realiza el dogma del mecánico míster Spencer, sino que señala la discontinuidad en la historia. Rusia es una aventura, es la aventura de un grande y eterno ideal” (Astrada, 2021a: 334).

Dos días después de la defensa de Astrada del idealismo kantiano en *El Trabajo*, aparecía en el mismo diario “Filosofía del hombre que trabaja y que lucha. El veneno ideológico. Para C. Astrada”, de Ricard. Este ensayaba una nueva defensa del empirismo moral en la que además criticaba la autonomía estética kantiana que Astrada defendía en su ensayo sobre d’Ors. Una descripción impresionista de las precarias condiciones en las que vivió Ricard con su familia le permitía concluir que los trabajadores no tenían la posibilidad de comprender filosofías tan complejas como la kantiana y que tanto la ética como el arte libertarios no debían perderse en formulaciones abstractas. El “veneno ideológico” de la abstracción se evitaba insistiendo en la denuncia realista de las injusticias (Ricard, 2021b: 185-189). Ricard sabía que su antiintelectualismo no era un argumento fuerte, pues había contado con tiempo suficiente para

⁶ “Sobre la religión bolchevista” y “Sobre el profeta Lenin” de Unamuno circularon en septiembre de 1920 en el semanario porteño *La Nota*. Ese año se editaron en Londres las críticas de Russell como libro, bajo el título *The practice and theory of Bolshevism*. Al año siguiente fueron traducidas al francés para una edición parisina. Seguramente, no fue por esas ediciones que Astrada conoció la desilusión de Russell, sino por la publicación fragmentaria que realizó la prensa local.

Bustelo, N. (2024). El idealismo kantiano más allá de la academia argentina: antipositivismo, reforma y revolución (1910-1930). *Siglo Dieciocho*, 5, 303-331.

responder en solo dos días. Su interés estaba en el rechazo del idealismo y la defensa de una ética empirista, posiciones que desarrolla en *Fundamentos biológicos de la anarquía*, libro que editó ese año 1921 en el sello La Protesta.

Astrada dio por concluido el debate, pero no desistió de sus tesis. Si bien borró de su biografía la adhesión anarcobolchevique, republicó su lectura revolucionaria de la ética kantiana con unos pocos agregados y sin las referencias a Ricard. En 1923 la nota de *El Trabajo* apareció como “Conceptos: ideal y vida” en un órgano académico, la *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, y al año siguiente junto a otros dos textos en un folleto que constituyó su primera obra monográfica, *La Real-politik: de Maquiavelo a Spengler* (Córdoba, 1924).

La disputa por el bolchevismo que acompañó a la edición de *El Trabajo* se cancelaría en 1922, cuando la Federación Obrera Regional Argentina del Vº Congreso y el periódico *La Protesta* decidan la expulsión de los “falsos” anarquistas que defendían a Rusia. Desde entonces la apuesta de estos se orientó a la organización de la Alianza Libertaria Argentina y a su confluencia en la Unión Sindical Argentina. Así, mientras una fracción cada vez más numerosa del anarquismo impugnaba el proceso ruso por su autoritarismo y amplios sectores del socialismo lo analizaban desde parámetros económicos y sociales, Ricard y Astrada defendían la dictadura bolchevique desde posiciones encontradas sobre la filosofía moral kantiana. Ricard acusaba al anarquismo antibolchevique de un desprecio, similar al kantiano, de las injusticias materiales. Quien sería uno de los filósofos argentinos más creativos, en cambio, encontraba en Kant y las correcciones vitalistas la guía filosófica para defender la discontinuidad de la historia y el mito emancipatorio iniciado por Rusia. Astrada ponía a circular estas tesis, que compartía con Taborda, Deodoro Roca y algunos otros, no sólo en el anarquismo, sino también en las revistas de la Reforma Universitaria. A esa difusión dedicamos el siguiente apartado.

III. Kant en la Reforma Universitaria

El año 1921 se cerraba con una enigmática apelación a la moral kantiana distante de la academia y del anarquismo. Adolfo Korn Villafañe, hijo mayor de Alejandro Korn, animador del Colegio Novecentista y líder de la fracción nacionalista de la Reforma, publicó en el número de diciembre de la revista cultural *Babel* el “Poema kantiano. El Nuevo Apóstol”. Allí narra los tres amores que el Apóstol tuvo a lo largo de su vida, del amor a una mujer al del noúmeno –en el que no existe el Mal– pasando por el amor a la muchedumbre, para finalmente descubrir que su gran amor era



el primero. Korn Villafañe había explicado el carácter kantiano de la elección de la enamorada en “Los derechos proletarios”, tesis doctoral en abogacía que defendió en 1920 y publicó en 1928. A distancia de Ricard y de Astrada, allí saluda el idealismo kantiano porque “hace resaltar que todo ser humano, por el hecho de serlo, puede distinguir, con ayuda de su libre conciencia, entre lo bueno y lo malo. (...) La conciencia individual señala el valor objetivo-abstracto del bien y del mal, a condición de que exista la fe” (Korn Villafañe, 1928: 92). Coincidiendo con Alberini, aquel señala al año 1919 como el auténtico inicio de la Reforma, pues entonces la juventud habría cambiado las revueltas por el estudio de los problemas nacionales para reemplazar el positivismo amoral por un peculiar idealismo kantiano.

Otro joven abogado, Carlos Cossio, retomaba ese idealismo en su tesis doctoral, defendida en 1923 y publicada en una versión ampliada en 1927 como *La Reforma Universitaria o el problema de la Nueva Generación*. Y en abril de 1924, ante los doscientos años del nacimiento de Kant, la enunciación de su kantismo nacionalista en la revista *Inicial* desata una polémica en la trama de las revistas reformistas.

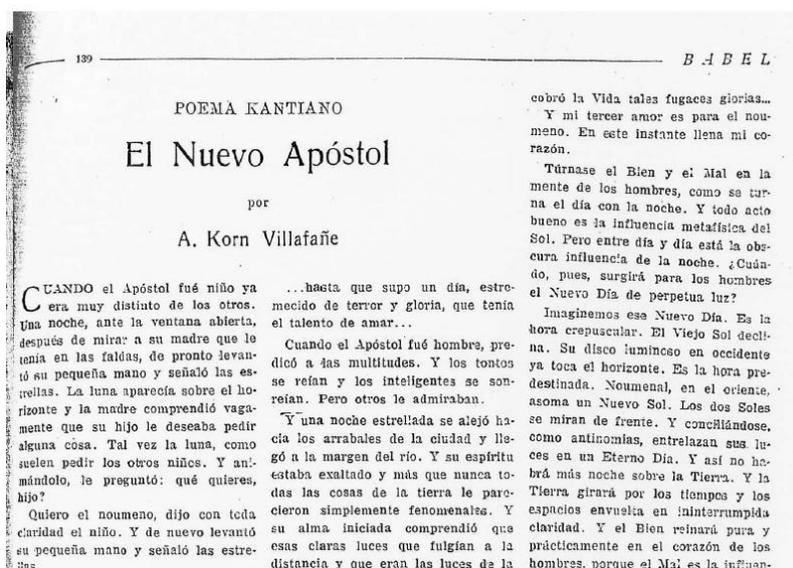


Fig. 5. Korn Villafañe, A., “Poema kantiano. El Nuevo Apóstol”, *Babel*, n° 10, diciembre de 1921, p. 139. Fuente: Hemeroteca del CeDInCI.

En 1923 se habían creado tres revistas culturales que renovarían la dimensión política de la Reforma Universitaria. En enero comenzó a editarse en Buenos Aires el boletín *Renovación* (1923-1930), que bajo el impulso de Ingenieros ligó la Reforma a un latinoamericanismo antiimperialista, y en 1925, meses antes de fallecer Ingenieros, se organizó en la Unión Latinoamericana, presidida por Alfredo Palacios. En septiembre aparecía en La Plata el primer número de la mencionada *Valoraciones. Revista de humanidades* (1923-1928) y al mes siguiente se unía al frente antipositivista *Inicial. Revista de la nueva generación* (1923-1927), editada en Buenos Aires. En la preparación del quinto número de *Inicial*, el equipo editor se dividía y aparecían dos entregas.

Bustelo, N. (2024). El idealismo kantiano más allá de la academia argentina: antipositivismo, reforma y revolución (1910-1930). *Siglo Dieciocho*, 5, 303-331.

Una publica “Kant y la Reforma Universitaria”, de Cossio, mientras que la otra se abre con una respuesta del grupo editor, “Kant y la juventud”.

En “Kant y la Reforma Universitaria” Cossio emprende la fundamentación filosófica de los dos principios que animarían la Reforma. Uno sería la implantación de la cultura integral, parte de la Reforma Social, y respondería al idealismo ético y estético kantiano despreciado por el positivismo –cuya máxima expresión social sería el materialismo marxista–. El otro principio es la injerencia estudiantil, que a distancia del derecho nacional, debería organizarse bajo un derecho universitario “de acuerdo con la filosofía kantiana, base del pensamiento universal actual” (Cossio, 1924: 59). Explicitando la disputa por la interpretación de la Reforma y del kantismo con Ingenieros y el boletín *Renovación*, sostiene que los reformistas

también estamos divididos: unos quieren una Reforma positiva, otros queremos una Reforma idealista. (...) Kant es en el día la base de lo más sólido del pensamiento universal. (...) se contraponen al ideal positivista de una sociedad comunista el ideal idealista de un nuevo nacionalismo como la aspiración colectiva de una juventud que desea ver, sobre la humanidad dichosa, la suprema ventura de la tolerancia (1924: 61)

“Kant y la juventud” –publicado como editorial sin firma en una entrega que tiene como redactores a quienes continuarían con *Inicial*, Roberto Ortelli, Homero Guglielmini, Roberto Smith y V. Ruiz de Galarreta– responde acordando el rechazo al positivismo y refutando toda posible vinculación con el nacionalismo, vinculación sobre la que ya había protestado el manifiesto inaugural de esa revista cuando se declaró: “contra el Sr. Korn Villafañe, que se arroga el derecho de hablar públicamente en nombre de la Nueva Generación, para atribuirle una ideología política que de seguro ésta no profesa” (1923: 30).

Ante el homenaje a Kant la juventud debería mantener una actitud de reverencia y liberación, pues le debe “haber trazado una frontera radical entre el pasado dogmático y los nuevos tiempos, y con ello haber creado la posibilidad esencial de las recientes filosofías en que abrevamos. Pero por otra parte, su nebuloso trascendentalismo, así como su formalismo ético, nos agarran con férrea mano y procuran mantenernos en un pasado yerto y desnudo” (1924: 4). A distancia también de Astrada, la liberación no estaría en los ideales revolucionarios, sino en un intuicionismo que recuperaba la metafísica y desbordaba la academia. Cossio no respondía, pero en la versión ampliada de su tesis doctoral reducía y matizaba las pretensiones del apartado “Kant y la Reforma Universitaria”.

El siguiente número de *Inicial* no deja dudas de que su participación desde el intuicionismo en el frente antipositivista tenía una intensidad mayor que la de *Valoraciones*. Además de reiterar los saludos al antiparlamentarismo tanto del bolchevismo como del fascismo, les pedía a los tres primeros números de *Valoraciones* “más alarde combativo, más ansiedad por lo nuevo; desearíamos –sobre todo– verla aligerada de ese pequeño lastre académico y universitario que desbarata su impulso esencial hacia los vuelos atrevidos. (...) no nos da lo bastante esa impresión de apolínea frescura y de entusiasta belicosidad que debe caracterizar lo joven” (1924: 100).

El cuarto número de *Valoraciones* llevó el “Homenaje de la juventud a Kant”. *Inicial* pudo confirmar el poco interés por los “vuelos atrevidos”, la “apolínea frescura” y la “entusiasta belicosidad” con los que quería enlazar a lo joven. De los siete textos publicados en el homenaje de *Valoraciones* solo dos provinieron de treintañeros, uno era de Carlos Astrada y el otro del abogado platense Carlos Sánchez Viamonte. La presentación prometió una aproximación no ortodoxa y defendió la actualidad del criticismo en tanto “plantea en términos categóricos y precisos la más fundamental de las cuestiones filosóficas: el problema del conocimiento” (1924: 3). Ello mostraría el amoralismo de la ciencia y la libre personalidad como problemas estrictamente filosóficos y su convergencia con la Reforma: “no afirmamos con esto que nuestras rebeldías universitarias sean movimientos neo-kantianos, pero sí creemos necesario armarnos de la compañía de Kant para batir la influencia positivista que respira, en general, toda la vida argentina” (1924: 4).

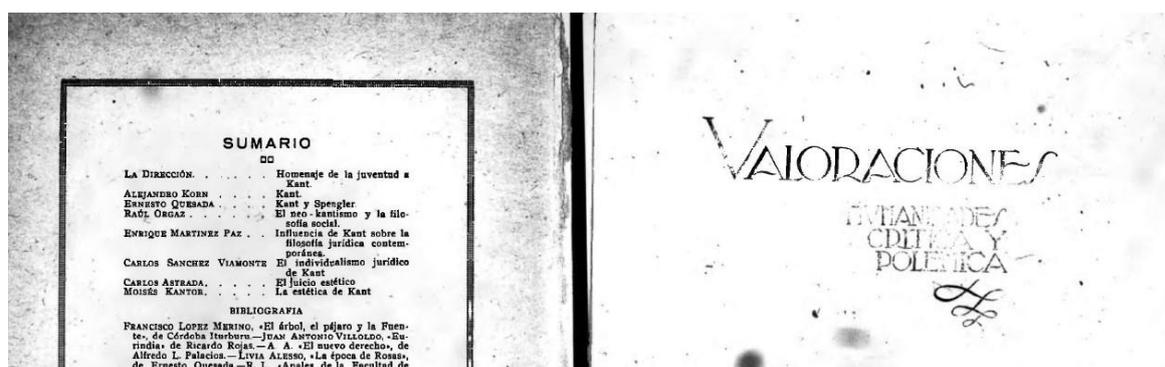


Fig. 6. Índice y portada de *Valoraciones*, n° 4, agosto-septiembre de 1924.
Fuente: Hemeroteca del CeDIInCI.

A continuación, Korn reafirmaba la actualidad axiológica de Kant en un texto que seguramente era la versión escrita del discurso pronunciado en su conferencia en la FFyL sobre la que volveremos. El homenaje se completaba con otras tres colaboraciones provenientes de profesores: Ernesto Quesada se ocupó de la presencia de Kant en Spengler, el cordobés Raúl Orgaz, del neokantismo y la filosofía social y Enrique Martínez Paz, quien en junio de 1918 había sido el candidato estudiantil en la elección cordobesa de rector con la que se desató la Reforma,

Bustelo, N. (2024). El idealismo kantiano más allá de la academia argentina: antipositivismo, reforma y revolución (1910-1930). *Siglo Dieciocho*, 5, 303-331.

ofreció reflexiones jurídicas. Estas se continuaron en la colaboración de Sánchez Viamonte mientras que las últimas dos se encargaron de la estética, una de Astrada y otra del geólogo y escritor comunista Moisés Kantor.

Insinuando esa vocación filosófica que destacaría a su obra, Astrada ofreció en “El juicio estético” una precisa argumentación sobre el lugar central del criticismo en la filosofía contemporánea. Mostró la importancia de la lectura de las obras en su idioma original, repasó las objeciones formuladas desde Marburgo por Cohen y Natorp y tomó distancia de la axiología de Korn así como de la poca especificidad de las lecturas de Korn Villafañe y Cossio. Y Astrada prosiguió esas reflexiones en *Clarín* (1926-1927), revista cordobesa que fundó como respuesta a los ataques que recibía el arte vanguardista de Emilio Petorutti –y que deja bajo la dirección de Taborda cuando en 1927 parte a estudiar filosofía a Alemania–.

Si bien eran claras las distancias que mantenía el homenaje de *Valoraciones* a Kant con el nacionalismo de Korn Villafañe y Cossio y con el intuicionismo de *Inicial*, *Valoraciones* establecía sus diferencias más fuertes con el homenaje cientificista de la FaHCE y el artículo crítico preparado por Ingenieros. En 1924 la FFyL tenía como decano a Ricardo Rojas, quien disponía un ciclo de siete conferencias para destacar la importancia filosófica y civilizatoria de Kant. El ciclo se abrió con “El criticismo kantiano” de Korn (seguramente versión oral del texto aparecido en *Valoraciones*), siguió con una conferencia de Alfredo Franceschi sobre “Los juicios matemáticos según Kant”, luego Cristofredo Jakob se ocupó de “La filosofía de la naturaleza según Kant”, Alberini de “La ética de Kant”, Jacinto Cuccaro de “El problema del momento de los poskantianos”, Carlos Jesinghaus de “La personalidad de Kant” y B. Ventura Pessolano de “La filosofía contemporánea”. En cambio, la FaHCE solo dedicó una conferencia a Kant. Allí acababa de asumir como decano Enrique Mouchet, un discípulo de Ingenieros que dictaba, desde una perspectiva experimental, la cátedra de psicología tanto en la FaHCE como en la FFyL. Mouchet le había arrebatado el decanato a Korn y sus discípulos, y también les arrebataría la posibilidad de un adecuado homenaje académico a Kant.

Para ese homenaje convocó al profesor Juan Chiabra, con quien había compartido la sociabilidad socialista y cientificista del Ateneo Popular y su revista *Humanidad nueva* (Parot Varela, 2021). Tanto la disertación de Chiabra sobre “La grandeza de Kant” como la presentación de Mouchet insistieron en la conciliación entre ciencia y filosofía kantiana. Los discursos se

difundieron en la acotada tribuna de la revista institucional de la FaHCE, *Humanidades*.⁷ El homenaje no tuvo la orientación al público general o incluso al obrero de otras actividades de extensión; se realizó en el aula mayor de la facultad, a la que concurrió “un numeroso y calificado auditorio de intelectuales y alumnos” (1924: 444).⁸ Antes de ceder la palabra a Chiabra, Mouchet trazó el marco al que debía ceñirse el homenaje. Mientras Korn, Astrada y otros antipositivistas venían insistiendo en que Kant había marcado la “dirección cardinal” de la filosofía, Mouchet reducía el mérito a su condición de trabajador. En efecto, el acto coincidía con el Día del Trabajador porque “como Kant consagró toda su vida al trabajo, pensamos que este homenaje al gran filósofo era el mejor homenaje que podíamos tributar al trabajo” (1924: 10). Y luego proponía una defensa del cientificismo que quitaba actualidad a Kant:

entre nosotros, como en todos los países del mundo, hay quienes se empeñan en vano y de una manera constante en carcomer los cimientos de la ciencia en nombre de una pseudo filosofía acientífica y aun anticientífica. Este esfuerzo es estéril y pueril: es una pretensión ingenua la de querer anular los fundamentos científicos de nuestra cultura, ya que estos fundamentos son el resultado necesario de nuestra vida social técnico-económica (1921: 11).

Esa inscripción del criticismo en los desarrollos científicos recibía minuciosas precisiones de Chiabra, quien concluía proponiendo una poco convincente filiación de Alberdi con el llamado kantiano a la paz entre los pueblos. A ese polo de recepción Ingenieros aportaba “Kant”, un artículo publicado en 1924, en al menos tres revistas y en un folleto, que se vale de una metodología histórico-sociológica para inscribir el criticismo en una “paleo-metafísica” de valor meramente histórico y de peligrosa lectura pragmatista. En una irónica referencia a su alejamiento de la FFyL, Ingenieros propone que el criticismo es la expresión filosófica de una academia marcada por el conformismo y la simulación del estudio.⁹ Sin estas ironías, ya había circulado una

⁷ Como advirtió Dotti, el discurso de Chiabra ya había sido publicado. Se corresponde con las primeras páginas de “La metafísica moderna y la vuelta a Kant”, un largo artículo publicado en 1910 en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. Con ello Chiabra participa de una recepción neokantiana marcada por la atenta lectura filosófica pero también por la conciliación con el cientificismo. Ese año publica en *Humanidad nueva*, en tres entregas, “El ideal ético-social de la humanidad”, en el que explicita la inscripción del cientificismo en el materialismo histórico (Parot Varela, 2021: 120-121). En septiembre de 1924 la conciliación de Chiabra encuentra una tercera versión, aparece como “Kant y la universalidad del pensamiento filosófico contemporáneo” en la *Revista de Filosofía*. El interés de Chiabra por Kant también lo advirtieron los estudiantes que asistieron a sus lecciones de Ética en la FFyL. Según el programa de 1924, allí dedicaba la primera hora a las distintas filosofías, mientras que en la segunda analizaba la *Crítica de la razón práctica*.

⁸ Por *Humanidades* sabemos que las siguientes conferencias tuvieron un similar perfil académico. El 2 de junio el profesor Leopoldo Longhi disertó sobre “La ética y la estética en la poesía de Giovanni Pascoli”, el 14 de junio Rodolfo Senet se ocupó de “Algunos caracteres psico-sexuales” y el 25 de junio Agustín Millares Carlo de “El renacimiento y los estudios clásicos”.

⁹ Una carta conservada en su Fondo de Archivo en el CeDInCI muestra que en 1919 Ingenieros había renunciado a sus cargos en repudio a la resolución del concurso de titular de la cátedra de psicología que

Bustelo, N. (2024). El idealismo kantiano más allá de la academia argentina: antipositivismo, reforma y revolución (1910-1930). *Siglo Dieciocho*, 5, 303-331.

similar lectura subjetivista. Esta había sido formulada por uno de los discípulos de Ingenieros y líder de la fracción socialista y científicista de la Reforma Universitaria, el joven Gregorio Bermann (Celentano, 2005; Bustelo y Tarcus, 2020). En 1920 Bermann se doctoraba en Medicina con una tesis que defendía en determinismo. El apartado sobre Kant era publicado ese mismo año en la *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, universidad a la que Bermann había llegado desde Buenos Aires para renovarla desde el científicismo. El artículo cuestiona el idealismo de la distinción entre fenómeno y noumeno así como los argumentos éticos que “no pasan de ser verdades del sentimiento, de un valor netamente subjetivo, que nada tienen de universal” (Bermann, 1920: 163). Siguiendo a Ingenieros, sus objeciones científicistas reducen a Kant a un genio que erró el camino, “en vez de buscar en el fenómeno social como resultado de la convivencia en la colectividad los principios generales de la moral, [él y sus seguidores] se empeñaron en buscarlos exclusivamente en la mente del hombre” (Bermann, 1920: 176).



Fig. 7. Portada de *Renovación*, abril de 1924. Fuente: Hemeroteca del CeDInCI.

Desde el inicio de las revueltas identificadas con la Reforma Universitaria, la *Revista de Filosofía* reprodujo documentos y artículos que enlazaban los reclamos gremiales con el horizonte emancipatorio abierto por la Revolución Rusa. Se reunía allí una fracción radicalizada y científicista de la Reforma en la que la defensa del científicismo podía ser desplazada a un segundo plano para converger con antipositivistas radicalizados como Deodoro Roca y Taborda. En 1923, cuando ya era clara la derrota de la expansión bolchevique, Ingenieros apostó por un

se pronunciaba en contra de su nombramiento y a favor de Alberini, lo que implicaba el reemplazo de la perspectiva científicista por una trascendental. La perspectiva científicista volvería en 1924 mediante Mouchet, pero Ingenieros nunca alcanzaría el cargo de profesor titular.



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

latinoamericanismo antiimperialista difundido sobre todo en *Renovación*. Su “Kant” apareció en la primera página de ese boletín, pero también fue publicado en *Nueva Era* y la *Revista de Filosofía*. Interesada en sacar a la filosofía de la academia, la revista de Ingenieros publicó el citado editorial de *Inicial* “Kant y la juventud”, seguramente porque a pesar de cuestionar al positivismo rechazaba al nacionalismo y el academicismo. Además, entre 1924 y 1925 la *Revista de Filosofía* difundió varios textos críticos de Kant: “La doctrina jurídica del neo-kantismo” de Arturo Orgaz, “La pedagogía de Kant” de Nicolás Besio Moreno –editado también en *Humanidades*–, “Kant y la universalidad del pensamiento filosófico contemporáneo” de Chiabra y las aproximaciones más científicas del mencionado ciclo de la FFyL, esto es, la conferencia de Franceschi, profesor de Lógica en la FFyL, y la de Jakob, profesor de Biología en la misma facultad. Ambas junto al “Kant” de Ingenieros y otros tres artículos también circularon en un folleto-libro de 80 páginas preparado por la Institución Cultural Argentino-Germana.¹⁰ Cerremos entonces nuestro recorrido por la recepción de Kant en las primeras décadas del siglo XX con el repaso de ese pasaje de las conferencias y los artículos de revistas a una compilación y de otras ediciones kantianas.

IV. Kant en los catálogos editoriales

Kant en su segundo aniversario. Homenaje de la Institución Cultural Argentino-Germana lleva una presentación de dos párrafos que anuncia la reunión del “pensamiento de algunos de nuestros intelectuales más prestigiosos de la obra de esa extraordinaria personalidad que se llamó Immanuel Kant”. Prosigue un grabado que retrata a un Kant maduro y una breve biografía intelectual que se detiene en la relación con las mujeres y lo erige en el fundador de la auténtica filosofía: “fue Kant quien dio al término ‘filosofía’ su concepto verdadero. Antes de él eran considerados ‘filósofos’ todos aquellos que se dedicaban a meditar o a escribir sobre asuntos no completamente vulgares”. Unas líneas después la filosofía queda reducida al criticismo: “El mérito imperecedero de Kant consiste en haber fijado los límites del pensamiento humano” (1924: 5); “su obra se convirtió en uno de los polos alrededor de los cuales gira toda la vida científica, de modo que el estudio de Kant necesariamente constituye el punto de partida para todo filósofo moderno” (1924: 7).

¹⁰ Esta había sido fundada en 1922 por un grupo de políticos e intelectuales argentinos, entre los que se encontraba Korn, que se propuso difundir la cultura alemana frente a la primacía francesa. En el momento de esa edición sus miembros no se ponían de acuerdo sobre si, como sostenían Korn e Ingenieros, en esa difusión debía primar el valor universal de la cultura o el nacionalismo alemán y con ello se debía saludar o distanciarse del “científico pacifista” Albert Einstein, quien llegaría un año después a la Argentina y sería saludado por quienes permanecerían en la Institución (Buchbinder, 2014).

Bustelo, N. (2024). El idealismo kantiano más allá de la academia argentina: antipositivismo, reforma y revolución (1910-1930). *Siglo Dieciocho*, 5, 303-331.

Prosiguen cinco artículos. Solo el de Ingenieros ofrece una aproximación general y cuestiona el lugar central del criticismo en la filosofía vigente. Los otros cuatro evalúan los aportes de Kant en distintos ámbitos: los juicios matemáticos por Franceschi, la filosofía de la naturaleza por Jakob, la filosofía jurídica por Martínez Paz –aparecido también en el número de homenaje a Kant de *Valoraciones*– y la filosofía del derecho por Alberto Rodríguez. El folleto muestra que para 1924 ya existe en Argentina una recepción atenta a las diversas dimensiones de la obra de Kant y una crítica de sus posibles consecuencias políticas. Pero también es una vía privilegiada para sospechar de la neutralidad argumental. En efecto, su condición de compilación de artículos de profesores universitarios que analizan argumentos debería ser matizada cuando se advierte la trama de revistas en la que también participaban esos artículos. Esa trama sugiere la inscripción de *Kant en su segundo aniversario*, a pesar de la reseña biográfica, en el polo de recepción científicista de Kant, o bien su rivalidad con el polo antipositivista. Polo este que, como muestra el recorrido precedente, estaba tensionado por la disputa por la vinculación del kantismo con el idealismo revolucionario, el nacionalismo, el intuicionismo o el socialismo ético.

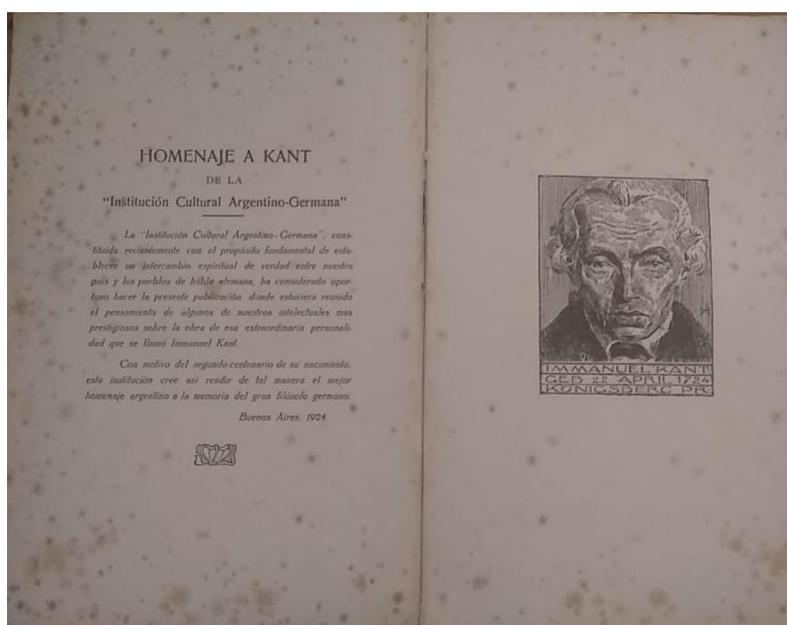


Fig. 8. Interior de AAVV (1924). *Kant en su segundo aniversario. Homenaje de la Institución Cultural Argentino-Germana*, Buenos Aires: Institución Cultural Argentino-Germana. Fuente: Biblioteca del CeDInCI.

En el circuito de las ediciones masivas, el centenario del nacimiento de Kant no parece haber motivado una mayor circulación. Por esos años, además de la mencionada colección seriada *Los Pensadores* en la que en aparecieron las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, surgieron en Buenos

Aires otras tres colecciones que ponían a circular entre las izquierdas las obras de la “alta cultura universal”: Los Intelectuales, Las Grandes Obras y Los Inmortales. El catálogo de ninguna de ellas contaría con un escrito de Kant. Sería en 1938 –durante la Edad de Oro de la edición en Argentina consecuencia de la Guerra Civil Española– que se prepararía por primera vez una edición local de Kant con una traducción cuidada y un prólogo erudito: la primera parte de la *Crítica de la razón pura*, en la traducción realizada a fines del siglo XIX por el cubano José del Perojo, antecedida de la “Historia de los orígenes de la filosofía crítica”, de Kuno Fischer. La obra aparecía en la Biblioteca Filosófica de Losada, que dirigió Francisco Romero desde 1938 hasta su fallecimiento en 1962. Allí se propuso, entre otros fines, “que las cosas nuestras, las realizaciones del pensamiento hispanoamericano, salgan en una serie al lado de los grandes nombres de la filosofía universal” (Romero, 2017: 653).¹¹ Así, ya en 1939 el catálogo contó tanto con las obras de Kant y de filósofos neokantianos como con los *Nuevos prolegómenos a la metafísica*, de Ángel Vassallo. Este compartía con Romero el magisterio de Korn y la participación en el CLES, donde había dictado un curso con el mismo título que ese libro en 1932. Durante la década del treinta varios fueron los cursos filosóficos de impronta kantiana, e incluso el que dictó en agosto de 1939 María de Maetzu se tituló “Kant”. Si bien esas lecciones permanecen inéditas, el folleto que difundió los programas de los cursos de ese año nos permite precisar que se trataron de tres clases: la primera dedicada a la *Crítica de la razón pura*, la segunda a la *Crítica de la razón práctica* y la tercera a la teoría de la libertad.

Las varias reimpressiones de las obras kantianas de la Biblioteca de Losada no impidieron que aparecieran ediciones más económicas y poco cuidadas, distribuidas en kioscos de diario. Entre ellas, Tor, editorial central en la construcción del mercado del libro barato, mantuvo durante la década del cuarenta una “Nueva biblioteca filosófica” en la que se publicaron, al menos, dos obras de Kant, *La Paz perpetua* y *Metafísica futura*.¹²

¹¹ La cita corresponde a una carta de Romero a José León Pagano, fechada el 26 de enero de 1943, que ofrece una declaración de principios del proyecto de entonces de la Biblioteca Filosófica.

¹² Si bien contamos con estudio fundamental sobre la editorial Tor realizado por Carlos Abraham (2012), nada sabemos de las figuras que mediaron en la selección de esas dos obras y, más en general, en la construcción de esa biblioteca filosófica. En 1958 se inaugura la sede argentina del sello Fondo de Cultura Económica; Romero pronuncia un discurso en el que, entre otras cosas, refiere su sorpresa ante el hallazgo de obras de Kant en los kioscos y esa sorpresa da nombre a un reciente libro sobre la masificación del libro en la Argentina (Herzovich, 2023). Sobre los intentos de Romero de conciliar profesionalización filosófica y compromiso político a lo largo de su itinerario, véase Domínguez Rubio (2021).

Bustelo, N. (2024). El idealismo kantiano más allá de la academia argentina: antipositivismo, reforma y revolución (1910-1930). *Siglo Dieciocho*, 5, 303-331.

Si a comienzos de la década del ochenta Arturo Roig construía la filosofía latinoamericana desde una innovadora lectura del criticismo kantiano, en las décadas anteriores el socialismo ético fue el que más persistió en la circulación político-cultural de Kant. Para difundir el kantismo y las nuevas corrientes más allá de las aulas, los antipositivistas vinculados a Korn y *Valoraciones* crearon en 1929 la sede argentina de la *Kant-Gesellschaft*, que organizó conferencias hasta 1932. Sin sede ni publicación propias, la Sociedad Kantiana convergió con el CLES y su preservación y difusión de la cultura ante el avance del autoritarismo. Fallecido Korn en 1936, Arnaldo Orfila Reynal presidió al año siguiente la nueva Universidad Popular Alejandro Korn, que funcionó en la sede bonaerense del Partido Socialista, ubicada en La Plata. Cuatro años después, en 1941, Romero fundó en el CLES la cátedra de filosofía “Alejandro Korn”. Además, circularon artículos y libros que homenajeaban al Korn antipositivista o que construían una historia de la filosofía en Argentina que lo tenía como protagonista. En cuanto a las revistas, *Valoraciones* y su peculiar matriz kantiana encontraron dos sucesoras, los dos números de la *Libertad creadora* (1943), que dirigió Guillermo Korn, hijo menor de Alejandro, y los siete *Cuadernos de La Plata* (1968-1971), que creó en Caracas Guillermo Korn junto con Aznar.

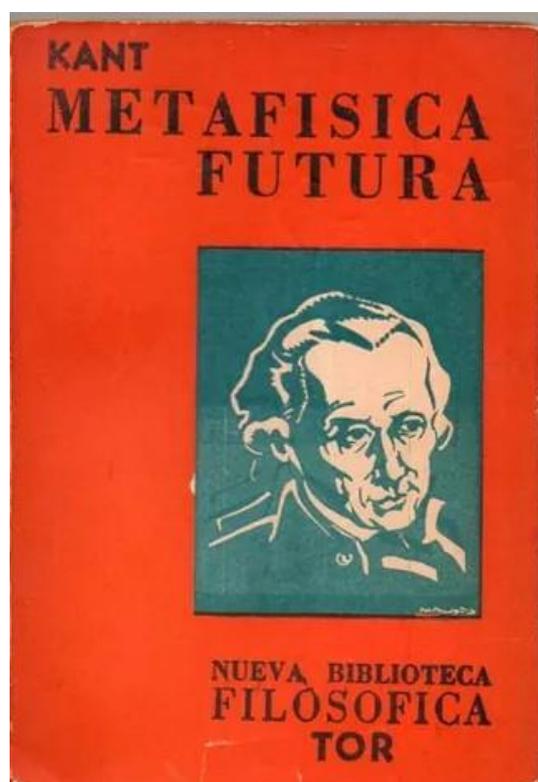


Fig. 9. Portada de Kant, I. (1940 aprox.). *Metafísica futura*, Buenos Aires: Tor. Fuente: Biblioteca del CeDInCI.

Para concluir, subrayemos que los distintos apartados exploran la posibilidad de reconstruir una circulación de Kant escrita pero asistemática, recepción impulsada –a excepción de Ricard– por profesores y estudiantes que pasaron por las aulas universitarias y buscaron una tribuna más amplia en un diario político como *El Trabajo*, en revistas político-culturales como las de la trama de la Reforma o en cursos y publicaciones como los del CLES. A esas tribunas llevaron en un caso el debate sobre el lugar de la ética kantiana en el auténtico anarquismo. En otro caso discutieron las tesis de Kant que debían ser vinculadas a la legítima Reforma Universitaria, definida para unos a partir del nacionalismo, para otros desde el socialismo ético o desde un antiparlamentarismo vanguardista y para una cuarta fracción en relación con el antiimperialismo latinoamericano. Además, en los treinta el kantismo fue parte de la alta cultura que debía preservarse y expandirse ante los gobiernos autoritarios.

El rescate de folletos, cartas, diarios políticos y revistas estudiantiles muestra vías materiales en las que las ideas filosóficas de Kant se incorporaron a polémicas y tensiones político-culturales que no alcanzaron la sistematicidad y la complejidad que destaca a la producción filosófica académica –o cuando las lograron fue el punto de llegada de aquellas polémicas y tensiones, como en el caso de la compilación de 1924 en homenaje a Kant–. Así, esos documentos y los análisis propuestos intentan convencernos de que el valor que sin duda tienen las aproximaciones agudas a la filosofía kantiana no debería permitir el olvido de esta otra recepción que hizo participar a Kant de algunas de las vehementes discusiones que tuvieron lugar en la Argentina de comienzos del siglo XX.

Bibliografía

Documentos de época

- AAVV. (1924). *Kant en su segundo aniversario. Homenaje de la Institución Cultural Argentino-Germana*. Buenos Aires: Institución Cultural Argentino-Germana.
- Agostí, H. (1955). Los recuerdos actuales. *Centro*, 10, 44-50.
- Alberini, C. (1966). *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. La Plata: FaHCE.
- Alberini, C. (1973 [1928]), La reforma universitaria y la Facultad de Filosofía y Letras. *Escritos de filosofía de la educación y pedagogía* (88-91). Mendoza: UNC/FFyL.
- Astrada, C. (2021a [1921]). El renacimiento del mito. En N. Bustelo y L. Domínguez Rubio (comps.), *Carlos Astrada. Textos de juventud: de la revolución universitaria a la vanguardia filosófica (1916-1927)* (332-335). Buenos Aires: CeDIInCI Editores/Tren en movimiento.

- Bustelo, N. (2024). El idealismo kantiano más allá de la academia argentina: antipositivismo, reforma y revolución (1910-1930). *Siglo Dieciocho*, 5, 303-331.
- Astrada, C. (2021b [1921]). La razón pura y el ideal revolucionario. En N. Bustelo y L. Domínguez Rubio (comps.), *Carlos Astrada. Textos de juventud: de la revolución universitaria a la vanguardia filosófica (1916-1927)* (181-184). Buenos Aires: CeDInCI Editores/Tren en movimiento.
- Astrada, C. (2021c [1921]). En torno a la filosofía del hombre que trabaja y que juega (de Eugenio d'Ors): Pragmatismo y estetismo. En N. Bustelo y L. Domínguez Rubio (comps.), *Carlos Astrada. Textos de juventud: de la revolución universitaria a la vanguardia filosófica (1916-1927)* (338-348). Buenos Aires: CeDInCI Editores/Tren en movimiento.
- Aznar, L. (1963). *Valoraciones*: órgano del grupo de estudiantes "Renovación". En AAVV, *Universidad nueva y ámbitos culturales platenses* (247-269). La Plata: UNLP.
- Bermann, G. (1920). El libre arbitrio y el determinismo en la metafísica. El ejemplo de Kant, *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* 1 (7), 161-177.
- Cossio, C. (1924). Kant y la Reforma Universitaria. *Inicial*, 5, 52-61.
- Farré, L. (1958). *Cincuenta años de filosofía argentina*. Buenos Aires: Peuser.
- Fondo personal José Ingenieros. Buenos Aires: CeDInCI.
- Korn Villafañe, A. (1921). Poema kantiano. El Nuevo Apóstol. *Babel*, 10, 139.
- Korn Villafañe, A. (1928). *1919 (Primera Parte)*. Buenos Aires: Publicaciones de la Editorial Reformista del Centro de Estudiantes de Derecho y Ciencias Sociales.
- Korn, A. (1923). Introducción al estudio de Kant. *Verbum*, 62 (17), 5-15.
- Korn, A. (1927). La filosofía argentina. *Nosotros*, 219-220, 52-68.
- La Dirección (1924), Homenaje a la juventud. *Valoraciones*, 4, 3-4.
- La Redacción (1923), Protestamos..., *Inicial*, 1, 30.
- La Redacción (1924a), Kant y la juventud. *Inicial*, 5, 3-5.
- La Redacción (1924a), *Valoraciones*. *Inicial*, 6, 99-100.
- Mouchet, E. y Chiabra, J. (1924). Homenaje a Kant en el segundo centenario de su nacimiento. *Humanidades*, 8, 9-27.
- Pro, D. (1973). *Historia del pensamiento filosófico argentino*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Ricard, F. (2021a [1921]). La razón pura y la dictadura. Un paralelo con Kant. En N. Bustelo y L. Domínguez Rubio (comps.), *Carlos Astrada. Textos de juventud: de la revolución universitaria a la vanguardia filosófica (1916-1927)* (178-180). Buenos Aires: CeDInCI Editores/Tren en movimiento.
- Ricard, F. (2021b [1921]). Filosofía del hombre que trabaja y que lucha. El veneno ideológico. Para C. Astrada. En N. Bustelo y L. Domínguez Rubio (comps.), *Carlos Astrada. Textos de juventud: de la revolución universitaria a la vanguardia filosófica (1916-1927)* (185-189). Buenos Aires: CeDInCI Editores/Tren en movimiento.
- Romero, F. (1953). *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal.

- Romero, F. (2017). *Epistolario (selección). Edición y notas de C. A. Jalíf de Bertranou. Introducción de J. C. Estrada.* Buenos Aires: Corregidor.
- Torchia Estrada, J. C. (1961). *La filosofía en la Argentina.* Washington: Unión Panamericana.
- Tri, S. (1930). *Exposición crítica a los prólogos e introducción de la Crítica de la razón pura de Manuel Kant.* La Plata: FaHCE.

Estudios críticos

- Abraham, C. (2012). *La editorial Tor. Medio siglo de libros populares.* Temperley: Tren en Movimiento.
- Biagini, H. (comp.) (2001). *La Universidad de La Plata y el movimiento estudiantil. Desde sus orígenes hasta 1930.* La Plata: Edulp.
- Buchbinder, P. (1997). *Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.* Buenos Aires: Eudeba.
- Buchbinder, P. (2014). Los orígenes de la Institución Cultural Argentino-Germana: una aproximación al intercambio académico de la Universidad de Buenos Aires en tiempos de la primera posguerra. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 51, 351-371
- Bustelo, N. (2022). Hermanas abrazadas: filosofía y literatura en la profesionalización de los estudios filosóficos argentinos. *Catedral tomada*, 19 (10), 369-385. <http://catedraltomada.pitt.edu/ojs/index.php/catedraltomada/article/view/554>
- Bustelo, N. y Domínguez Rubio, L. (2018). El antipositivismo como respuesta a la crisis civilizatoria. El proyecto filosófico-político de Alejandro Korn. *Cuadernos del Sur-Filosofía*, 45, 23-40. <http://revistas.uns.edu.ar/csf/article/view/870>
- Bustelo, N. y Tarcus, H. (2020). Gregorio Bermann. <https://diccionario.cedinci.org/bermann-gregorio>
- Celentano, A. (2005). Determinismo y psiquiatría: una lectura de la tesis de Gregorio Bermann. En M. Miranda y G. Vallejo (comp.), *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino (601-639)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Denot, S. (2007). La emergencia de las mujeres en la UBA. Transformaciones del campo intelectual y nuevos sujetos. *Actas del V Encuentro Nacional y II Latinoamericano "La Universidad como objeto de estudio"*, Tandil.
- Doeswijk, A. (2013). *Los anarco-bolcheviques rioplatenses.* Buenos Aires: CeDInCI Editores.
- Domínguez Rubio, L. (2021). Francisco Romero: una filosofía personalista para las discusiones políticas del siglo XX, *Humanidades. Revista de la Universidad de Montevideo*, 10, 221-250.
- Domínguez Rubio (2019). ¿Hermanas, quiénes? La autonomía quebrada: una discusión entre los principales proyectos profesionalizadores de la filosofía en la Argentina de la década del treinta. *Philosophie en Ibéro-Amérique*, 12.
- Dotti, J. (1990). Las hermanas-enemigas. Ciencia y ética en el positivismo del Centenario. *Las vetas del texto. Una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo (57-87)*. Buenos Aires: Puntosur.
- Dotti, J. (1992). *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta.* Buenos Aires: FFyL, UBA.

- Bustelo, N. (2024). El idealismo kantiano más allá de la academia argentina: antipositivismo, reforma y revolución (1910-1930). *Siglo Dieciocho*, 5, 303-331.
- Eujanian, A. (2001). El novecentismo argentino: reformismo y decadentismo. La revista CUADERNO del Colegio Novecentista, 1917-1919. *Estudios Sociales*, 21, 83-105.
- García, L. (2016). *La psicología por asalto. Psiquiatría y cultura científica en el comunismo argentino (1935-1991)*. Buenos Aires: Edhasa.
- Herzovich, G. (2023). *Kant en el kiosco: La masificación del libro en la Argentina*. Buenos Aires: Ampersand.
- Lorenzo, M. F. (2016). *Que sepa coser, que sepa bordar, que sepa abrir la puerta para ir a la universidad*. Buenos Aires: Eudeba.
- Parot Varela, P. (2021). *La cuestión moral en el socialismo argentino. El caso del Ateneo Popular y la revista Humanidad Nueva (1909-1919)*. Buenos Aires: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/14445>
- Ramaglia, D. (2010). Condiciones y límites del proceso de institucionalización de la cultura filosófica argentina a comienzos del siglo XX. *Solar*, 6, 13-39.
- Rossi, L. (1999). Los proyectos intelectuales de José Ingenieros desde 1915 a 1925: la crisis del positivismo y la filosofía en la Argentina. *Revista de Filosofía, Cultura, Ciencia y Educación* (13-62). Bernal: UNQ.
- Sobriño Ordoñez, M. A. (2005). Recepción y transformación de la filosofía de Kant en Latinoamérica. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 32, 335-357.
- Solé, J. (2018). Leer a los lectores. *Ideas*, 8 (2), 136-142.
- Tarcus, H. (2023). Fernán Ricard. <https://diccionario.cedinci.org/dopico-antonio-m>
- Terán, O. (1998). Carlos Octavio Bunge: entre el científico y el político. *Prismas*, 2, 95-110.
- Terán, O. (2008). *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vásquez, K. (2000). Intelectuales y política: la 'nueva generación' en los primeros años de la Reforma Universitaria. *Prismas*, 4, 59-75.
- Walton, R. (2018). Compañero de avatares gnoseológicos.... *Ideas*, 8 (2), 45-53.

CV de la autora

Natalia Bustelo es doctora en Historia (UNLP), magister en Sociología de la Cultura y Análisis cultural (IDAES/UNSAM) y profesora de Filosofía (UBA). Trabaja como docente en UNSAM y UBA y es investigadora adjunta del CONICET con sede en el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en Argentina (CeDInCI). Investiga sobre el vínculo entre intelectuales, filosofía e izquierdas en el siglo XX. Es autora de *Todo lo que necesitás saber sobre la Reforma Universitaria* (Paidós, 2018) e *Inventar a la juventud universitaria. Una historia político cultural*



del movimiento argentino de la reforma universitaria (1900-1930) (Eudeba, 2021); es coautora, junto con Lucas Domínguez Rubio, de *Carlos Astrada. Textos de Juventud* (Tren en movimiento/CeDInCI, 2021).

*Siglo
Dieciocho* 

**¿BORGES LECTOR DE KANT?
MOTIVACIÓN Y PSICOLOGÍA MORAL EN KANT^{1*}**

*BORGES READER OF KANT?
MOTIVATION AND MORAL PSYCHOLOGY IN KANT*

Nicolás Alles

Universidad Nacional del Litoral
ORCID 0000-0001-7670-6577
nicolas.alles@gmail.com

Resumen

En el presente artículo analizaré algunos aspectos de la ética de Immanuel Kant. En particular, los aspectos relacionados con la motivación moral y la psicología moral. Para cumplir con ese objetivo tomaré como punto de partida un comentario que el escritor argentino Jorge Luis Borges hiciera sobre el deber de decir la verdad. Argumentaré que en la concepción de la motivación moral de Kant anida una forma de escepticismo y trataré de mostrar cómo éste se relaciona con el lugar que tienen las emociones en la ética kantiana.

Palabras clave: Kant, Motivación moral, Psicología moral, Emociones, Borges.

Abstract

In this article I will focus on some themes in the Kantian ethics. In particular, those regarding moral motivation and moral psychology. Taking into account Jorge Luis Borges' comment of Kant's duty to tell the truth, I will argue for the claim that we can find some kind of skepticism in the Kantian account of moral motivation and that can be linked with a consideration of emotions in the Kantian ethics.

Keywords: Kant, Moral motivation, Moral psychology, Emotions, Borges.

^{1*} Recibido el 22/02/2024. Aprobado el 23/03/2024. Publicado el 30/07/2024.

I. Introducción

En la entrada del diario de los encuentros con su amigo Jorge Luis Borges correspondiente al viernes 4 de agosto de 1961, Adolfo Bioy Casares registra un comentario de aquel sobre Kant. El comentario es curioso por su brevedad, su asertividad y por su tema; Borges comenta de manera muy sucinta el corazón de la ética kantiana, lo cual resulta curioso si atendemos al hecho de que el interés del escritor argentino en asuntos filosóficos estuvo siempre orientado a las materias abstractas, teóricas, metafísicas. Sin embargo, en la conversación con Bioy Borges desliza una opinión sobre un tópico tradicional de la ética kantiana: el deber de decir siempre la verdad. Bioy anota:

Kant decía que nunca hay que mentir. Su ejemplo es que si una persona que va a matar a un hombre pregunta si este pasó por aquí, hay que decirle la verdad, aunque la consecuencia sea una muerte. Por la pedantería de no mentir, que muera alguien. Kant exige del imperativo categórico que la máxima de cada acción pueda aplicarse a todas; niega las circunstancias. Es claro: (*con gran desprecio*) el hombre más inteligente del mundo, el más sutil, etcétera” (Bioy Casares 2006: 738).

Esta opinión pasaría por un mero resumen más o menos adecuado de la ética de Kant de no ser por un detalle importante en la reconstrucción borgeana: la motivación moral. “Por la pedantería de no mentir...”, afirma Borges, Kant manda a decir siempre la verdad. Esto es, según Borges, Kant considera que lo que mueve a decir siempre la verdad es una forma de engreimiento o jactancia (en cualquier caso, una forma de manifestación emocional) y no el deber. Las preguntas en este caso serían, ¿es realmente así? ¿Kant reduce el deber moral a una forma de emocionalidad autocentrada? ¿Qué relación hay entre el deber y la emoción en la motivación moral kantiana?

La afirmación de Borges constituye una ocasión para revisar los aspectos de la motivación moral en la filosofía de Kant y para especificar los lugares que en ésta ocupan la cuestión de la razón y las emociones, aspectos centrales de la psicología moral del filósofo alemán. Aunque

analizaré el comentario de Borges, mi interés estará centrado en analizar algunos aspectos específicos de la ética de Kant. La tesis que intentaré defender en este artículo afirma que es posible encontrar una forma de escepticismo, en la ética kantiana, en torno al problema de la motivación moral, el cual tendría implicancias para pensar la psicología moral del filósofo. El plan de exposición que seguiré aquí es el siguiente. En primer lugar, me ocuparé de precisar los mecanismos de la motivación moral en Kant y trataré de mostrar el problema escéptico que creo ver en esos mecanismos. En segundo lugar, trataré el deber de decir verdad que aparece en Kant y algunas de sus implicancias. En tercer lugar, volveré sobre el comentario de Borges sobre Kant, analizaré las posibles interpretaciones que pueden hacerse y me centraré en algunos temas propios de la psicología moral de Kant que creo están relacionados con la cuestión de la motivación moral; en particular, el lugar de las emociones en la ética kantiana. Por último, concluiré con algunas reflexiones finales.

II. La motivación moral en Kant

Toda teoría ética sustantiva, es decir, todo intento filosófico por justificar una serie de acciones consideradas como buenas o correctas contiene una serie de elementos comunes; aquí repararé sólo en dos: un criterio de la corrección moral que permita identificar las acciones consideradas buenas y una teoría de la motivación moral. En otras palabras, una teoría ética contiene, entre otras cosas, una manera de pensar la acción buena y una manera de pensar cómo nos motivamos a actuar de acuerdo con esa acción buena. En la actualidad, la discusión sobre la motivación moral parece haber cobrado cierta autonomía y constituye un tema en sí mismo separado de una formulación ética sustantiva, propio de la disciplina llamada metaética. Sin embargo, éste no es el caso de Kant: la preocupación por la acción buena está indisolublemente unida a la preocupación por la motivación moral. Es más: no hay una acción buena independiente de una motivación correcta. Pero ¿qué significa esto?

Hablar de motivación moral significa hablar del tipo de razones que invocamos para actuar en los asuntos morales. Conviene aclarar desde el comienzo que aquí no se trata de una discusión empírica o psicológica. Al tratarse de teorías éticas que buscan la justificación de la obligación moral, la invocación es más bien normativa; esto es, se trata de precisar las razones que deberíamos apelar para dar con la acción correcta. Si esto es cierto, deberíamos afirmar que las razones a las que apelamos para actuar hacen a la acción correcta. Es decir, no es posible una acción correcta desde el punto de vista moral sin la motivación adecuada. En esencia, esto es precisamente lo que hace Kant en su ética y las razones que hacen que la acción sea buena son

aquellas relacionadas con el concepto central de su planteo moral: el deber. Más específicamente, una acción para Kant es correcta si es realizada *por* deber y no sólo *de acuerdo con* el deber.

Kant expone su ética en una serie de trabajos que marcaron la historia del pensamiento filosófico sobre la moral; reseñarlos todos llevaría más espacio del disponible. En función de lo anterior, me centraré en aquellos pasajes clásicos de las obras kantianas que nos permiten hacernos una idea clara de la posición de nuestro filósofo en torno a lo que considera como la motivación moral que informa su teoría ética; en especial en algunos pasajes de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y de la *Metafísica de las costumbres*.

La motivación ocupa un lugar central en la ética kantiana a punto tal que la acción buena para Kant no puede pensarse de forma independiente de la motivación que está detrás de ella. Lo que hace a una acción buena no es un determinado resultado de maximización (como pensará luego el utilitarismo), sino una determinada relación con el deber, la cual sólo reside en la motivación del agente. Una acción es buena porque realiza lo que debe hacerse. Este apretado resumen de la ética de Kant exige explicar el mecanismo por el que se produce la acción correcta. La acción surge, para Kant, a partir de la voluntad. Es conocido aquel comienzo del primer capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* en donde Kant afirma que es imposible pensar (tanto dentro como fuera del mundo) en algo bueno sin restricción excepto la buena voluntad. Pero, en última instancia, ¿qué es una buena voluntad? Para Kant lo que hace buena a la voluntad no es el resultado que produce en una determinada acción. Una voluntad es buena exclusivamente por su querer.

La buena voluntad no es tal por lo que produzca o logre, ni por su idoneidad para conseguir un fin propuesto, siendo su querer lo único que la hace buena de suyo y, considerada por sí misma, resulta sin comparación alguna mucho más estimable que todo cuanto merced a ella pudiera verse materializado en favor de alguna inclinación e incluso, si se quiere, del compendio de todas ellas (Kant, 2002: 80-81).

En este pasaje, Kant afirma el carácter estrictamente formal de su concepción de la voluntad buena. La bondad de la voluntad es independiente de sus efectos, y lo que la hace buena es la forma de su querer, o lo que intentaremos mostrar, su motivación. Kant va más lejos y llega a afirmar que incluso no pudiendo concretar nada bueno, la voluntad no dejaría de ser buena si la forma de su querer fuese la correcta.

Aun cuando merced a un destino particularmente adverso, o a causa del mezquino ajuar con que la haya dotado una naturaleza madrastra, dicha voluntad adoleciera por completo de la capacidad para llevar a cabo su propósito y dejase de cumplir en absoluto con él (no porque se haya limitado a desearlo, sino pese al gran empeño por hacer acopio de todos los recursos que se hallen a su alcance), semejante voluntad brillaría pese a todo por sí misma cual una joya, como algo que posee su pleno valor en sí mismo. A ese valor nada puede añadir ni mermar la utilidad o el fracaso. Dicha utilidad sería comparable con el engaste que se le pone a una joya para manejarla mejor al comerciar con ella o atraer la atención de los inexpertos, más no para recomendarla a los peritos ni aquilatar su valor (Kant, 2002: 81).

Queda por precisa entonces, ¿qué es lo que hace buena a la voluntad? La forma en la que es determinada para producir una acción. La acción emana de la voluntad, pero ésta, a su vez, puede ser determinada de dos maneras: por un lado, por las inclinaciones, y, por otro, por la razón. Cuando la voluntad está determinada por las inclinaciones, es decir, por los deseos y afectos, se producen acciones que no tienen necesariamente un contenido moral, sino que buscan la satisfacción del sujeto o lo que Kant entiende por “felicidad”; asunto que resume sucintamente con la expresión “*el que todo le vaya bien*” al sujeto (Ver Kant, 2002: 82). La otra forma de determinación de la voluntad es por medio de la razón, y está directamente relacionada con la moralidad porque supone una vinculación directa y necesaria con el deber.

... en cuanto la razón nos ha sido asignada como capacidad práctica, esto es, como una capacidad que debe tener influjo sobre la voluntad, entonces el auténtico destino de la razón tiene que consistir en generar una voluntad buena en sí misma y no como medio con respecto a uno u otro propósito, algo para lo cual era absolutamente necesaria la razón, si es que la naturaleza ha procedido teleológicamente al distribuir sus disposiciones por doquier (Kant, 2002: 84-85).

Aquí conviene detenerse un momento para precisar el vínculo entre el deber y la razón. La tesis central de Kant –y que puede verse en el fragmento citado– es que el deber se consigue sólo cuando la razón determina a la voluntad. Este punto revela mucho de la propia concepción de la razón kantiana y en particular de su concepción de la razón práctica. Paul Dietrichson sostiene que la razón pura práctica tiene dos funciones. La primera de ellas es hacernos conscientes de la ley moral, es decir, el paradigma de universalizabilidad al cual las máximas de las acciones objetivamente correctas deben conformarse (Ver Dietrichson, 1962: 277). La segunda función de la razón es práctica, es decir, generar fuerza motivacional por sí sola. En palabras de este comentarista:

Esa segunda función práctica de la nuestra razón pura debe ser producir a partir de nuestra naturaleza conativa-afectiva un *interés*, un incentivo que es diferente en su tipo de todo interés natural (condicionado empíricamente), es decir, un interés puramente moral en obedecer la ley del comportamiento objetivamente

correcto. Ese interés estrictamente moral para obedecer al paradigma de la acción objetivamente correcta está, de acuerdo con Kant, basado en un sentimiento único en su clase. Es único en tanto que no es un sentimiento 'patológico' (una respuesta pasional producida por estímulos empíricos internos o externos), sino un sentimiento 'puro', esto es, nuestra respuesta emocional espontánea a la ley moral —el imperativo categórico— la cual nos imponemos a nosotros mismos sólo a través de nuestra razón *empíricamente no condicionada*. Esa respuesta sentimental producida de manera puramente racional es por supuesto lo que Kant denomina como 'respeto al deber, reverencia a la ley moral' (Dietrichson, 1962: 278-279. La traducción es propia)².

A partir de lo anterior es posible esclarecer la relación entre el deber, la buena voluntad y la razón. Más específicamente, el deber es lo que informa a una buena voluntad y, a su vez, aquel surge de la razón pura práctica. Esta relación queda de manifiesto cuando Kant afirma que el concepto de deber "entraña la noción de una buena voluntad" (Kant, 2002: 86). La conclusión de esto es que la acción que surge de la buena voluntad, es decir, la acción moral es aquella acción que se encuentra motivada por el deber. Es en este punto en el que la motivación se vuelve central para la consideración de la moralidad de la acción, pero al mismo tiempo plantea un problema para la ética kantiana, que denominaré *problema del escepticismo con respecto a la motivación moral*. Confío en que luego de una breve reconstrucción de la relación entre el deber y la acción se podrá comprender mejor el desafío escéptico que anida en la propuesta ética de Kant y hace al problema de la motivación moral.

Kant supone tres posibles formas de vincular el deber y la acción: i) acciones contrarias al deber, ii) acciones conformes al deber y iii) acciones por deber. En palabras del propio Kant:

Omito aquí todas aquellas acciones a las que ya se reconoce como contrarias al deber aun cuando puedan ser provechosas para uno u otro propósito, pues en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pudieran haber sucedido por deber, dado que incluso lo contradicen. También dejo a un lado aquellas acciones que son efectivamente conformes al deber y hacia las que los hombres no poseen ninguna inclinación inmediata, pero las ejecutan porque alguna otra inclinación les mueve a ello. Pues en estos casos resulta fácil distinguir si la acción conforme

² "That second practical function of our pure reason must be to elicit from our conative-affective nature an interest, an incentive which is in kind different from any natural (empirically conditioned) interest, namely, a purely moral interest in obeying the law of objectively correct behavior. Such a strictly moral interest in complying with the paradigm of objectively correct action is according to Kant, based on a feeling of a unique kind. The feeling is unique in that it is not a "pathological" feeling (a passional response elicited by outer or inner empirical Stimuli) but a "pure" feeling, namely our spontaneous emotional response to nothing but the moral law —the categorical imperative— which we impose on ourselves through our empirically unconditioned reason alone. That purely rationally elicited feeling response is of course what Kant speaks of as "respect for duty, reverence for the moral law"."

al deber ha tenido lugar por deber o en función de un propósito egoísta. *Esta diferencia resulta mucho más difícil de apreciar cuando la acción es conforme al deber y el sujeto posee además una inclinación inmediata hacia ella* (Kant, 2002: 86. Las cursivas son propias).

El problema que califico como escéptico puede verse en el hecho de que las acciones conformes al deber y por deber son, al menos para una perspectiva externa, *fenomenológicamente* idénticas, es decir, aparecen para un observador externo como indistintas y es, por lo tanto, imposible distinguir las una de otras debido a que lo que las diferencia es precisamente la motivación, esto es, un estado mental de convicción inaccesible al punto de vista externo. ¿Cómo distinguir desde fuera a alguien que ayuda a otro por deber o por la búsqueda de algún beneficio que le reportará ayudar al necesitado? El punto central es que la razón por la que alguien actúa es inverificable; no tenemos acceso a la verdadera razón de por qué alguien actúa como lo hace, sólo podemos apreciar la acción en cuestión.

Hasta aquí uno podría suponer que el problema escéptico que describo es propio de la perspectiva externa, pero creo que hay razones para suponer que no es así. Tal como lo veo, el problema del escepticismo con respecto a la motivación se extiende incluso a la primera persona: la imposibilidad de determinar la razón para actuar no estaría clara ni siquiera para el agente que realiza el agente. ¿Podemos determinar las razones por las que actuamos y confiar que estamos siendo motivados exclusivamente por el deber? Intuitivamente es posible suponer que sabemos perfectamente cuándo actuamos por deber y cuando no, pero de acuerdo con la taxonomía kantiana existe la posibilidad de un solapamiento entre las acciones por deber y las acciones conforme al deber. ¿Qué sucede cuando una agente se ve beneficiado por hacer aquello de también debe hacer? O para decirlo en la terminología propia de Kant: ¿es posible discernir la motivación de la acción cuando el deber coincide con la inclinación? La respuesta a esta pregunta es por supuesto negativa. Dietrichson plantea esta cuestión de la siguiente manera:

Incluso cuando nuestras acciones en determinados casos pueden ser tales que reconozcamos que nuestro interés puramente moral en obedecer el imperativo fue un factor motivante, no se sigue de allí que podamos determinar con completa certidumbre hasta qué punto nuestra motivación fue puramente moral. Es obvio que muchas personas en diferentes casos actúan 'de acuerdo con el deber' (esto es, en conformidad con la letra de la ley moral). Pero ¿existe aunque más no sea un caso en el que una persona que actúe de acuerdo con el deber adopte su incentivo puramente moral (respeto reverencial a la ley moral) con tal firme resolución que él, no sólo haya podido actuar de acuerdo con el deber sin haberse motivado en parte por ciertas inclinaciones naturales (amoraes), sino que haya resistido sus inclinaciones naturales incluso si todas

ellas lo hubieran incitado fuertemente a actuar en contra de la ley moral? (Dietrichson, 1962: 281. La traducción es propia)³.

Dietrichson aclara que esta misma idea está en el propio Kant y remite al siguiente pasaje de la *Metafísica de las costumbres* para aclarar:

Porque no le es posible al hombre penetrar de tal modo en la profundidad de su propio corazón que alguna vez pudiera estar completamente seguro de la pureza de su propósito moral y de la limpieza de su intención, aunque fuera en una acción; aun cuando no dude en modo alguno de la legalidad de la misma. Muchas veces la debilidad que disuade de correr el riesgo de un crimen es tomada por el mismo hombre como virtud (que representa el concepto de fortaleza), y cuántos pretenden haber llevado una larga vida sin culpa y sólo han *tenido la suerte* de haberse sustraído a tantas tentaciones; para ellos mismos queda oculto cuánto valor moral puro se haya puesto en la intención en cada acción (Kant, 1993: 246. Las cursivas son del original).

Las conclusiones parciales a las que podemos llegar en esta sección son dos: i) la única motivación posible de una acción moral para Kant es aquella que se basa en el deber y ii) frente a la posibilidad de dicha motivación sólo podemos permanecer en una posición escéptica: nunca podemos saber —ni desde el punto de vista externo ni desde el interno— si estamos efectivamente motivados por el deber. Estas dos conclusiones están íntimamente relacionadas y a partir de ellas es posible inferir entonces que nunca podemos saber si una acción es efectivamente moral. Tal como lo veo, esta situación tiene repercusiones claras en lo que toca a la cuestión de la ética kantiana que aquí analizo: el deber de decir la verdad y cuál es la motivación para cumplir con ese deber.

³ “So even though our actions in certain cases might be such that we know our purely moral interest in obeying the categorical imperative was motivating factor, it does not follow that we can determine with complete certainty to what extent our motive was of that morally pure kind. It is obvious that many people in a number of cases act "according to duty" (i. e., in conformity with the letter of the moral law). But is there even a single case where a person who acts according to duty adopts his purely moral incentive (reverent respect for the moral law) with such a firm resolve that he, not only would have managed to have acted according to duty without motivating himself in part by certain natural (amoral) inclinations, but would have resisted his natural inclinations even if all of them should have happened to have incited him strongly to act contrary to the moral law?”

III. El deber de veracidad en Kant

Se suele pensar que la filosofía tiene un carácter agonal. La discusión es uno de los géneros más cultivados por los filósofos de todos los tiempos; la propuesta de un filósofo sobre un determinado asunto ha motivado diferentes respuestas y eso, a su vez, ha propiciado diálogos interesantes entre autores. El punto más interesante de estos intercambios críticos es que han servido para iluminar distintos momentos de las obras de los participantes de dichas contiendas intelectuales. Ejemplos hay muchos, pero aquí me centraré en aquel que involucra a Kant y la cuestión del deber de decir la verdad. Me refiero, por supuesto, al intercambio que protagonizaron Benjamin Constant e Immanuel Kant en torno a la posibilidad de la mentira y el deber de decir la verdad. Este intercambio –que consta sólo de una crítica de Constant y de una escueta respuesta de Kant– me parece interesante por dos razones.

La primera de ellas apunta a la cuestión de la motivación moral tal como traté en la sección anterior. Creo que el problema de la verdad y la mentira que Kant trabaja en su discusión con Constant puede ser leído en diálogo con otros momentos de su ética y, en particular en con el problema de la motivación moral. En segundo lugar (pero no menos importante), Borges alude directamente a la temática que se plantea en este texto al hacer su comentario sobre Kant; por lo tanto, creo que analizar este escrito debe preceder a cualquier intento de evaluar la precisión de la lectura que Borges hiciera de Kant. Tal es el plan que seguiré en adelante: en esta sección analizaré por qué Kant defiende el deber de decir la verdad a partir del problema de la motivación moral, y en la sección siguiente retomaré la opinión de Borges sobre el filósofo alemán, partiendo de las conclusiones a las que aquí llegue.

El texto “Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía” es un artículo corto, preciso y en donde nuestro filósofo contesta a una objeción que había comenzado Benjamin Constant. En él puede encontrarse un cruce entre distintos enfoques, más precisamente tres: el ético, el político y el iusfilosófico. Esto se debe a que justamente la crítica de Constant toma un elemento que podríamos calificar como moral, el deber de decir la verdad, y saca de allí algunas implicancias políticas de ese elemento. Constant afirma:

El principio moral, por ejemplo, de que decir la verdad es un deber, si se tomase de manera absoluta y aislada, haría imposible toda sociedad. Tenemos la prueba de ello en las consecuencias muy directas que de ese principio ha sacado un filósofo alemán, que llega hasta a pretender que, ante asesinos que os preguntasen si vuestro amigo a quien persiguen se ha refugiado en vuestra casa, la mentira sería un delito (Citado en Kant, 1986: 61).

La objeción de Constant supone que no existe posibilidad alguna en la que el deber de decir la verdad pueda ser contrapesado en relación con algún otro fin. El ejemplo que propone

el pensador francés (y que Kant reconoce haber afirmado, aunque no recuerde dónde) remite a qué debe responder alguien si un asesino le pregunta si esconde a la persona que está buscando. La posición de Kant es clara: debe decir la verdad. El ejemplo, aunque parece hiperbólico, señala una consecuencia clara de lo que implica considerar al decir la verdad como un deber. En palabras del propio Kant:

La veracidad en las declaraciones que no pueden eludirse es un deber formal del hombre para con cualquier otro, por grave que sea el perjuicio que para él o para el otro pueda seguirse de ellas; y aunque falseándola no cometa injusticia alguna con aquel que me fuerza a la declaración injustamente, con semejante falseamiento sí cometo injusticia -que puede por eso llamarse mentira (si bien no en el sentido de los juristas)- con la parte más esencial del deber *en general...* (Kant, 1986: 62-63. Las cursivas son del original).

Más adelante agrega:

Pues la veracidad es un deber que ha de considerarse como la base de todos los deberes fundados en un contrato, deberes cuya ley, si se admite la menor excepción a ella, se hace vacilante e inútil. El ser veraz (sincero) en todas las declaraciones es, pues, un sagrado mandamiento de la razón, incondicionalmente exigido y no limitado por conveniencia alguna (Kant, 1986: 64).

Por último:

Si queremos mantener los nombres de las personas tal como aquí se mencionan, ‘el filósofo francés’ ha confundido la acción por la que alguien *perjudica* (*noceat*) a otro cuando dice la verdad cuya declaración no puede eludir con aquella por la que comete una *injusticia* (*laedit*) con él. El que la veracidad de la declaración perjudicase al que se hallaba en la casa era un mero *accidente* (*casus*) y no un acto libre (en sentido jurídico). Pues del derecho de uno a exigir de otro que le mintiera en su provecho se seguiría una pretensión contraria a toda legalidad. Mas todo hombre tiene, no sólo un derecho, sino también el más estricto deber de la veracidad en las declaraciones que no puede eludir, aunque puedan perjudicarle a él mismo o a otros. Con esto él no hace, pues, realmente daño a aquél a quien así perjudica, sino que el daño lo *causa* la casualidad (Kant, 1986: 65. Las cursivas son del original).

Estos tres fragmentos permiten articular la concepción del deber moral de decir la verdad que Kant defiende. En primer lugar, como señalamos, se trata de “un deber formal del hombre para con cualquier otro, por grave que sea el perjuicio que para él o para el otro pueda seguirse

de ellas [i.e., las declaraciones]”, lo cual contradiría el propio sentido común asociado con las situaciones que Kant trata; de acuerdo con esto, la verdad tendría una prioridad –en tanto deber– por sobre cualquier consecuencia que pueda surgir. Heimo Hofmeister lo resume de la siguiente manera:

¿Pero no es obvio –para el sentido común– que hay situaciones en las que no sólo es permisible mentir, sino que incluso es un requisito moral el que la verdad sea falseada? De hecho, ¿no es la situación misma que Kant está discutiendo, en la que un asesinato puede o no ser prevenido, el mejor ejemplo en el que la mentira es moralmente necesaria? (Hofmeister, 1972: 353. La traducción es propia)⁴.

La justificación de Kant del deber de decir la verdad (la cual puede servir como una respuesta a la objeción del sentido común) descansa sobre la distinción que realiza entre perjuicio e injusticia. Decir la verdad puede efectivamente constituir un perjuicio, pero en ningún caso puede ser una injusticia. Así, la prioridad de decir la verdad como deber se mantiene, en tanto que deber, por sobre cualquier injusticia que –parece decir Kant– pueda surgir del hecho de decir la verdad. Todo esto resulta coherente con el deber de decir la verdad entendido como un deber. En la sección anterior, pudimos ver que la conexión necesaria que existe en Kant entre la motivación y el deber: lo que nos debe motivar a actuar moralmente es el deber y esto constituye una instancia que tenemos que valorar como absoluta, esto es, más allá de cualquier consideración basada en intereses e inclinaciones. También vimos las tensiones internas que incluye la idea misma de deber y el escepticismo sobre la motivación a la que nos parece llevar. Aquí, podemos apreciar un caso concreto en el que se manifiesta las exigencias del deber: debemos decir la verdad, afirma Kant, más allá del perjuicio circunstancial que conlleve porque, de no hacerlo, estaríamos incurriendo en una injusticia.

Ahora bien, si consideramos el problema del escepticismo sobre la motivación moral que planteamos en la sección anterior, cabe ahora preguntarnos por las implicancias que éste tendría para pensar el deber de decir la verdad. En primer lugar, cabría pensar que si se trata de un deber, como sostiene Kant en su opúsculo, es posible pensar que las conclusiones a las que llegamos previamente también se aplicarían en este caso. ¿Puede el agente que dice la verdad estar plenamente seguro de que lo hace por deber o por alguna otra inclinación? La respuesta en este caso es negativa. De igual manera, tampoco resultaría posible determinar de forma externa si alguien dice la verdad inspirado auténticamente por el deber.

⁴ “For isn't it obvious — for common sense — that there are situations in which it could not only be permissible to lie, but even be morally requisite that truth be falsified? In fact, isn't the very Situation Kant is discussing, wherein a murder may or may not be prevented, the best example where the lie is morally necessary?”

En la próxima sección veremos cómo esto se puede apreciar en esa circunstancial lectura que hace Borges de este aspecto de la ética kantiana. Allí defenderé que este aspecto de la ética kantiana puede *prima facie* sonar como una incompreensión por parte de Borges de Kant; sin embargo, leído a la luz de las tensiones que creemos encontrar en la ética del filósofo de Königsberg tal vez la lectura de Borges no sea tan desatinada después de todo.

IV. ¿Borges lector de Kant ?

Retomaré a continuación el comentario que Borges realizara sobre Kant que mencionamos en la introducción. El objetivo es, como establecimos, evaluar la lectura que hace el escritor argentino de este elemento de la ética kantiana, lo cual puede servirnos a su vez de base para evaluar aspectos específicos de la obra kantiana. Como mencionamos este comentario de Borges es recuperado por Bioy Casares en su diario de encuentros con el autor de *El Aleph*. Recuperemos una vez más el comentario en cuestión:

Kant decía que nunca hay que mentir. Su ejemplo es que si una persona que va a matar a un hombre pregunta si este paso por aquí, hay que decirle la verdad, aunque la consecuencia sea una muerte. Por la pedantería de no mentir, que muera alguien. Kant exige del imperativo categórico que la máxima de cada acción pueda aplicarse a todas; niega las circunstancias. Es claro: (*con gran desprecio*) el hombre más inteligente del mundo, el más sutil, etcétera (Bioy Casares, 2006: 738).

A la luz de lo que vimos en las secciones precedentes, la lectura de Borges parece precisa: la verdad debe ser dicha a pesar de las consecuencias que conlleve, el deber que aparece en la figura del imperativo categórico exige aplicarse a todas las circunstancias sin excepción y exige efectivamente una negación de todas las circunstancias. Sin embargo, el elemento más interesante que aparece en este breve comentario tiene que ver con el asunto del presente artículo: la cuestión de la motivación moral. Borges, en el párrafo citado, desconoce el elemento central de la ética kantiana en relación con lo que mueve a actuar: el deber. Al reducir a la pedantería la motivación a decir la verdad, no permite ver que hay motivación basada en el deber en este punto. Ahora bien, ¿está en lo correcto? El deber de decir la verdad, ¿está motivado, en el fondo, por esta

jactancia, esta reacción emocional? ¿Cómo se relaciona todo lo tratado en las secciones anteriores con este punto?

Tal como lo veo, hay dos formas de entender la lectura de Borges de Kant. Si nos atenemos a la letra kantiana, pierde el punto y es erróneo. Lo que nos debería mover a decir la verdad es el deber, no un estado emocional que hasta podríamos calificar de circunstancial y pasajero, como la pedantería. Sin embargo, debemos preguntarnos: ¿es posible una lectura diferente de la interpretación de Borges a la luz del problema del escepticismo sobre la motivación moral que señalé más arriba? Todo parece indicar que esto es posible, y en esto consiste la segunda posibilidad de entender la posición de Borges con respecto al decir la verdad.

Aproximadamente, el argumento sería el siguiente: cuando actuamos, no podemos descartar que nuestra motivación, incluso cuando coincida formalmente con el deber, incluso cuando creamos que lo hacemos por deber, no esté, en el fondo, basada en alguna inclinación o interés personal de aquel que actúa. Esto es, si nuestra interpretación sobre el escepticismo de la motivación moral que creemos ver en Kant es cierta, resulta que no podemos descartar de plano que la pedantería no sea, en el fondo y como asevera Borges, una razón para decir siempre la verdad. De este modo, la lectura de Borges sería, en algún sentido, acertada, pero ¿en qué sentido? Alguien puede estar diciendo la verdad, alguien puede estar convencido de que lo hace por deber y aun así podría estar siendo motivado por alguna forma de inclinación. En este punto aparecen algunas cuestiones que podríamos considerar como propias de la psicología moral en Kant; en especial, el lugar que ocupan las emociones en el razonamiento moral.

Es fácil suponer casos, como los que menciona el propio Kant, en los que la acción conforme al deber coincide con la acción por deber; allí, por ejemplo, el deber puede coincidir con algún interés o beneficio propio de quien dice la verdad. También puede darse el caso de que el deber coincida con algún temor o sentimiento de culpa y lo que se quiera evitar sea un dolor al decir la verdad. ¿Aquel que dice la verdad movido por la culpa actúa moralmente? De nuevo, si nos atenemos a la letra kantiana deberíamos responder negativamente, pero, otra vez, si le otorgamos plausibilidad a la hipótesis del escepticismo alguien puede *creer* que está diciendo la verdad por deber y cumplir así las exigencias del imperativo categórico cuando *en realidad* lo que lo mueve es la culpa.

¿Es posible la motivación exclusivamente a partir del deber? Si lo que planteamos en la sección anterior es al menos plausible deberíamos responder de forma negativa. La reflexión de Borges tal vez nos sirva para pensar un elemento que Kant no considera y tiene que ver con la participación de las emociones en el razonamiento moral. ¿Por qué las emociones? La respuesta parece clara: ¿qué otra cosa sería la pedantería si no una emoción propia de quien se vanagloria de sí mismo? En tal caso, el deber no alcanzaría por sí solo para lograr la motivación moral que propone Kant. En el fondo, el problema que tal vez aparezca en Kant es que su psicología moral

no coincide con las exigencias normativas de su ética. Este problema radicaría en el hecho de que las exigencias que propone Kant al sujeto no son del todo alcanzables y, en realidad, el deber no pueda ser alcanzado sin una apelación a las emociones.

Algunos comentaristas sugieren una versión matizada de la psicología moral de Kant que permita entender que la motivación basada exclusivamente en el deber es implausible y que el propio Kant habría dado espacio para esta lectura. En particular, la cuestión central rondaría en torno a la valoración de las emociones en la moralidad. Tradicionalmente Kant consideró a las emociones como un elemento ajeno a la razón y como una manifestación de las inclinaciones. En tanto tal, no podía formar parte del juicio moral por su carácter de “patológicas”; esta lectura está apoyada por la propia formulación kantiana de que el ser humano pertenece, como señala Lawrence Hinman, “a dos mundos” (1983: 253): por un lado, el fenoménico, el de las causas naturales y las determinaciones sensibles, y, por otro, al noumenal, el de la razón pura. En lo que sigue reconstruiré las líneas centrales del argumento de Hinman, porque permite pensar una concepción de la psicología moral de Kant más atenta al lugar de las emociones en el razonamiento moral, cuestión que estimo clave para pensar la dimensión de la motivación moral.

Las emociones, afirma Hinman, deben entenderse entonces “empleando el vocabulario determinista de la ciencia en vez del lenguaje de la libertad apropiado para el ámbito moral” (Hinman, 1983: 253). Sin embargo, como nota este comentarista, Kant deja lugar para una excepción en esta consideración general de las emociones, esto es, sólo habría un tipo particular de emoción que puede ser considerada como perteneciente por derecho propio a la razón y dejar de ser considerada como un mero efecto del mundo sensible. Esta emoción es, por supuesto, el respeto a la ley moral. Kant la describe de la siguiente manera en la *Crítica de la razón práctica*: “Así, pues, el respeto hacia la ley moral es un sentimiento que está producido por un fundamento intelectual y ese sentimiento es el único que nosotros podemos conocer enteramente *a priori* y cuya necesidad podemos penetrar.” (Kant, 2006: 97)

El argumento de Hinman supone que el respeto a la ley moral no es, en el fondo, diferente a otras emociones. Y concluye, mediante un argumento por analogía, que, si el respeto a la ley moral no es en esencia distinto a otras emociones, estas otras emociones análogas deberían también ocupar un lugar importante en la concepción de la moralidad tanto como lo hace el respeto que considera Kant. Hinman afirma:

En vez de decir que el respeto es un sentimiento que no es de origen sensible, sino causado por la razón pura, tal vez es más iluminador decir que el respeto

es un sentimiento que nunca puede ser adecuadamente descrito o explicado sin una referencia esencial al hecho de que es experimentado por un agente racional. Los animales, por ejemplo, nunca podrían experimentar el respeto por su presunta falta tanto de poder conceptual como de la capacidad evaluativa necesaria para sentir respeto. Un ser que, para empezar, no es capaz de concebir una ley moral o que es incapaz de imaginar cómo alguien puede imponerse libremente una ley a sí mismo o que es incapaz de diferenciar entre lo que es bueno y lo que es placentero, tal ser no podría ser capaz del sentimiento de respeto o reverencia a la ley moral. En otras palabras, este es un sentimiento que contiene una referencia esencial al hecho que es experimentado por un ser racional (Hinman, 1983: 261-262. La traducción es propia)⁵.

Y más adelante agrega:

Si uno acepta este acercamiento al análisis del respeto, debería quedar inmediatamente claro que el respeto no es el único sentimiento que no puede ser explicado sin la referencia esencial al ser experimentado por un ser racional. La esperanza, los celos, la vergüenza, el arrepentimiento, la humillación, la jactancia y la envidia no son sino algunas emociones que difícilmente puedan ser encontradas en, por ejemplo, el perro de mi vecino. Sólo un ser que posea cierto tipo de conceptos, y que estos conceptos incluyan alguna referencia a la libertad y al tipo de criterio o norma puede experimentar estas emociones (Hinman, 1983: 262. La traducción es propia)⁶.

De todo lo anterior, se puede concluir dos cosas. En primer lugar, las emociones no parecerían ser, después de todo, contrarias a la razón como suponía Kant; más bien, la racionalidad del agente parece ser la condición misma de la experiencia de algunas emociones en particular y en especial aquellas que tienen un contenido moral. En segundo lugar, si adoptamos esta perspectiva de la relación entre las emociones y la moralidad podemos compatibilizar, aunque más no sea en parte, la psicología moral kantiana y las exigencias de la moralidad que propone nuestro autor.

Podemos ahora retomar la pregunta que sobrevuela esta sección: ¿está Borges en lo correcto en su lectura del deber de decir la verdad? Como mencionamos, la respuesta a este

⁵ "Instead of saying that respect is a feeling which is not of sensuous origin but rather caused by pure reason, it is perhaps more illuminating to say that respect is a feeling which can never be adequately described or explained without essential reference to the fact that it is experienced by a rational agent. Animals, for example, could never experience respect, for presumably they lack both the conceptual power and the evaluative capacity necessary to feel respect. A being who is not able to conceive of a moral law in the first place, or who is unable to imagine how someone could freely impose a law upon himself, or who is unable to differentiate between what is good and what is pleasurable, such a being would not be capable of feeling respect or reverence for the moral law. In other words, this is a feeling which contains essential reference to the fact that it is experienced by a rational being."

⁶ "If one accepts this approach to the analysis of respect, it should be immediately clear that respect is not the only feeling which cannot be explained without essential reference to its being experienced by a rational being. Hope, jealousy, shame, regret, humiliation, conceit, compassion, and envy are but a few of the emotions which could hardly be found in, for example, my neighbor's pet dog. Only a being which possesses certain kinds of concepts, and these concepts must include some reference to freedom and to some type of standard or norm, is able to experience these emotions."

Alles, N. (2024). ¿Borges lector de Kant? Motivación y psicología moral en Kant. *Siglo Dieciocho*, 5, 333-349.

interrogante depende de la interpretación que hagamos de la psicología moral de Kant. Sin embargo, más allá de la pertinencia de la interpretación de Borges, resulta interesante pensar las posibles vinculaciones entre los distintos elementos de la subjetividad que se juegan en la ética kantiana. Tal como vimos, esta propuesta ética no estaría, después de todo, tan enemistada con la dimensión afectiva del ser humano y le daría un espacio necesario para pensar el juicio moral.

V. Conclusión

En este trabajo partimos de una consideración de Borges sobre Kant para analizar algunos aspectos específicos de la ética del filósofo alemán. En particular, nos centramos en las cuestiones de la motivación moral y la psicología moral que pueden encontrarse en la obra del filósofo. Creo que en lo tocante a la motivación moral es posible encontrar allí una forma de escepticismo, el cual puede tener implicancias para la concepción de la psicología moral de Kant. Con respecto a esta última adherimos a la lectura que ve la posibilidad de incorporar las emociones el razonamiento moral. Ambos aspectos ayudan a propiciar una relectura de la ética kantiana en una clave diferente.

Bibliografía

- Bioy Casares, A. (2006). *Borges*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Dietrichson, P. (1962). What does Kant mean by 'acting from duty'? *Kant-Studien*, 53 (1-4), 277-288.
- Hinman, L. (1983). On the purity of our moral motives: a critique of Kant's account of the emotions and acting for the sake of duty. *The Monist*, 66 (2), 251-267.
- Hofmeister, H. (1972) The Ethical Problem of the Lie in Kant. *Kant-Studien*, 63,353-368.
- Kant, I (1986). "Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía". En Kant, I (1986). *Teoría y práctica*. Trad. por J.M. Palacios, M.F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (1993) *Metafísica de las costumbres*. Trad. y notas Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Barcelona: Altaya.
- Kant, I. (2002) *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza.



Kant, I. (2006) *Crítica de la razón práctica*. Trad. por E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente. Salamanca: Ediciones Sígueme.

CV del autor

Nicolás Alles es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Es Profesor Adjunto en la asignatura Filosofía Política correspondiente a las carreras de Licenciatura y Profesorado en Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral. Sus áreas de especialización son la filosofía política y la ética contemporáneas.

*Siglo
Dieciocho*



SIGLO DIECIOCHO

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

Entrevistas

*Siglo
Dieciocho*

A decorative flourish consisting of a horizontal line with a ribbon-like end on the left and a quill pen on the right. The quill is positioned vertically, with its tip pointing downwards and its base resting on the horizontal line. The text "Siglo Dieciocho" is written in a cursive script above the flourish.

EL ARTE DE LA TRADUCCIÓN AL CASTELLANO DE LOS ESCRITOS DE KANT^{1*}.

Entrevista con

Mario Caimi

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

realizada por

Marcos Thisted

Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Lanús –

Universidad Nacional de Mar del Plata

^{1*} Recibida el 16/07/2024. Aprobada el 19/07/2024. Publicada el 30/07/2024.

I. Presentación

Como parte de las celebraciones del tercer centenario del nacimiento de Immanuel Kant organizadas por el Grupo de Estudios Kantianos de Buenos Aires (GEK), el viernes 19 de abril de 2024 se llevaron a cabo dos reportajes a reconocidos investigadores kantianos y también muy queridos docentes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, los Dres. Mario Caimi y Claudia Jáuregui. La actividad se desarrolló en el marco ofrecido por el Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Quienes entrevistaron a los Profesores Caimi y Jáuregui fueron, respectivamente, los Dres. Marcos Thisted y Matías Oroño. El tema que funciona como eje del reportaje al Profesor Mario Caimi es la traducción, especialmente de la obra kantiana. Guiado por el entrevistador, Caimi expone la naturaleza de su relevancia, explica las dificultades y desafíos que enfrenta el traductor y explora las diversas concepciones de la traducción que a menudo están implicadas en su labor.

II. Entrevista

— Los títulos de Kant que tradujiste al español antes de enfrentarte con la *Crítica de la razón pura* (*Progresos de la metafísica*, *Prolegómenos*, *La polémica sobre la Crítica de la razón pura* [conocido como *Contra Eberhard*], la *Metafísica Dohna*), representaron un ejercicio previo y meditado antes de enfrentarte con la gran obra de Kant, o más bien fue un recorrido azaroso el que te fue conduciendo a la traducción de la primera *Crítica*. En otros términos: ¿Qué lugar ocupa la traducción de la *Crítica de la razón pura* en tu trayectoria intelectual?

— La traducción de la *Crítica de la razón pura* fue un proyecto largamente abrigado pero tenido a la vez por imposible, dada la magnitud del texto y su dificultad. En ese sentido, los muchos años dedicados al estudio de la teoría kantiana (desde 1972) y al aprendizaje del alemán fueron una condición previa; ayudaron también las traducciones de otras obras, como las mencionadas en la pregunta; pero no fueron realizadas con el propósito de traducir después la *Crítica*. Obedecieron más bien a circunstancias editoriales del momento.

En mi propia trayectoria intelectual la traducción de la *Crítica* viene a ser la obra de mi vida. Por eso la he seguido corrigiendo y mejorando desde aquella primera edición de 2007 hasta esta nueva de 2022.

— La traducción de la *Crítica de la razón pura* es, sin lugar a dudas, la “estrella” que se destaca dentro del conjunto de títulos de Kant que tradujiste (que es sin duda muy amplio y extendido). De la *Crítica* has realizado numerosas revisiones, y en todas ellas es posible encontrar numerosas –y muchas veces sutiles– correcciones. Desde tu punto de vista, los otros títulos de Kant que has traducido antes de la *Crítica* (*Progresos*, *Prolegómenos*), ¿requerirían una nueva revisión equivalente, a la luz de los nuevos descubrimientos terminológicos realizados con la traducción de la *Crítica*?

— Seguramente se podrían mejorar con nuevas revisiones. Pero eso queda para los nuevos traductores que quieran emprenderlas. Ya bastante agotadora ha sido para mí la exhaustiva revisión de la primera *Crítica*. No creo que me den las fuerzas a mí para revisar todo lo demás.

— **En el momento en que encaraste la traducción de la *Crítica de la razón pura* existían otras ediciones españolas del texto (José del Perojo, Manuel Fernández Núñez, Manuel García Morente, Pedro Ribas). Teniendo en cuenta las diferentes opciones que tenían los lectores de Kant, ¿qué lugar esperabas que encontrara tu traducción de la *Crítica*? Esta suerte de competencia entre traducciones, ¿es beneficiosa para los estudios kantianos?**

— Es, y ha sido, muy beneficiosa la comparación con algunas de las otras traducciones existentes. Otras de esas traducciones fueron meritorias, pero no aportaron avances significativos. Perojo emprendió el trabajo de una manera meritoria, pero no alcanzó precisión, y su versión quedó incompleta. Fernández Núñez no tradujo el texto del original alemán, sino que se basó en traducciones francesas. Su traducción no está libre de oscuridades. La edición de Manuel García Morente es excelente; pero también quedó incompleta. Creo que hace poco el Prof. Rogelio Rovira encontró y editó los capítulos faltantes, pero no he tenido acceso a ellos. La traducción de Pedro Ribas fue completa y es muy buena. No me parece que se pueda hablar de una “competencia entre traducciones”, sino más bien de una complementariedad. Los lectores y los críticos elegirán las que más les aprovechen.

— **¿Creés que ha habido un progreso en el orden de las traducciones de Kant o que cada época tiene que buscar las mejores traducciones tomando en cuenta sus expectativas e intereses?**

— Las dos opciones son verdaderas. Cada época y cada lector emprende el estudio de la *Crítica* a partir de sus propias expectativas e intereses, aunque éstos no sean siempre enteramente conscientes sino que a veces estén presupuestos en la lectura sin que el lector lo sepa. Por eso, se puede hablar de un progreso en las traducciones, ya que no solamente cada lector, sino también cada época emprende de nuevo el estudio de la filosofía (y, en particular, de la obra de Kant) de manera condicionada por otros presupuestos. Uno de éstos fue hasta hace poco la descalificación de la metafísica en favor de una concepción de la filosofía como teoría del conocimiento científico. Eso condujo al descuido de la metafísica kantiana en general, y al descuido de la

discusión de la metafísica racionalista llevada a cabo en la Dialéctica trascendental. Esa discusión efectuada en la Dialéctica es, en verdad, el momento más importante de la *Crítica de la razón pura*: es el momento en el que esa *crítica* se lleva efectivamente a cabo. Los Paralogismos son la crítica que Kant hace de la filosofía de Descartes y de las derivadas de ésta; las Antinomias contienen la crítica de la cosmología racionalista leibniziana; el Ideal de la razón pura desarrolla la crítica de la teología racional de Anselmo de Canterbury, Santo Tomás de Aquino, Leibniz, Mendelssohn, Malebranche. Precisamente en esos capítulos finales se desarrolla lo que el título “*Crítica de la razón pura*” prometía.

— **En absoluta conexión con la pregunta anterior: ¿qué tipo de consejos o recomendaciones le darías a quien encara la traducción de una obra canónica de la Filosofía Moderna?**

— Que no se deje guiar solamente por su parecer. Conviene consultar otras traducciones, si las hubiere, y conviene consultar a los comentaristas de los pasajes difíciles, para evitar caer en errores de interpretación.

Le aconsejaría que no se dejara guiar por su parecer tampoco ante pasajes aparentemente absurdos. Lo que al traductor le parezca absurdo bien puede ser la expresión de un pensamiento novedoso, disruptivo con respecto a la tradición y por eso inaccesible para el lector corriente. Claro que al traducir esos pasajes no conviene caer en el fácil recurso de poner literalmente aquello que no se entiende, dejándolo como aparece. Con eso se produciría un texto más oscuro que el original, lo que ya desaconsejó San Jerónimo en sus escritos sobre la traducción de la Biblia. Me ha parecido un buen recurso el de explicar o declarar esas dificultades en notas de pie de página.

Otro consejo es tener presentes los sobreentendidos a los que el autor está sujeto por el solo hecho de pertenecer a una cultura o a un período histórico determinados. Conviene respetar esa situación del autor. Quedará para los comentaristas profesionales la señalización de esos presuntos errores o prejuicios o de esas rarezas del autor. Y también es recomendable tener presentes, hasta donde sea posible, los sobreentendidos del mismo traductor, para no dejarse dominar por ellos como si fueran verdades indudables.

— **Supongo que, después de haber realizado traducciones de tantas obras, sobre todo de Kant, pero también de Descartes y Spinoza, la mente del filósofo Mario Caimi habrá formulado de modo más o menos explícito, alguna teoría o reflexión sobre el arte de la**

traducción de las obras filosóficas de la modernidad. ¿Podrías contarnos un poco de tus reflexiones sobre este asunto?

— Alguien me dijo que en algunos países la traducción se entiende como una apropiación que una cultura hace de una teoría filosófica. La convierte en algo perteneciente a la cultura a la que corresponde el lenguaje de llegada. En ese sentido, cuantas más obras de un autor se traduzcan, tantas más serán las que pertenezcan a la cultura de llegada. Pero eso es nada más que el resultado de una manera particular de entender lo que es la traducción en general. También es posible, como acabo de decir, entenderla de otras maneras, p. ej. como una manera de lectura, muy profunda y detallada. Así entendida, la traducción es una apropiación, pero no adquirida por una cultura en general, sino por un lector individual que es, en el caso óptimo, el traductor mismo. Así entendí yo mi trabajo de traducción cuando estaba llevado solamente por un interés personal. Pero lo entendí también como una responsabilidad frente a los lectores.

Permitime repetir aquí algo que dije la primera vez que tuve que rendir cuenta de mi traducción de la *Crítica de la razón pura*. Puesto a traducir la obra tuve que elaborar, para las necesidades de ese trabajo, una primitiva y embrionaria teoría de la traducción, que encontré después confirmada parcialmente en teóricos como Schleiermacher o Gadamer. Encontré que había habido, en el pasado, dos maneras de traducir la *Crítica*. La primera de ellas trataba al texto como un objeto *curioso*. Cuando Gottlob Born tradujo la *Crítica* al latín, en 1796, la entendió como un objeto que despertaba, o podía despertar, la curiosidad del público de la época; y entendió consecuentemente su misión de traductor como la tarea de contar lo que había adentro de ese texto que despertaba curiosidad. No consideró necesario conservar el tenor de las primeras ediciones, sino que relató la teoría tal como estaba expresada en la tercera o en la cuarta, es decir, en la forma que él entendió madura o definitiva. La misma función de referente o testigo asumió José del Perojo, que comunicó a los lectores de lengua española lo que él había tenido oportunidad de aprender en Alemania.

La otra actitud trata al texto como un objeto *viviente*. La magnífica traducción de la *Crítica de la razón pura* por Manuel García Morente es un ejemplo de esto. La intención del traductor es, aquí, volver a escribir el texto, pero en español. Procura trasplantar el texto a la lengua de llegada, como quien lleva consigo a un objeto sagrado, o una planta, para que arraigue en una tierra nueva. Allí el objeto sagrado ha de conservar su sacralidad, única y original. Ha de ejercer toda su

originaria virtud sacra en la nueva patria. El árbol ha de crecer y ha de dar fruto en su nuevo suelo, como si fuera oriundo de él.

Ninguno de estos dos caminos me resultó practicable. Ya no podía pretender dar a conocer una teoría desconocida, y no tenía el talento necesario para volver a escribir el texto como si lo estuviera creando en español (el recuerdo de Pierre Menard, autor del Quijote, se presenta aquí ineludiblemente). Encontré, entonces, un camino que me pareció más adecuado a mis posibilidades. Consistió en tratar al texto como si fuera un *documento* que recogiera un *testimonio* (no mi propio testimonio, sino la declaración testimonial de otra persona); o quizá podamos decir también, como si fuera un objeto *precioso*. Al tomarlo como objeto precioso seguí el ejemplo del restaurador que, ante el cuadro de un maestro, no se atreve a corregir ningún defecto, y ni siquiera reconstruye con sus propias pinceladas las áreas dañadas, sino que las cubre con un gris neutro; así yo también puse mucho cuidado en conservar todas las peculiaridades del texto, y en declarar manifiestamente, en notas, mis intromisiones, cuando fueron inevitables. Sabía que en una obra clásica muchas veces lo que nos parecen errores o defectos resultan ser precisamente los rasgos en los que se esconde el genio. Era de esperar que hubiera muchos rasgos geniales que se me aparecieran a mí como incomprensibles, o incluso como equivocaciones del autor; y que no debía caer yo en la equivocación de poner mi propio parecer por encima del juicio del autor. Me pareció oportuno registrar en notas todas las dificultades, las opciones de lectura, y cualquier otra cosa que significase, aun remotamente, una intervención mía, ya fuera en la escritura o en la interpretación.

El objeto precioso quedaba así preservado en su singularidad que ninguna copia puede alcanzar, y el lector podía observarlo a la distancia, en una reproducción que no negaba su carácter de reproducción. Con esta manera de concebir la traducción me aparté de la indicación de San Jerónimo, que en su carta a Panmaquio repite una y otra vez que uno puede y aun debe modificar la letra del texto original, si con eso consigue traducir más claramente el sentido, que es lo que importa. Supongo que esta máxima es la que adoptó Kemp Smith en su traducción de la *Crítica*, según lo que declara en el prefacio a su versión de la obra. Esa máxima tiene el inconveniente de que supone que el traductor posee completa y absolutamente el sentido del escrito kantiano; supone que no se le escapa nada y que todo lo interpreta con absoluta precisión y certeza. No deja lugar para otras interpretaciones posibles que pusieran al descubierto novedades inalcanzables para la interpretación tradicional.

— **¿Hay que traducir todo el corpus kantiano, o solamente las obras que offician de iniciación a la lectura del filósofo o que tienen un interés general? ¿Qué función**

desempeña, por ejemplo, la traducción de las lecciones de Kant, el *Opus postumum*, etc.?

— Todo suma. La función de traducciones de obras menores también es ayudar a comprender una teoría filosófica como un todo. Algunas obras ilustran o explican a otras, o desarrollan con mayor claridad algunos pensamientos de otras. Las varias versiones de la Deducción trascendental (en *Prolegómenos*, en *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, en *Progresos de la metafísica*, etc.) son un ejemplo de cómo la lectura de obras menores contribuye a comprender el problema central de una obra mayor. Todo depende de hasta qué grado de profundidad o de precisión pretenda llegar el investigador en el estudio de la obra de un autor, o en su estudio de algún problema específico. Incluso investigadores que conocen bien el idioma de partida pueden beneficiarse con el trabajo de un traductor que lo conoce todavía mejor que ellos, o que ha realizado estudios filológicos alejados del interés del investigador filosófico.

— ¿Hay que traducir todo el corpus kantiano, o solamente las obras que offician de iniciación a la lectura del filósofo o que tienen un interés general? ¿Qué función desempeña, por ejemplo, la traducción de las lecciones de Kant, el *Opus postumum*, etc.?

— Todo suma. La función de traducciones de obras menores también es ayudar a comprender una teoría filosófica como un todo. Algunas obras ilustran o explican a otras, o desarrollan con mayor claridad algunos pensamientos de otras. Las varias versiones de la Deducción trascendental (en *Prolegómenos*, en *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, en *Progresos de la metafísica*, etc.) son un ejemplo de cómo la lectura de obras menores contribuye a comprender el problema central de una obra mayor. Todo depende de hasta qué grado de profundidad o de precisión pretenda llegar el investigador en el estudio de la obra de un autor, o en su estudio de algún problema específico. Incluso investigadores que conocen bien el idioma de partida pueden beneficiarse con el trabajo de un traductor que lo conoce todavía mejor que ellos, o que ha realizado estudios filológicos alejados del interés del investigador filosófico.

— Existen algunos términos en alemán respecto de los cuales es difícil decidir en qué caso se está frente a un término técnico, y en cuál frente a una expresión del lenguaje



cotidiano. Por ejemplo, recuerdo que alguna vez señalaste el caso del término “concepto” (*Begriff*). ¿Es realmente un desafío para el traductor? ¿Cómo debe enfrentarlo?

— Es un desafío que pone ante una decisión difícil de tomar. Para tomarla hay que considerar varios factores, como el diferente campo semántico que pueden tener un término alemán y su equivalente en español. Esa diferencia de campo determina la mayor o menor frecuencia y difusión de una palabra en el lenguaje cotidiano. En el caso que consideramos ahora, *Begriff* es muy difundido en alemán en un sentido no técnico pero habitual, como “término” y así aparece en algunos de los subtítulos de la Estética trascendental, la que no trata de conceptos en sentido estricto; podríamos inventar un caso análogo en español, si dijéramos “vamos a formarnos una idea de lo que quiere decir idea para Kant”. La familiaridad con el lenguaje corriente hablado ayuda en ese caso a entender el sentido y a elegir la traducción adecuada.

— Hay otros términos que se presentan de modo par, por ejemplo *Gegenstand – Objekt* o *Wirklichkeit-Realität*, ¿qué solución encontraste para su traducción? ¿qué importancia tienen en este caso los estudios filológicos y filosóficos sobre su significado?

— Henry Allison había desarrollado una teoría que asignaba valores distinguibles a *Objekt* y *Gegenstand*, pero después abandonó esa tesis. El caso de *Wirklichkeit-Realität* es más complejo. Para el lenguaje corriente son sinónimos. Pero en la *Crítica de la razón pura Wirklichkeit* (que traduje como realidad efectiva) es un postulado del pensamiento empírico; mientras que *Realität* es una categoría de la cualidad. Por eso, conviene distinguir cuidadosamente esas palabras y realizar para eso los estudios pertinentes. Aunque ocasionalmente Kant mismo usa las dos expresiones como equivalentes, por ejemplo en una oportunidad en *Fortschritte der Metaphysik* AA XX 331.

— Años atrás dirigiste un equipo de investigación sobre el famoso tema de los “dobletes latino-germanos” (*Erscheinung-Phaenomenon*, etc.). ¿Qué importancia tiene su estudio para la comprensión de la constitución del vocabulario filosófico de Kant y qué dificultades plantea para su traducción?

— El profesor Hinske, de la Universidad de Trier, me llamó la atención sobre una magna obra filológica hecha en Japón: *Onomasticon Philosophicum latinotenticum et teutonicolatinum*, publicada en Tokio en 1989. Ese trabajo se refiere, especialmente, a los textos bilingües de Christian Wolff y

de su escuela; pero pude aplicarlo al lenguaje de Kant con provecho, por ejemplo para entender la frase “pensamientos sin contenido son vacíos”. Eso no dejó rastros en la traducción de esa frase, pero permitió entenderla como algo más que una mera tautología. Creo que hay que tener en cuenta esas dualidades, pero hay que discernir también con cuidado en qué casos son significativas y en cuáles no lo son. A veces, sin querer, Kant piensa en latín y traslada eso a la frase escrita.

— **La traducción de ciertos términos tales como *Gemüt*, *Apperzeption*, *Urteilkraft*, *Schein* han planteado importantes dificultades en la tradición de las traducciones de Kant al español. ¿Qué solución encontraste para ellos? ¿Cuál fue el proceso para encontrar dicha solución? ¿Puede estandarizarse esta solución o hay que ver en cada caso cuál es la mejor traducción? ¿es una cuestión de método o de arte?**

— Creo que es una cuestión tanto de método como de arte. Me pareció prudente intervenir lo menos posible en la terminología tradicional, aun en los casos en que creía estar en posesión de traducciones mejores. Así, por ejemplo, creí que *Urteilkraft* se traduciría bien como “potencia judicial”; pero para eso habría que hacer una investigación histórico-filosófica muy larga y profunda, que yo no estaba en condiciones de hacer. El caso de *Gemüt* es otro: Kant mismo propone las versiones latinas: *mens*, *animus*. Contra una tradición española que desdeñaba *mens* (quizá por influencia del francés, que no tiene la palabra “mente” con ese sentido), elegí la muy apropiada “mente”. Me pareció que rendía mejor el sentido que *Gemüt* tiene en la *Crítica de la razón pura* precisamente porque “mente” excluye las connotaciones emocionales de “ánimo”. En el caso de *Schein*, que se suele traducir, en la Dialéctica trascendental, por “ilusión”, me pareció que tanto en el uso corriente del alemán como en el uso específico que hace Kant en la primera *Crítica* había que conservar el aspecto de *Schein* que se refería a la cosa misma que presentaba ese *Schein*, y no solamente a la conciencia misma que recibía esa presentación como una ilusión. Por eso me atreví a poner “apariencia ilusoria”.

— **Se ha subrayado que, más allá de las cuestiones terminológicas, uno de los problemas fundamentales en la traducción de los textos kantianos concierne al estilo de la frase. ¿Estás de acuerdo con esta apreciación? Si es así, ¿qué priorizás al traducir? ¿la fidelidad al texto o su accesibilidad?**

— El excelente traductor de la *Crítica* al inglés, Norman Kemp Smith, dice que trató de producir un texto inglés fluido. Para eso corrigió la estructura de la frase kantiana. Yo hice lo contrario: las largas e intrincadas frases kantianas no son propiamente oscuras, sino extraordinariamente precisas y bien construidas; sólo que son producto de una mente capaz de abarcar a la vez muchos aspectos de su tema. No me pareció necesario corregirlas (con el consiguiente riesgo de interpretarlas mal yo mismo) sino que creí mejor conservar su precisión milimétrica. El lector tiene así acceso más directo al pensamiento kantiano, con menos mediación innecesaria del traductor.

El contenido, el *sentido* del texto, es lo fundamental, como bien lo señaló San Jerónimo en la carta a Panmaquio. Pero dada la situación en la que está un traductor de Kant en el S. XXI pareció posible e importante darle al lector también la *forma* en la que el autor había expresado su pensamiento. Eso no quiere decir que haya sostenido yo una traducción literal, atendida a las palabras en perjuicio del sentido. Ya Jerónimo había advertido sobre ese error. Pero tampoco parece procedente lo que algunos han propuesto para la interpretación de la *Ética* de Spinoza: desdeñar el riguroso orden geométrico para favorecer el estilo más llano y fluido de los escolios. El orden geométrico es esencial a la *Ética*. Algo semejante, aunque no tan estricto, ocurre con la estructura estilística de la frase kantiana. Respetarla (con las necesarias notas aclaratorias) pone al lector más cerca del pensamiento original de Kant. Bien miradas, las largas oraciones de la *Crítica* no son confusas, sino complejas y rigurosas.

— **Cuándo traducís una obra, ¿pensás en algún lector ideal? Si es así, ¿en quién?**

— Ante todo, pienso en un lector que no sabe alemán. Pero además pienso en un lector inclinado a interpretar mal el texto traducido; y trato de producir un texto que, en lo posible, excluya las posibilidades de esas interpretaciones erróneas. Para eso fue útil introducir notas de pie de página que ayudaban a aquel lector riguroso pero proclive al error. Me refiero, por ejemplo, al error de adjudicar un falso antecedente a un pronombre de relativo; hay casos en los que eso es gramaticalmente posible, si uno se atiene sólo a las palabras y no busca el sentido.

— **Es difícil sostener que exista una lengua uniforme en todos los ámbitos de habla castellana. ¿Qué peso tiene la presencia de formas dialectales a la hora de tomar decisiones respecto de la traducción de las obras de Kant? ¿Es posible o deseable superar estas barreras?**

— El diccionario de María Moliner incluye las formas dialectales sin ningún propósito normativo. Creo que eso ayuda poco en la traducción de las obras de Kant. La Academia española de las letras proponía (creo que con razón) adoptar los usos que se encuentran en los clásicos o en escritores modernos muy reconocidos. En eso trabajó Rufino Cuervo, y eso lo hicieron también los editores del *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano*, de 1912. Ese diccionario, injustamente olvidado, trae ejemplos de uso de los términos en los mejores escritores en lengua española. Me he valido de él en las traducciones de Kant. Así se evita que haya un Kant argentino, otro venezolano, otro salvadoreño, etc. Visto el enorme trabajo que cuesta la traducción de las *Críticas*, uno no quisiera que el alcance de esas traducciones se limitara a unos pocos países.

— **Una cuestión que se plantea frecuentemente es la necesidad de homogeneizar el corpus kantiano, para que las traducciones de los términos en las diversas obras sean uniformes. ¿Qué pensás de esta posibilidad?**

— No estoy de acuerdo con esa propuesta. Es cierto que hay algunos términos que se han establecido de manera casi definitiva, p. ej. apercepción, transcendental, y otros muchos. Pero fijar de manera definitiva toda la terminología impediría cualquier mejora e incluso impediría corregir algunas traducciones erróneas o también obsoletas. ¿Quién sería el encargado de sancionar los términos admitidos? Tendría que ser un súper traductor infalible. Creo que sería temerario admitir a ese traductor. Claro que es recomendable ejercer una rigurosa prudencia y abstenerse de innovar sólo sobre la base de un parecer sólo subjetivo y casual.

**¿QUÉ SIGNIFICA HOY EN DÍA SER KANTIANO?
REFLEXIONES EN TORNO A LA INVESTIGACIÓN Y LA DOCENCIA
SOBRE LA FILOSOFÍA DE KANT^{1*}.**

Entrevista con

Claudia Jáuregui

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

realizada por

Matías Oroño

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

^{1*} Recibida el 16/07/2024. Aprobada el 19/07/2024. Publicada el 30/07/2024.

Jáuregui, C. (2024). ¿Qué significa hoy en día ser kantiano? Reflexiones en torno a la investigación y la docencia sobre la filosofía de Kant/ Entrevistada por Matías Oroño. *Siglo Dieciocho*, 5, 365-372.

I. Presentación

Como parte de las celebraciones del tercer centenario del nacimiento de Immanuel Kant organizadas por el Grupo de Estudios Kantianos de Buenos Aires (GEK), el viernes 19 de abril de 2024 se llevaron a cabo dos reportajes a reconocidos investigadores kantianos y también muy queridos docentes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, los Dres. Mario Caimi y Claudia Jáuregui. La actividad se desarrolló en el marco ofrecido por el Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Quienes entrevistaron a los Profesores Caimi y Jáuregui fueron, respectivamente, los Dres. Marcos Thisted y Matías Oroño. La Profesora Jáuregui desarrolla su forma de aproximarse a los textos de la modernidad en general y de Kant en particular, desde un enfoque basado en problemas. En esta indagación sobre lo que las fisuras de una teoría nos dicen acerca de ella radica el eje del reportaje, que nos ofrece una discusión enriquecedora en torno a la enseñanza actual de la filosofía kantiana. Fiel a su búsqueda de fisuras, Jáuregui rechaza para sí el apelativo de “kantiana” y desacopla la identificación ingenua entre el investigador y su objeto de estudio.



II. Entrevista

— Algo que siempre me ha llamado la atención es que casi toda tu producción filosófica está centrada en temas de filosofía teórica en Kant. De hecho, allá por el año 2008, cuando fui alumno tuyo en un curso de Problemas Especiales de Filosofía Moderna, recuerdo que dijiste: “Vamos a encarar este problema, pero desde el punto de vista teórico. No vamos a abordar el problema del autoconocimiento desde el punto de vista práctico, ni nada por el estilo”. Eso ya me había llamado un poco la atención: ¿por qué, tratándose del problema del autoconocimiento, habías decidido abordar solamente la parte teórica? Y mi pregunta es, entonces: ¿por qué te dedicaste a estudiar la teoría del conocimiento de Kant? Teniendo en cuenta que, como sabemos, es un autor que abordó muchas áreas, no solamente temas de filosofía teórica.

— Efectivamente es así. Parte de la tarea de investigación que realicé tiene que ver con temas de filosofía teórica, particularmente de teoría del conocimiento. Creo que tiene que ver, en gran medida, con el modo en que yo llegué al autor. Ya durante mi carrera de grado, Kant era el autor que más me había llamado la atención. Y lo que especialmente me marcó fueron las clases que el profesor Jorge Dotti dio sobre la deducción trascendental. Esto fue un poco lo que me decidió a estudiar Kant. Y cuando empecé a dedicarme a estos temas me pasó algo curioso, y es que en algún momento en que cursé algún seminario, se me ocurrió —no me acuerdo muy bien por qué— hacer una monografía sobre la Refutación del Idealismo, que era un texto que hasta ese momento me generaba cierto rechazo. Voy a decirlo en estos términos: me parecía que la argumentación era sumamente débil. Es un texto, como seguramente todos recordarán, en el que Kant refuta a Descartes —el momento idealista de Descartes, en el cual toma como evidente su propia existencia mientras sigue dudando de la existencia del mundo exterior—. Y cuando me puse a estudiar este pasaje de la *Crítica de la razón pura*, me enamoré de él. El texto me fascinó; empecé a ver todo lo que había detrás de lo que Kant estaba diciendo, todas las implicancias que tenía respecto de la problemática de la autoconciencia y del autoconocimiento. Y sí, gran parte de mi investigación estuvo relacionada con temas que tenían que ver con esta cuestión. Y la circunscripción al plano gnoseológico tuvo que ver con que el problema creo que se plantea en ese plano; y que si bien, desde otros lugares, uno puede ir encontrando otras respuestas, desde el plano gnoseológico el problema no termina de resolverse.

Esto me llevó también, posteriormente, a seguir estudiando este tema, que tiene que ver básicamente con la autoconciencia, pero también con el autoconocimiento, en otros autores. Durante algunos años me alejé un poco de Kant, y estuve trabajando en otros autores modernos como Leibniz y Descartes. También, durante algún tiempo, estuve trabajando sobre el modo en que Husserl aborda este problema. Todo esto enriqueció bastante mi mirada sobre la cuestión. En algún momento volví a la filosofía kantiana y, a partir de ahí, empezaron a interesarme otros temas de teoría del conocimiento. Esta problemática que tiene que ver con el autoconocimiento supone cierta dificultad en aplicar las categorías de relación al sentido interno; y eso me llevó también a dedicarme a estudiar durante bastante tiempo las analogías de la experiencia, es decir, a estudiar el problema de la causalidad, particularmente pensando hasta qué punto Kant está respondiendo a Hume. Y cuando comencé a trabajar sobre esta cuestión, me di cuenta de que las posiciones más habituales con respecto a este problema no le estaban haciendo justicia al texto. Y luego también hubo otro problema que me resultó interesante, y que también es un problema gnoseológico (volviendo a la cuestión de tu pregunta) al que le dediqué bastante tiempo: el problema de las regularidades empíricas. Bueno, como todos sabemos, Kant está muy enfocado en las condiciones de posibilidad de la experiencia que son formales. Pero hay condiciones materiales también. Se requiere, por ejemplo, que algo nos afecte; y que, como resultado de esa afección, haya una modificación interna del sujeto que es la sensación. Esto queda un poco en las sombras, ya que Kant está especialmente interesado en destacar las condiciones formales de posibilidad de la experiencia. Pero hay algo, que —me parece a mí— queda todavía aún más en las sombras, y es hasta qué punto podemos considerar, como condición material de la experiencia, el comportamiento uniforme de lo fenoménico. Porque efectivamente uno tendría que pensar que la posibilidad de la formación de conceptos empíricos, y la condición de posibilidad del ascenso de lo particular a la ley empírica supone este comportamiento uniforme. La respuesta kantiana a esta cuestión, a diferencia de la respuesta de Hume, para quien nuestra expectativa de uniformidad se basa en algo contingente como el hábito, se resuelve apelando a un principio *a priori*: el principio de conformidad a fin, del cual nos habla en la tercera *Crítica*. Una vez que llegué a la *Crítica de la facultad de juzgar*, tanto por el problema de la causalidad como por el problema que tiene que ver con las regularidades empíricas, empecé a desprenderme de la perspectiva gnoseológica. Y esto es así porque, a través de todo el texto, Kant va buscando la relación entre naturaleza y libertad. O sea, necesariamente ahí entra a jugar todo el sistema.

En los últimos tiempos, me fui ya alejando totalmente de temas propiamente gnoseológicos. Estoy trabajando en la Primera parte de la tercera *Crítica*, particularmente en la concepción kantiana del arte. Llegué un poco a estos temas porque mis grandes amores son la filosofía y la música. Y, de alguna manera, mi experiencia con la música parecía responder a la “fenomenología” de lo sublime que se presenta en la tercera *Crítica*, a pesar de que Kant contrapone, en varios aspectos, la experiencia de lo sublime y la de lo bello. Esto me llevó a investigar hasta qué punto, desde la perspectiva kantiana, puede haber en el arte una combinación de belleza y sublimidad, a pesar de las características contrapuestas que presentan lo bello y lo sublime. También, cuando empecé a trabajar sobre la concepción kantiana del arte, particularmente sobre su concepción de las ideas estéticas, empecé a ver que las mediaciones entre lo sensible y lo suprasensible que generan estas ideas permiten flexibilizar ciertos límites gnoseológicos que la teoría establece. Kant señala que las ideas estéticas tienen cierto núcleo conceptual al que se adhieren atributos estéticos que son representaciones intuitivas. Y el libre juego de la imaginación produce un intenso movimiento del pensamiento que hace que ese núcleo conceptual se desborde, y que la idea estética ya no resulte conceptualmente aprehensible. Cuando ese núcleo conceptual es una idea de la razón, la idea estética, de alguna manera, la sensibiliza, ayudándonos a traspasar, por una vía no cognitiva, los límites de la experiencia, y facilitando, de este modo, el acceso a lo suprasensible. Pero a mí me parece que también cabe la posibilidad, aunque es una cuestión controversial, de que ese núcleo conceptual sea un concepto empírico. Es más: podría ser un concepto empírico referido a cualquier fenómeno, interno o externo. Además Kant dice expresamente que podría ser un afecto (por ejemplo en el caso de la música sin texto). Cuando empecé a estudiar este tema, se me ocurrió pensar que esta flexibilización de los límites de nuestra capacidad para conocer no se da solamente en dirección hacia lo suprasensible, sino que se da también dentro del plano fenoménico mismo. Aquellos problemas relativos al autoconocimiento –sobre los que había trabajado en un comienzo– podrían reconsiderarse desde esta perspectiva no cognitiva. Digo esto respondiendo a tu primera pregunta: salgámonos un poco de la teoría del conocimiento a ver qué pasa. Las ideas estéticas no son representaciones cognitivas, pero el artista, el genio, al elegir las, tiene la capacidad de hacer universalmente comunicables estados internos que no son objetivables en el marco de la teoría del conocimiento que Kant está proponiendo. Y entonces, de alguna manera, ese problema relativo al autoconocimiento, que se origina en la dificultad respecto de la objetivación de los fenómenos internos, puede abordarse desde la perspectiva del arte.

— Es muy llamativo el protagonismo que la das a la noción de “problemas filosóficos”. ¿Podrías contarnos qué entendés por tales “problemas filosóficos”? Teniendo en cuenta

que no es el único enfoque posible, ¿Qué te llevó a adoptar el enfoque basado en “problemas”?

— Efectivamente, no es el único enfoque posible. Tampoco pretendo que sea el más importante. Cualquier trabajo serio me parece que suma. Si el enfoque es histórico, suma; si es filológico, también suma. Pero lo que a mí me convoca, lo que a mí me entusiasma en general en cualquier autor, y en particular, en Kant, es: una vez que vi la catedral desde lejos y quedé maravillada, acercarme y empezar revisar dónde están las fisuras. Porque si la catedral es tan maravillosa, y si el autor de esa catedral tuvo la capacidad de hacer semejante obra, y aun así tiene fisuras, ahí hay algo; hay algo que no me puedo perder. Tengo que empezar a escarbar: ¿qué hay detrás de la fisura? Y detrás de la fisura, por mi experiencia, siempre está uno de los grandes problemas de la filosofía. Me resulta sumamente interesante. Mi manera de aproximarme a los autores, y a Kant en particular, tiene que ver con que el autor me ayuda a pensar a mí. Tomando una metáfora conocida, que muchas veces le escuché a Mario Caimi, si yo me paro en los hombros del autor, veo más lejos que desde mi propia estatura, es decir, tengo una perspectiva mayor. Y yo tengo la sensación de que Kant es el autor que me ayuda a ver más lejos, si lo comparo con otros. Lo interesante es que me ayuda *a mí* a problematizar. Por eso el enfoque problemático es el que más me moviliza; sin desconocer, por esto, la importancia que puedan tener los otros enfoques. Y desde el punto de vista de la enseñanza: si uno tiene un profesor que tiene un enfoque; y luego tiene otro profesor que tiene otro, bienvenido, todo enriquece. Pero a mí particularmente lo que más me entusiasma es hacer el trabajo de armar el rompecabezas: el cuadro es maravilloso, hermoso; pero cuando uno se acerca, hay una pieza que no encaja, que está puesta a presión. ¿Qué sucede si la muevo? Tal vez logro colocarla, pero entonces se mueve otra que ahora ya no encaja bien. Ese tipo de trabajo a mí me resulta sumamente interesante desde lo filosófico. Los otros enfoques también son valiosos, pero no me despiertan el mismo interés.

— ¿Esto implicaría una posición antagónica a la que hace unos minutos sostenía Mario, cuando afirmaba que frente al texto, el ignorante siempre soy yo?

— Yo adhiero a esta posición de Mario. En la experiencia que te contaba de la Refutación del Idealismo, la equivocada era yo. Primero uno debe pensar que es uno el que no entiende. Muchísimas veces pasa. Si uno no entiende algo, primero hay que poner en duda su propia



posición. Uno no está viendo todo lo que el texto dice. En los textos kantianos, esto suele pasar. Yo creo que todos nosotros hemos tenido la experiencia de volver sobre textos que hemos leído un millón de veces, y volver a encontrar cosas... Y uno piensa: estuve años estudiando esto, y no lo veía, ¿puede ser? La profundidad es tal que siempre hay algo que Kant vio, y uno no pudo ver en un primer momento.

— **Hace tiempo me comentaste que no te gusta pensarte como kantiana, sino como especialista en la filosofía de Kant. Me parece interesante esta distinción. ¿Qué podrías comentar al respecto?**

— Tiene un poco que ver con todo esto que venía diciendo. Cuando decía que no me reconozco como kantiana, me refería a que no soy kantiana como, tal vez, un tomista podría ser tomista. Lo que a mí me importa cuando me aproximo a un autor, es que el autor me haga pensar, que me ayude a ver los problemas, o las preguntas, con mayor profundidad. Aunque no comparta la respuesta. Me parece que son dos cosas diferentes. Puede ser que no tenga afinidad con la respuesta; que diga: “Esta respuesta, no me convence”. Pero la manera en que aborda el problema hace que me pare sobre sus hombros, y que esté viendo mucho más lejos que lo yo sola podría ver. No soy entonces kantiana en el sentido de que me haya apropiado de todas las respuestas que da Kant. Hay respuestas con las que tengo más afinidad, y otras con las que tengo menos; en general todas me deslumbran, pero no diría que las adopto todas a la manera de una doctrina. A veces me pasa que digo algo, y me responden: “Ah, pero Kant no dice eso...”. Sí, está bien. Por eso, si tuviera que describirme, diría que soy una persona muy interesada en esa filosofía, pero no diría que soy kantiana.

— **Si tuvieras que señalar la mayor fisura que ves en la filosofía kantiana, ¿cuál destacarías?**

— Para mí es esta que mencione al comienzo, y que tiene que ver con el autoconocimiento. O sea: la falta de permanencia en el sentido interno hace que no se pueda aplicar la categoría de sustancia al yo empírico, al yo fenoménico; si no se aplica la categoría de sustancia al yo fenoménico, no se aplican las otras categorías de relación, y no tenemos un objeto, tenemos un pseudo-objeto. Parece que la teoría está pensada para dar cuenta de los objetos exteriores, y que de alguna manera eso después se traslada al ámbito de lo psíquico.

— **¿Cuáles son tus expectativas, cuáles son las metas que tenés en mente al momento de pensar tu tarea como docente y como investigadora? Como exalumno, y también lector de muchos de tus trabajos, siempre quedé maravillado. Pensaba: “¿cómo esta persona proyectó su clase, para que la clase salga tan bien?”. Si es que tenés respuesta, tal vez no la haya.**

— Desde el punto de vista de la docencia, mi primera meta es funcionar como puente. Me parece que Kant no es un autor que uno pueda estudiar como autodidacta. Abordo la clase entonces con una actitud más bien de servicio. Me digo a mí misma: “Yo me pasé la vida estudiando esto. Lo pongo al servicio de los estudiantes para acercarles algo que, si no, queda muy lejano”. Eso en primer término: tratar de que se vuelva accesible un autor que tiene fama de inaccesible.

Después, en las clases, yo de alguna manera hago esto que venía mencionando antes: esta cuestión de problematizar. No transmitir una verdad hecha. No me gustan las clases expositivas. No me gusta exponer el autor. Por eso trabajo mucho sobre los textos. Me gusta discutir, porque precisamente me gusta mucho este trabajo de ver dónde está el problema, cómo lo podríamos resolver, qué contestaría el autor, qué estamos viendo nosotros. Como investigadora, finalmente, hago lo mismo también: empiezo a leer, leer, leer, y finalmente aparece algún problema. Y trato de resolverlo, de dar alguna respuesta (una en un millón). Trato de resolverlo de alguna manera que se vuelva coherente con la teoría en general. Tanto en el ámbito de la docencia y como en el de la investigación es lo que me resulta más interesante.

— **¿Tu propósito sería ayudar a los estudiantes a reconocer que todas las teorías tienen fisuras?**

— Se los digo así, expresamente. A veces con Kant es un poco más difícil en una primera aproximación. Pero en un autor como Descartes, por ejemplo, en el que contamos con las Objeciones y Respuestas que nos sirven para problematizar absolutamente todo, ahí yo les llamo la atención sobre esta tarea de ir a mirar las partes “mal cosidas” de la teoría. Alguna vez los estudiantes me han dicho: “Bueno, al final, estaba todo mal”. Pero yo les respondo: “No es que estaba todo mal. Todas las teorías tienen fisuras, y eso es lo interesante...”.

SOBRE EL SENTIDO DE ESTUDIAR LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE KANT ^{1*}.

Entrevista con

Macarena Marey

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

realizada por

Sandra Vogel

Editora del Departamento de Prensa y Relaciones Públicas

de la Academia Berlinesa-Brandemburguesa de Ciencias y Humanidades.

^{1*} Recibida el 8/07/2024. Aprobada el 15/07/2024. Publicada el 30/07/2024.

Marey, M. (2024). Sobre el sentido de estudiar la filosofía política de Kant / Entrevistada por Sandra Vogel. Traducción de M. Marey. *Siglo Dieciocho*, 5, 373-378.

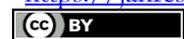
I. Presentación

Audre Lorde se preguntaba si se puede destruir la casa del amo con las herramientas del amo. Yo siempre digo que sí porque las casas de los amos las construyeron los esclavos. Por eso es que sigue teniendo sentido mostrar qué podemos ganar de la filosofía de Kant si la pasamos por el tamiz de una crítica a su imperialismo, racismo, sexismo y capacitismo.

Lo que sigue es la traducción al castellano de una entrevista que me hizo Sandra Vogel, editora del Departamento de Prensa y Relaciones Públicas de la Academia Berlinesa-Brandemburguesa de Ciencias y Humanidades².

Macarena Marey, UBA-CONICET

² <https://jahresthema.bbaw.de/de/kant-2024/interviews-kant-international#c64>



Publicación sujeta a las normas de la licencia *Creative Commons BY 4.0*.

II. Entrevista

— **¿Cuándo y en qué contexto fue tu primer encuentro con Immanuel Kant? ¿Cuándo y por qué elegiste a Kant como tema de investigación?**

— Mi primer encuentro serio con la filosofía práctica de Kant ocurrió cuando era estudiante de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires a fines de los 90. Al leer *Doctrina de la virtud* tuve la impresión de que lo que algunos filósofos famosos decían de Kant estaba mal, de modo que decidí estudiar los textos de Kant de los 1790s para ver si mi intuición era correcta. Además, estaba atravesando un período crucial en mi vida y leer la famosa frase de *Teoría y práctica* fue muy útil para decidir qué camino debía tomar: “Der Wille also nach der Maxime der Glückseligkeit schwankt zwischen seinen Triebfedern, was er beschließen solle; denn er sieht auf den Erfolg, und der ist sehr ungewiß” (“Si sigue la máxima de la felicidad, la voluntad titubea entre sus móviles para decidir, pues piensa en el éxito y esto es muy incierto”).

— **¿Considerás a Kant un filósofo popular en América del Sur?**

— Kant no es un filósofo popular en la Argentina y quizás esto sea verdadero también para el resto de América del Sur. Su presencia es ubicua en los programas de todas las carreras de Filosofía, pero no es leído ampliamente fuera de las aulas. Esto no es porque Kant sea “difícil” de leer y de entender, porque filósofos como Nietzsche o Deleuze son leídos por el público general; se trata, antes bien, de que la recepción de Kant en la Argentina está mediada por la posmodernidad francesa y por los liberales, dos tendencias que tienen lecturas erróneas y poco atractivas de su filosofía. Me gustaría haber podido responder que los filósofos no europeos son muy populares en la Argentina pero ese no es el caso. Tenemos mucha descolonización que hacer en ese sentido.

— **Se sabe que Kant pasó su vida entera en Königsberg. Sin embargo, sus pensamientos filosóficos son muy difundidos. ¿Qué pensás que hace a su pensamiento filosófico algo tan universal?**

— Viajar no hace a la gente más proclive a tener un modo verdaderamente universalista de pensar. Los colonizadores viajaron largas distancias tan sólo para imponer sus ideas particulares sobre otros pueblos como si se tratara de ideas universales y sin que les importara aprender nada de quienes se encontraban que no fuera para someterlos. Viajar no es, además, algo que la mayoría pueda hacer, porque es caro y demanda tiempo libre. Esto no significa que las personas que no pueden viajar libremente no tengan un modo universalista de pensar. Dicho esto, no pienso que todo el pensamiento de Kant sea universal. Es una tarea para kantianas y kantianos aprender a lidiar con este hecho y a discriminar qué tiene un atractivo universal y qué es mera generalización de un particular. Lo que sí encuentro con valor universal en Kant es lo que yo veo como el fundamento materialista de su filosofía política: que todas las vidas compartimos un hábitat y que nuestra interacción es, por eso, inevitable. Desde este punto de partida ontológico, surge una necesidad de hacer nuestras interacciones menos unilaterales y menos injustas. Esta es la tesis kantiana más lúcida sobre nuestra vida en el planeta, mucho más interesante que el imperativo categórico.

— **¿En qué aspectos considerarás que los puntos de vista filosóficos de Kant están limitados a su posición europea específica? ¿Qué aspectos de la filosofía de Kant criticarías y por qué?**

— Además de sus comentarios racistas sobre las personas no blancas, el modo en el que Kant entendía las relaciones internacionales se limitaba a su posición europea. Entendía la paz y la guerra exclusivamente entre potencias europeas, esto es, entre Estados imperialistas y poderosos. En los últimos años desde la misma academia kantiana se han elaborado críticas muy buenas sobre el eurocentrismo, el racismo y el sexismo de Kant. En general coincido con estas críticas, siempre enfatizando, sin embargo, que la crítica no puede quedarse ahí, que tenemos que

aprender a usar esas mismas críticas para iluminar nuestro propio involucramiento en la opresión. No creo que pueda agregar mucho al excelente trabajo crítico de colegas como Huaping Lu-Adler o Inés Valdez³. Yo prefiero insistir en la importancia de la autocrítica y de la ampliación del canon para incluir más visiones del mundo.

— **En tu perspectiva, ¿qué parte de la obra de Kant ha sido la más infravalorada? ¿Qué aspectos ofrecen todavía un potencial no usado para las cuestiones de hoy?**

— Su *Doctrina de la virtud* ha sido ignorada. Pienso que es una fuente crucial para trabajar en una ética de la responsabilidad colectiva por las injusticias, algo que hoy necesitamos muchísimo.

— **¿Consideras que la Ilustración fue un fenómeno universal o local? ¿Cómo describirías la Ilustración (o movimientos filosóficos comparables) en América del Sur?**

— No veo lo local y lo universal como dicotómicos. No hay fenómenos universales que no tengan un carácter local. En la academia especializada se debate si hubo una Ilustración en América del Sur. Mi postura es que la Ilustración no fue lo mismo en todos lados y que para entenderla, entonces, hay que estudiar las diferencias situadas. Creo que la clave de la Ilustración es que es una tarea popular⁴. Así definido, no podemos hablar de un “despotismo ilustrado”. Eso no era ilustración sino una tendencia paternalista antipopular entre los regímenes europeos. La Revolución Haitiana, por el contrario, es un perfecto ejemplo de Ilustración en la práctica. No es suficiente denunciar los problemas de la Ilustración como hicieron (de manera eurocéntrica) Adorno y Horkheimer. Necesitamos disputar el significado de “Ilustración”.

³ Valdez, I. (2019). *Transnational Cosmopolitanism: Kant, Du Bois, and Justice as a Political Craft*. Cambridge: Cambridge University Press. Lu-Adler, H. (2023). *Kant, Race, and Racism. Views from Somewhere*. Oxford: Oxford University Press.

⁴ Traté este tema aquí: <https://revistas.ucm.es/index.php/KANT/article/view/89421>

Marey, M. (2024). Sobre el sentido de estudiar la filosofía política de Kant / Entrevistada por Sandra Vogel. Traducción de M. Marey. *Siglo Dieciocho*, 5, 373-378.

—**¿Qué filósofos o filósofas del siglo XVIII que han sido infravalorados recomendaría?**

— Recomiendo a Ottobah Cugoano. Cugoano fue secuestrado en África, esclavizado y enviado a las plantaciones del Caribe. En Inglaterra fue parte del grupo antiesclavista “Hijos de África”. En sus libros de 1787 y 1791 refutó argumentos pro-esclavistas, criticó la colonización de América y defendió el deber de las personas esclavizadas a rebelarse y en general desarrolló un acercamiento a la injusticia de la esclavitud en términos de responsabilidad colectiva. Si condenamos las ideas racistas de Kant, entonces estudiar las obras de los y las pensadores y activistas como Cugoano e incorporarlas al canon oficial es obligatorio.



SIGLO DIECIOCHO

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

Reseñas

*Siglo
Dieciocho*

A decorative flourish consisting of a horizontal line with a ribbon-like end on the left and a quill pen on the right. The quill is positioned vertically, with its tip pointing downwards and its base resting on the horizontal line. The text "Siglo Dieciocho" is written in a cursive script above the flourish.

Reseña: Marey, Macarena (2021). *Voluntad omnilateral y finitud de la Tierra. Una lectura de la filosofía política en Kant*. Avellaneda: Ediciones La Cebra. 336 pp.

Voluntad omnilateral y finitud de la Tierra recoge las indagaciones de la filósofa política argentina Macarena Marey sobre la filosofía política de Kant durante sus primeros años como investigadora del Conicet. Está organizado en siete capítulos, varios de los cuales son reescrituras de artículos publicados en diversas revista nacionales e internacionales a lo largo de la última década, y precedido por una iluminadora introducción que rápidamente pone a lxs lectorxs en situación. A lo largo de cada uno de estos capítulos, que conjugan de manera magistral la erudición histórica, la claridad conceptual y la intrepidez filosófica con una prosa llana, carente de barroquismos y accesible a lx lectorx aficionadx, se desarrollan con exhaustividad y se sostienen con solidez un conjunto reducido de tesis sobre conceptos centrales de la filosofía política de Kant que destacan por su lucidez histórico-filosófica y su potencial problematizador de las discusiones contemporáneas en filosofía política. Estas tesis son: (1) que la *coacción* indica la correlación recíproca entre derechos y deberes sin la cual la ley es mera imposición; (2) que la *igualdad* es una noción central de la doctrina kantiana del derecho, puesto que se trata de un concepto normativo que responde a la influencia mutua e interdependencia inevitable de las acciones individuales y a la finitud de nuestras vidas sobre la Tierra, también finita; (3) que la *comunidad política* tiene como objetivo contrarrestar la violencia y la asimetría de aquellas situaciones en que no existe *omnilateralidad* y que la teoría política kantiana es una teoría metafísica de la *soberanía popular*; (4) que la noción kantiana de *comunidad ética* presupone la de comunidad política, puesto que es introducida por Kant para poder pensar como posible la transformación de las injusticias políticas y sociales estructurales, precisamente allí donde la política tradicional o el derecho no alcanzan a erradicarlas o ellos mismos las reproducen. Estas consideraciones, a su vez, conllevan una serie de implicancias de gran relevancia, entre ellas: (a) que la teoría política kantiana *no es una teoría liberal*, puesto que no parte del individuo como fundamento autónomo de la sociedad, sino de la igualdad, de la soberanía popular y del requisito de omnilateralidad; (b) que lejos de ser la ética anterior y/o fundamento de la política, para Kant la ética es una *ética política* que contrarresta en el ámbito mismo de la política las injusticias económicas y jurídicas estructurales que generan las propias instituciones y el derecho positivo; (c) por ende, todo indica que la teoría política kantiana no apoya el carácter absoluto de los derechos de propiedad privada (especialmente de los medios de producción) y si, en cambio, advierte sobre la necesidad normativa de modificar las relaciones de propiedad si no son



compatibles con la reciprocidad de interacción y la igualdad como principio normativo, de modo tal que cada persona que cumple con sus deberes vea satisfechos sus derechos de propiedad personal.

Estas tesis, como quedó dicho, se oponen directa y explícitamente a las interpretaciones hegemónicas de la filosofía política kantiana desarrolladas durante la segunda mitad del siglo pasado por John Rawls y Jürgen Habermas. Marey confronta directamente con ambas lecturas. Contra el primero, sostiene que en ningún momento Kant se propuso derivar su teoría del estado de su ética tal como se encuentra en sus textos prácticos de 1780, y mucho menos a partir de un ideal de la autonomía individual. En cambio, el análisis de Marey hace hincapié sobre los textos kantianos de la década de 1790, especialmente su *Metafísica de las costumbres*, y nos muestra con sólida evidencia textual que ética y derecho son dos reinos morales, es decir, relativos a la libertad, pero independientes entre sí. Según su análisis, la ética es posterior al derecho e implica una ampliación de la política, por lo que ésta es condición de posibilidad de toda comunidad ética. También desacredita la confluencia que lleva a cabo Habermas entre ética y moral, dos ámbitos que Kant distingue cuidadosamente. Habermas rechaza la conexión intrínseca entre el principio universal del derecho y la voluntad popular reunida, priorizando la también la autonomía privada. Contra estas lecturas, la autora desarrolla a lo largo del libro la idea de que la filosofía kantiana es realmente incompatible con el liberalismo (y con el colonialismo) porque no comparte (como lo hacen Rawls y Habermas) su punto de partida metafísico en el individuo soberano autointeresado.

Los capítulos 1 y 2 despejan la aparente contradicción conceptual entre el carácter moral del derecho y el carácter externo de la obligación jurídica. En ellos, la autora muestra la implausibilidad de que el derecho se derive de la ética. En el pensamiento kantiano el derecho tiene que ser moral pero no puede ser ético, dado que la comunidad política y el estado son necesarios por razones estrictamente jurídicas que ninguna ética concreta ni moral abstracta pueden satisfacer. Consecuentemente, Marey muestra que para Kant la ética y el derecho atienden necesidades normativas diferentes. Ambos son subdivisiones de un principio más amplio que Kant denomina moral, lo que hace posible, por un lado, que las leyes jurídicas sean legítimamente prescriptivas y válidamente capaces de obligarnos y, por el otro, que las leyes éticas sean también públicas, dado que al igual que las jurídicas están pensadas sobre la base de la igualdad innata que funda la reciprocidad universal contraria a la imposición unilateral, pero en este caso como resistencia contra el mal radical, es decir, en contraposición al solipsismo moral individualista.

Los capítulos 3 y 4 estudian la justificación kantiana de la necesidad práctica de una autoridad política, en discusión con dos pensadores centrales que ocuparon la atención del Kant,

Thomas Hobbes y Jean-Jacques Rousseau. Contrariamente a lo que sucede en el caso del inglés, la justificación kantiana es moral, no meramente racional prudencial. No se trata, empero, de la autonomía moral o la libertad individual. Marey muestra con sólidas razones que a Kant le interesa un sentido de libertad que es universal e inseparable de la igualdad. Es en ella que se sostiene el deber de ingresar al estado. Por otro lado, también nos muestra cómo Kant resuelve el problema de la unidad de la voluntad política fundando la soberanía en un concepto de voluntad general que resulta novedoso respecto del rousseauiano. La comunidad política se constituye a sí misma a partir de la multitud, pero para Kant su unidad está dada a priori como condición de posibilidad de la adquisición de derechos. Marey enseña con claridad meridiana que Kant concibe esta unidad a priori de la voluntad general en la soberanía popular, puesto que sólo el legislador puede ser soberano y en la comunidad jurídica sólo la totalidad del pueblo reunido puede ser legislador. Se trata, como bien señala nuestra autora, de una noción de soberanía que pertenece al ámbito metafísico y normativo, lo cual implica su compatibilidad con el carácter representativo de la república. La kantiana voluntad general del pueblo opera como un criterio normativo que aplicamos críticamente a instituciones y poderes políticos fácticos, es decir, constituye, a diferencia de la noción rousseauiana, un principio suprajurídico para evaluar la legitimidad, justicia y equidad de instituciones políticas dadas.

El capítulo 5 prosigue con la indagación de la noción kantiana de soberanía popular como principio suprajurídico. Los rasgos que la definen son su idealidad, su normatividad, su popularidad y su adscripción al poder legislativo. En este capítulo, Marey profundiza en una de las nociones clave que da su título a la obra: el único modo de legislar de manera legítima es legislar de manera omnilateral. La omnilateralidad es el sentido literal que la voluntad general y la soberanía popular tienen para Kant. Para estudiarla de manera más detallada, la autora se sumerge, en éste y en el capítulo siguiente, en una discusión sobre la noción de propiedad común originaria de la tierra (en vinculación con otros teóricos prekantianos, como Hugo Grocio o John Locke). La perspectiva que asume Kant sobre el tema destaca por efectuar una desvinculación de su fundación teológica en una donación divina y de su conexión teleológica iusnatural con el fin universal de la autoconservación. Una de las implicancias más relevantes del tratamiento que da Marey de estas ideas de Kant es que no hay deberes jurídicos correspondientes a la propiedad privada en contextos prepolíticos, es decir, no hay derechos de propiedad individuales si no han sido recíproca y omnilateralmente establecidos como tales por una comunidad política. Así como antes se mostró que era necesario que el soberano fuera el pueblo (o su voluntad unida) precisamente porque la estructura de la voluntad general es omnilateral, ahora la autora infiere de allí una de sus tesis

centrales sobre el derecho a la propiedad privada: si los derechos de propiedad existentes no son compatibles con la existencia de una comunidad política en la que todas las personas obligadas a respetar los derechos de propiedad tengan la oportunidad real y material de crear unilateralmente el corpus legal y las instituciones por las cuales la propiedad privada se convierta en un derecho en sentido estricto, es decir, si los derechos de propiedad existentes no son compatibles con la posibilidad de que todas las personas obtengan propiedad personal, entonces no son derechos legítimos a los que correspondan deberes legítimos y una coacción legítima, sino mera imposición unilateral. Esta conclusión se infiere con necesidad a partir de las premisas kantianas que Marey explicita en su lectura: (a) que interactuamos inevitablemente dada la superficie finita de la Tierra, (b) que nos afectamos mutuamente en nuestras libertades externas y (c) que necesitamos marcos jurídicos dentro de los cuales el derecho correspondiente puede ser legislado unilateralmente para que nuestra adquisición de derechos sea legítima.

Las potentes consecuencias de estas ideas kantianas son destiladas en el capítulo 6, en el que se estudia la crítica de la propiedad privada, de su distribución inequitativa y de su concentración desproporcionada. Allí, el concepto de posesión común tiene el estatuto de un principio crítico cuya función es evaluar la legitimidad de las relaciones existentes de propiedad. Nos da razones que explican por qué no se da el caso de que los actuales derechos de propiedad excesiva y de los medios de producción sean legítimos sólo por estar legitimados por el derecho positivo. Esto supone la idea clave de que los derechos de propiedad privada no son absolutos ni incondicionales. Si bien la propiedad de uso del suelo que se habita debe garantizarse universalmente para una vida digna, no cabe confundirla con la propiedad desmedida y la propiedad privada de los medios de producción, que bajo ningún punto de vista kantiano pueden ser considerados el objeto de un derecho absoluto. Esto conlleva la idea de que la teoría política de Kant está diseñada para bloquear cualquier intento de justificación iusnatural de relaciones coloniales o imperialistas. El capítulo concluye defendiendo la necesidad normativa de modificar las relaciones de propiedad existentes y descartando por falsa la idea de que la redistribución de la riqueza y los impuestos a las personas pudientes socavan de alguna manera su libertad.

En el último capítulo Marey sostiene la naturaleza política de la ética kantiana. La necesidad práctica de la comunidad ética refiere a la constatación del mal (o lo injusto) como realidad social que el derecho, por más legítimo y equitativo que sea, no consigue superar plenamente. La comunidad ética nos ofrece la posibilidad de contrarrestar colectivamente el mal radical (el triunfo del principio del egoísmo), puesto que fuera de un entramado comunitario, las acciones aisladas y la virtud individual son ineficaces contra las injusticias estructurales. El objetivo de esta comunidad

Reseñas.

Siglo Dieciocho, 5, 381-404.

ética es garantizar una condición de posibilidad de la virtud colectiva, de la eficacia comunitaria transformadora de las acciones, es decir, de que la moralidad de nuestras interacciones no esté librada a la mera arbitrariedad de la decisión individual. La tesis de Marey es que tras la concepción kantiana de la comunidad ética subyace un tratamiento político de lo religioso que supone por parte de Kant tanto un distanciamiento de los secularismos liberales como un alejamiento de las teologías políticas y del clericalismo. La comunidad ética plantea la transformación de la interacción antes que un simple cambio individual, un ethos que involucra una subjetividad ético-política particular generada por modos de sociabilidad. Pero para ello, Kant concibe en la comunidad ética la posibilidad de concebir nuestros deberes morales como mandatos divinos, en respuesta a la intuición de que la moralidad es inalcanzable. Si no lo es totalmente, sí lo es al menos si se piensa como un esfuerzo individual y aislado, pero es concebible la posibilidad de que se trate de un logro colectivo o comunitario. El carácter religioso con el que Kant concibe la comunidad ética radica en que la posibilidad de transformar los sistemas estructuralmente injustos en los que vivimos pertenece al orden de la esperanza práctica. De este modo, la perspectiva de Marey nos muestra un Kant preocupado por ofrecer una reconfiguración del acervo simbólico de la religiosidad orientada a la concreción efectiva de una ética política que nos ofrezca herramientas para articular en la práctica nuestro deber colectivo de hacer del mundo un lugar menos injusto.

En conclusión, este libro de Macarena Marey es imprescindible tanto para estudiosxs de la filosofía práctica kantiana, como para quienes desean una lectura estimulante que conecte una doble perspectiva histórica: la filosofía política moderna y las reflexiones políticas contemporáneas. Se trata de una obra filosófico-política que se niega a dar por clausuradas las narrativas históricas y que pone de manifiesto el valor (filosófico y político) de la producción soberana del conocimiento que evite la sumisión frente a las visiones hegemónicas sobre la historia de la filosofía.

Leandro Guerrero

Universidad de Buenos Aires

ORCID 0000-0002-5276-4278

leandro.guerrero00@gmail.com

Recibida: Mayo 2024.

Aceptada: Junio 2024.



Publicación sujeta a las normas de la licencia *Creative Commons BY 4.0*.

Reseña: Jones, Andrew (2023). *How Kant Matters for Biology. A Philosophical History*. Cardiff: University of Wales Press, 227pp.

El nuevo libro de Andrew Jones *How Kant Matters for Biology. A Philosophical History* propone estudiar la influencia que la filosofía de los organismos de Kant tuvo en el desarrollo de la biología en Gran Bretaña durante el siglo XIX. La meta que se propone es compleja ya que no se agota en la tarea historiográfica de revisar cómo, de forma a veces indirecta, las ideas del filósofo alemán están explícita o implícitamente presentes en las obras de los biólogos. En efecto, Jones propone revisar el significado mismo de la noción de influencia, algo que se torna necesario en la medida en que autores como Zammito han negado la influencia de Kant en la biología alegando que las ideas de los biólogos, que muy a menudo son de corte naturalista, resultan incompatibles con las tesis fundamentales del idealismo trascendental. Jones argumenta que aún si los biólogos posteriores a Kant partieron de presupuestos incompatibles con la filosofía kantiana, Kant ejerció una influencia notable en el desarrollo de la biología en Gran Bretaña. Sostiene que la influencia puede tener lugar con independencia de que la fuente de la influencia sea compatible con los presupuestos básicos del influenciado. Desde una perspectiva filosófica, esto le permite a Jones mostrar que nociones y principios que formaban parte del complejo entramado conceptual de la filosofía trascendental fueron importados a otros marcos conceptuales por los biólogos sin reflexionar si acaso estos principios podían ser adoptados sin comprometerse también con el rechazo kantiano de las tesis naturalistas o materialistas. La importación poco cuidadosa de conceptos y principios de la filosofía trascendental para construir edificios conceptuales que desearían evitar comprometerse con el idealismo trascendental está a la base, sugiere Jones, de ciertos problemas en la filosofía de la biología. Así, estudiar la influencia de Kant en la biología no sólo reviste un interés historiográfico, sino que tiene el potencial de arrojar luz sobre los debates actuales.

El libro tiene cinco capítulos. El primero está dedicado a examinar las diferentes posiciones en lo que respecta a la pregunta de si Kant tuvo una influencia en el desarrollo de la biología. Esto le permite al autor mostrar la necesidad de producir un nuevo enfoque a la hora de evaluar la influencia entre pensadores. Con este propósito, se examina la posición de Lenoir, inspirada por la filosofía de Lakatos. Ahora bien, la posición de Lenoir parece insostenible, en la medida en que este autor afirma que Kant sentó las bases para las investigaciones posteriores sobre los organismos (lo que Lenoir llama el programa de investigación “teleomecánico”) y no parece haber una continuidad entre el idealismo de Kant y el naturalismo de los miembros posteriores del programa



de investigación. Jones sugiere que es necesario, entonces, revisar la concepción de la influencia que está a la base de la posición de Lenoir. Con este propósito, propone un enfoque interdisciplinario original que incluye revisar el modo en que Harold Bloom, un reconocido crítico literario, teorizó la influencia entre poetas, además de servirse de las ideas de filósofos de la ciencia como Feyerabend y filósofos de la historia como Collingwood. Todo esto le permite a Jones argumentar que debemos prestar atención a casos de influencia en los cuales las ideas de un pensador son interpretadas de forma incorrecta (*misunderstood*), algo que se torna imposible si sólo pensamos que la influencia sucede allí donde hay una compatibilidad entre las ideas de la fuente de la influencia y el influenciado. Éste es un paso argumental esencial para Jones, ya que demuestra la posibilidad del proyecto principal de su libro (mostrar la influencia de Kant en el desarrollo de la biología en Gran Bretaña durante el siglo XIX).

El segundo capítulo está dedicado a estudiar la influencia que la filosofía de Hume tuvo en el pensamiento de Kant. Al respecto, considero que es difícil entender cuál es la función de este capítulo en relación con el proyecto principal del libro. Además, resulta algo osada la tesis que Jones propone, según la cual Kant no habría entendido la distinción de Hume entre cuestiones de hecho y de relaciones entre ideas. Se entiende que Jones quiere poner en práctica su concepción de la influencia en la que se puede afirmar la influencia de un pensador aun cuando el influenciado no comprendió propiamente la fuente de su influencia. Se echa de menos cierta humildad por parte de Jones cuando afirma que ese sea el caso cuando se trata de Kant y Hume. Tras ocuparse de Kant y Hume, hace lo propio con el problema del estatus metafísico de las leyes científicas. La conexión entre las dos preocupaciones de Jones en este capítulo no resulta del todo clara y menos aún resulta clara la conexión de ellas con el propósito general del libro. Tendré la oportunidad de criticar este aspecto de la obra más abajo.

El tercer capítulo es aquel que, propiamente, está dedicado a estudiar la influencia de Kant en los biólogos británicos del siglo XIX. Jones muestra la influencia de Kant en el pensamiento de Whewell argumentando que su pensamiento es el resultado de una transformación de la filosofía kantiana resultante del rechazo de ciertas tesis fundamentales de Kant. Por ejemplo, mientras que Kant distingue de forma tajante entre principios constitutivos y principios regulativos, Whewell habría propuesto que entre ambos tipos de principios existe sólo una diferencia de grado.

El cuarto capítulo, a mi juicio el más interesante y que mejor refleja el propósito principal del libro, está dedicado a estudiar la influencia del pensamiento de Whewell en Darwin. Este tema

permite estudiar con bastante detalle el modo en que Kant trató el problema de la teología natural en la *Crítica del Juicio*. Jones contrasta la posición de Kant con la de Paley, para quien los organismos sólo son explicables si postulamos a Dios como su causa inteligente. Luego, estudia el lugar de las causas finales y Dios en el pensamiento de Darwin. Con este propósito, se revisa la posición de Ruse. De acuerdo con este autor, Darwin se ajustaría a las tesis de Kant en la *Crítica del Juicio*, puesto que habría propuesto pensar los organismos como el producto de una agencia inteligente mediante una analogía entre nuestro modo de actuar y la causalidad natural, analogía que tanto en Kant como en Darwin sería vista como un mero principio heurístico que no pretende determinar a la naturaleza como si ella fuese, objetivamente, el producto de una causa inteligente. La posición de Ruse resulta criticable, tanto en lo que respecta a su tesis sobre la filosofía kantiana de los organismos como a su comprensión de la teoría darwiniana. En efecto, Kant parece haber argumentado que la introducción de consideraciones teleológicas en la naturaleza no es un mero principio heurístico al que podemos apelar o no, sino que es un principio necesario (aunque meramente regulativo). Así, Kant no propuso apelar a una mera metáfora cuando afirmó que debemos pensar la naturaleza como el producto de un autor sabio y si consideramos que con la selección artificial Darwin apela a una mera metáfora para pensar la selección natural, no podemos decir que Darwin se ajusta a la comprensión kantiana del rol de la teleología en la biología. Por otro lado, no resulta obvio que la teoría de Darwin sea mecanicista ni que la selección artificial no sea más que una metáfora a la que Darwin apela para precisar qué entiende por selección natural. En este punto, Jones propone revisar la posición de Richards que, leyendo a Darwin a la luz del idealismo alemán posterior a Kant, afirma el carácter teleológico de la teoría de Darwin. El capítulo finaliza con una discusión sobre la comprensión contemporánea de la noción de diseño en biología. Jones sugiere que la filosofía kantiana de los organismos nos da valiosas herramientas para enfrentar las posiciones en disputa en este debate. Especialmente, y esto le da el pie a Jones para tratar el tema del último capítulo, la dimensión ética de la filosofía de los organismos de Kant sería la contribución más valiosa que el kantismo tiene para ofrecer a la biología contemporánea.

El quinto y último capítulo está dedicado a mostrar cómo el pensamiento kantiano puede officiar de guía, aún hoy, para los esfuerzos de las ciencias biológicas. La tesis kantiana de que el naturalismo o materialismo resulta insuficiente para fundar la biología nos ofrecería la posibilidad de proveer a la biología de un enfoque humanista. Jones se concentra, primero, en el problema de la demarcación de los individuos biológicos y muestra que las respuestas naturalistas a este problema resultan insatisfactorias, sugiriendo que la propuesta kantiana ofrece la respuesta más

satisfactoria en este contexto. Luego, examina la posición de ciertos pensadores contemporáneos de la biología que afirman una continuidad entre Kant y sus posiciones, puesto que tanto ellos como Kant habrían definido el rasgo esencial de los organismos como su capacidad de auto-producirse. Ahora bien, Jones muestra que estos autores no reparan en el hecho de que Kant afirmó meramente que los organismos deben ser pensados como si estuviesen dotados de esta propiedad. Este aspecto subjetivista de la concepción kantiana de los organismos, consistente en el hecho de que ellos deben ser pensados en analogía con el aspecto práctico de nuestra razón, es precisamente aquel que más le interesa a Jones, en la medida en que permite conectar la teleología kantiana con la parte práctica de su sistema filosófico. Jones se sirve de algunos aspectos de la filosofía política de Kant para sugerir que un enfoque kantiano sobre los problemas filosóficos actuales de la biología no revise tan sólo un interés teórico, sino que nos ofrece las herramientas para pensar un enfoque humanista que oficie de guía para la investigación científica en biología.

El modo de exposición de Jones y su forma de argumentar podría refinarse. Esta última a menudo resulta rapsódica. Su modo general de proceder es exhibir posiciones contrapuestas en el marco de un debate, sin establecer previamente que estas posiciones lo agoten. Dado que Jones trata tantos temas diferentes entre sí, resulta imposible ocuparse exhaustivamente de todos ellos. Se echa de menos una justificación de la elección de las posiciones que, respecto de cada problema, Jones propone revisar. Inmediatamente después de ocuparse de un debate, examina otro cuya relación con el anterior es a menudo difícil de ver. El hecho de que se aborden tantos problemas (desde la noción de influencia en la crítica literaria, pasando por una discusión sobre las filosofías de Hume y Kant, hasta el debate en torno a la pregunta por el estatus mecanicista o teleológico de la teoría de Darwin) hace no sólo que cada sección del libro se torne una rapsodia, sino que la concatenación de sus pasos argumentativos resulte difícil de seguir. Con frecuencia, se torna dificultosa la tarea de rastrear cuál es la posición del propio autor en el marco de los debates que presenta. En una obra sobre Kant, se extraña la sistematicidad que para el filósofo de Königsberg era una condición *sine qua non* de toda investigación filosófica o empírica. Probablemente, reducir el número de debates en los que Jones elige participar habría beneficiado la calidad de su libro. Además, resulta difícil justificar la inclusión de ciertos tópicos como, por ejemplo, la discusión sobre la interpretación de Strawson de la filosofía kantiana o las secciones dedicadas al pensamiento de Hume, que no parecen funcionales a la tarea general de estudiar la influencia de Kant en la biología de Gran Bretaña. El libro parece más bien una colección de todos los temas que Jones estudió durante los últimos años, más que una obra con un hilo conductor sistemático.

Finalmente, creo que resulta criticable el hecho de que Jones afirme de forma poco reflexiva la tesis interpretativa según la cual Kant no habría concedido un estatus científico a la biología. Esto no sólo resulta problemático porque se trata de una tesis cuestionable, que no puede ser simplemente mencionada al pasar en un libro sobre Kant y la biología. Además, enunciar esta tesis sin observaciones acerca del significado de la palabra “ciencia” resulta despistante, en la medida en que en el pensamiento kantiano son relevantes distinciones tal y como la oposición entre ciencia (*Wissenschaft*) y doctrina (*Lehre*). Esta distinción le permite a Kant clasificar de forma sutil diferentes clases de investigación sin negar la legitimidad o el valor de lo que no se ajusta a su definición de ciencia. Negar que una disciplina sea una ciencia, en el marco de la filosofía kantiana, no significa nada parecido a lo que hoy en día supone negarle el estatus científico a una disciplina. Si bien hay buenas razones para aseverar que Kant se abstendría de llamar “ciencia” a lo que hoy llamamos biología, se debe observar que la noción actual de ciencia es mucho más amplia que la noción que Kant nombraba con este término. Afirmar simplemente que Kant le negaría el estatus de ciencia a la biología es entonces inadecuado, en la medida en que sugiere que Kant niega el valor o la posibilidad de estudiar los organismos y su historia de forma sistemática. Esto, sin embargo, es claramente falso. Basta con notar que el propio Kant se preocupó por establecer los fundamentos de investigaciones de este tipo en textos como la “Crítica del Juicio Teleológico” e, incluso, propuso hipótesis al respecto en sus escritos sobre las razas humanas.

No obstante mis críticas, considero que se trata de un aporte significativo al debate actual en torno a la filosofía kantiana de los organismos. Resulta especialmente valioso el esfuerzo de Jones por mostrarnos que estudiar a Kant no sólo resulta útil desde una perspectiva historiográfica, sino que la filosofía kantiana nos puede ayudar a enfrentar problemas actuales en filosofía. En efecto, despejar prejuicios respecto del carácter obsoleto del pensamiento kantiano sobre los organismos y la biología es, a mi juicio, el aporte más valioso del libro.

Felipe Montero
Universidad de Buenos Aires
ORCID 0000-0002-1051-1299
felipemontero272@gmail.com

Recibida: Abril 2024.

Aceptada: Junio 2024.



Reseña: Look, Brandon C. (Ed.) (2021), *Leibniz and Kant*. Oxford: Oxford University Press, 416 pp.

Leibniz y Kant es un libro publicado en lengua inglesa en el año 2021 por la editorial *Oxford University Press* (OUP), en el que participan investigadores especialistas en filosofía moderna. El volumen está editado por Brandon C. Look y recopila artículos que abordan la relación entre Gottfried W. Leibniz (1646-1716) e Immanuel Kant (1724-1804) desde distintos ángulos. El libro cuenta con un total de doce escritos que brinda una lectura fresca y renovada sobre ambos autores.

En el primer artículo, el editor describe el objetivo del libro y los tópicos que abarca. Hace hincapié en los equívocos de Kant al interpretar la metafísica de Leibniz. Esto se debe, en parte, a que no se contaba con un *corpus* completo de la obra leibniziana en aquella época, y en parte, también, debido a la postura de Kant, quien siempre se mostró poco interesado en los detalles de la filosofía de la historia. De acuerdo con Look, “[d]e hecho, tenía una opinión bastante negativa de aquellos que estaban más interesados en estudiar los textos de otros que en pensar por sí mismos un problema filosófico”¹ (2021: 2). De esta manera, ¿qué textos de Leibniz estuvieron a la mano de Kant? es una pregunta legítima, e incluso determinante. Por tanto, esto plantea la problemática de que la lectura que hace Kant de la filosofía de Leibniz sea cuanto menos sesgada.

En el segundo artículo, Ursula Goldenbaum señala que estudiosos kantianos definen a Kant como un respetuoso seguidor de Wolff, pero también como un pensador crítico e independiente. La herencia wolffiana se evidencia en su terminología, en la ley de la continuidad y en el énfasis puesto en la armonía del universo, y la independencia de las opiniones (como también su espíritu crítico), se manifiesta en su acercamiento a la mecánica clásica de Newton. Goldenbaum argumenta contra estas dos ideas. Sostiene la tesis de que los trabajos iniciales de Kant parten del marco teórico que establece el pietismo, con especulaciones filosóficas que pretenden adaptar la doctrina aristotélica a la ciencia moderna. Kant toma elementos de la filosofía de Leibniz y de Wolff, como lo hizo Martin Knutzen, los hermanos Alexander y Jakob Baumgarten y Georg Meier. Este eclecticismo kantiano suele dificultar las cosas, ya que oculta el desacuerdo que tiene Kant con algunas posiciones adoptadas por Leibniz y Wolff, *e.g.* la negación de la influencia entre cuerpo y alma y la distancia que mantienen respecto de la mecánica newtoniana. Para Goldenbaum, la independencia de Kant, dentro del pietismo, se hace evidente en la intención de reconciliar el cristianismo con la ciencia moderna, en lugar de subordinar la ciencia a la religión. De hecho, la

¹ Todas las traducciones son propias.

autora sostiene que las raíces teóricas pietistas en los textos de Kant se pasan por alto debido al desconocimiento del discurso intelectual alemán de la época.

En el tercer artículo, Eric Watkins se ocupa de investigar el distanciamiento de Kant respecto del racionalismo. Debido a que la filosofía kantiana forma parte de la tradición alemana racionalista, marcada por Leibniz, Wolff y otros, el autor se pregunta respecto de los motivos que pueden haber impulsado a Kant a romper con el racionalismo. Una de las razones puede ser, en oposición a las verdades analíticas de las matemáticas, la concepción sintética *a priori* de la geometría. Otra posibilidad se halla en el requisito epistemológico kantiano, según el cual la cognoscibilidad de los objetos implica que no sólo sean pensados, sino también intuidos. No obstante, estos puntos pueden interpretarse como una posición en contra del leibnicismo y no contra el racionalismo mismo. Para Watkins es complejo determinar un solo elemento causal en el cambio de posición experimentado por Kant. “A la luz de esta conjetura, la posibilidad de que la ruptura de Kant con los racionalistas se base en una serie de ideas cruciales más que en un simple pensamiento revolucionario (...)” (2021: 58). Watkins cree poder encontrar algunas respuestas a este problema en los trabajos de Christian August Crusius, los cuales ayudan a contextualizar la época en la que Kant desarrolla sus ideas.

En el cuarto artículo, Donald Rutherford centra su análisis en la noción del espacio desarrollada por Leibniz, la cual se vincula a dos doctrinas filosóficas: la doctrina relacionista y la doctrina de la idealidad. Ambas proponen una definición distinta del espacio y difícil de articular en los textos leibnizianos. A la luz de la teoría del espacio propuesta por Newton (contra la cual discute Leibniz), Rutherford reconcilia estas dos ideas, *i.e.* el ‘relacionismo del espacio’ y la ‘idealidad del espacio’. Para ello, “(...) asumo que en sus escritos sobre metafísica, física y matemáticas, Leibniz opera con un único concepto de espacio y un único relato del modo de cognición por el que los objetos son aprehendidos como espacialmente relacionados” (2021: 80). Rutherford examina, por tanto, conceptos básicos establecidos por Leibniz en su metafísica (previos a la discusión epistolar con Clarke), como también en conclusiones acerca de la geometría.

En el quinto artículo, Alison Laywine analiza la influencia de Leibniz en la “Deducción trascendental” planteada por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*. Laywine estudia la cuestión a partir de tres secciones. En la primera sección sostiene que la “Deducción” persigue un objetivo cosmológico, y argumenta que el concepto de ‘mundo’ empleado por Kant es análogo al de ‘naturaleza’. En la segunda sección examina en profundidad las razones que condujeron a Kant a concebir la cosmología tal como lo hace en la “Deducción”. En la tercera sección visualiza dos elementos que Kant toma de Leibniz. A saber, la concepción del entendimiento humano y la

relación del entendimiento humano (en tanto facultad que legisla leyes de la naturaleza) con los objetos.

En el sexto artículo, Nicholas F. Stang señala la tensión que existe en algunos textos tardíos de Leibniz (aproximadamente a partir de 1704 en adelante) acerca del status ontológico de los cuerpos y la materia. Según el autor, puede rastrearse en los textos una perspectiva fenomenalista (*e.g.* cuerpos como ‘sueños mutuos’ de mónadas) y realista (*e.g.* cuerpos como agregados de mónadas). Stang sugiere que esta cuestión respecto del significado de los cuerpos también se encuentra en la filosofía crítica kantiana. El artículo analiza, a luz de los textos tardíos de Leibniz, la tensión entre fenomenalismo y realismo en Kant, abriendo el viejo debate en torno al idealismo trascendental de si los cuerpos y las cosas en sí son objetos distintos o dos formas diferentes de considerar un mismo objeto.

En el séptimo artículo, Anja Jauernig señala que Kant cuestiona a Leibniz en varios puntos, siendo la distinción entre representaciones sensibles y representaciones intelectuales, el más frecuente de todos ellos. Jauernig sostiene que la crítica de Kant es incorrecta debido a una mala interpretación que hace de Leibniz. Según Kant, las representaciones intelectuales y las representaciones sensibles se diferencian entre sí por su forma lógica (concerniente a su forma), *i.e.* en virtud de su claridad y distinción, cuando en realidad es una diferencia de tipo (concerniente a su naturaleza), *i.e.* en virtud de su origen y contenido. Jauernig pone el foco en analizar esta mala interpretación por parte de Kant y reconstruye puntos importantes que visualizan las razones que condujeron a Kant a este tipo de lectura.

En el octavo artículo, Martha Brandt Bolton aborda la anfibología de los conceptos de reflexión, y analiza la ambigüedad que presentan los juicios al momento de decidir qué facultades intervienen en el conocimiento del objeto. Brandt sostiene que “[s]in la precaución de la "reflexión trascendental", que tiene en cuenta la facultad por la que se conoce el objeto en cuestión, un metafísico se expone a adoptar principios que rigen los objetos conocidos por una facultad que sólo son apropiados para los objetos de otra facultad” (2021: 211). Precisamente, Kant (A 271/B 327) adjudica este error a Leibniz y a Locke, quienes intelectualizaron las intuiciones y sensibilizaron los conceptos del entendimiento respectivamente. Sin embargo, según la autora, esta lectura de Kant se debe a una mala interpretación de los textos de Leibniz. Brandt rastrea algunas ideas de la *Crítica* que sostienen tal interpretación.

En el noveno artículo, Paul Guyer explora la posición de Kant respecto de Leibniz a partir de varios argumentos que aparecen en el criticismo kantiano. Las críticas recurrentes de Kant respecto de algunos puntos de la filosofía de Leibniz son bien conocidas, *e.g.* la insistencia del

carácter sintético de las proposiciones matemáticas, la concepción de las intuiciones (no como representaciones confusas de conceptos, sino como fuente de conocimiento indispensable), la idea del espacio y el tiempo como condición de posibilidad de toda representación, etc. Sin embargo, Guyer retoma la defensa de Kant ante la investida de J. A. Eberhard, quien le recrimina, cuanto menos, originalidad, debido a que la crítica de la razón esbozada por Kant ya estaba presente en la obra de Leibniz. Kant, tratando de cerrar las diferencias con Leibniz, sostiene que la armonía preestablecida entre alma y cuerpo anticipaba su filosofía. Sólo que Leibniz no quiso decir que ‘alma’ y ‘cuerpo’ sean entidades de naturalezas independientes, sino, más bien, apariencias, como formas de intuición. Esto le permite a Kant limar asperezas con Leibniz, ya que afirma una relación estrecha entre entendimiento y sensibilidad del sujeto, a la vez que postula la armonía preestablecida como una antesala a su filosofía crítica. Guyer investiga este tema procurando discernir conceptos que permitan sostener esta postura de Kant.

En el décimo artículo, Desmond Hogan analiza la posición de Kant respecto de Dios como figura causal. Para Hogan, los aportes de Kant acerca de la cuestión se encuentran en toda su obra y se dividen en dos ejes metafísicos mutuamente implicados. El primer eje se visualiza en los textos tempranos, el cual aborda la influencia de Dios en las relaciones causales entre las cosas creadas. Hogan sostiene que “[s]us escritos pre-críticos desarrollan un modelo distintivo de esta contribución como componente de una cosmología interaccionista que apunta a la armonía preestablecida de Leibniz y al ocasionalismo de Malebranche” (2021: 265). El segundo eje se trata de un problema que preocupó a Kant toda su vida, *i.e.* el vínculo entre Dios (como causa divina) y la naturaleza en general. Hogan se pregunta: “¿[c]ómo se relaciona en general la actividad de Dios visto como creador primordial y conservador del mundo con la actividad causal, si la hay, de los seres creados?” (2001: 265). La evolución del pensamiento de Kant sobre el papel causal divino estuvo comprometida con tres teorías acerca de la causalidad divina: el ocasionalismo, el conservacionismo y la concurrencia general, vigentes todas ellas en la filosofía escolástica y retomadas luego por Malebranche y Leibniz. A la luz de estas teorías, Hogan examina el posicionamiento cambiante que tuvo Kant a lo largo de su vida y los argumentos que presenta para defender su postura.

En el undécimo artículo, Patrik Kain examina la concepción de la voluntad divina defendida por Kant, ya que, según el autor, no sólo se trata de algo poco trabajado por especialistas, sino que los estudios de Kant acerca de la voluntad divina tienen una influencia significativa en el desarrollo de su filosofía moral. De esta manera, Kain argumenta que la concepción de la voluntad divina defendida por Kant es sólida y coherente, además de que guarda conexión con las teologías

de Spinoza y de Leibniz, demostrando finalmente que la importancia de la voluntad divina es un concepto clave para la comprensión de la libertad.

En el duodécimo artículo, Andrew Chignell analiza la postura adoptada por Leibniz y Kant respecto del vínculo entre el Dios bíblico y la naturaleza. Para ello, examina la cuestión a partir de dos posturas. A saber, la perspectiva que considera perfecto todo lo creado y no requiere, por tanto, ninguna intervención divina para su cambio; y la perspectiva que considera que Dios interviene en algunas circunstancias, alterando el transcurso ‘normal’ de la naturaleza. Estas alteraciones del orden causal son llamados ‘milagros’. Leibniz y Kant fueron herederos de estas lecturas bíblicas, pero también se esforzaron en proponer modelos explicativos del mundo empírico. Incluso, Chignell sostiene que Leibniz logra, con un éxito parcial, articular la doctrina teológica de los milagros con el mundo natural. Pero Kant también logra una coherente integración de los milagros en la filosofía natural, a pesar de no haber dicho mucho sobre el tema. De esta manera, Chignell concluye que la lectura que propone Kant respecto de la relación entre Dios y la naturaleza es similar a la propuesta por Leibniz.

El libro *Leibniz and Kant* significa una gran contribución para los estudios de la filosofía moderna, principalmente para los estudios destinados a la filosofía leibniziana y kantiana. Los artículos trabajan temas diferentes, y el libro presenta una narrativa ordenada de gran claridad expositiva. Es cierto que algunos artículos no logran una relación homogénea entre Leibniz y Kant, quedando a veces la figura de Leibniz un tanto secundarizada. No obstante, se trata de un meticuloso trabajo de investigación y representa un valioso aporte para el área, visualizando nuevos problemas para futuros trabajos.

Martín Iván Druvetta
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Rosario
ORCID 0000-0003-3062-7106
Martindructa.edu@gmail.com

Recibida: Marzo 2024.

Aceptada: Junio 2024.



Reseña: Kant, Immanuel (2024). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Manuel Sánchez-Rodríguez. Madrid: Akal. (Original publicado en 1785).

La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* fue publicada en 1785 y hoy en día sigue siendo una de las obras de referencia cuando nos acercamos por primera vez al pensamiento de Immanuel Kant. Si bien la obra no es una de las tres grandes *Críticas*, la accesibilidad de su estilo a la par que la temática que trata son factores que permiten que esta obra perdure como una pieza clave a la hora de entender el pensamiento de Kant.

Así pues, es interesante comenzar atendiendo al contexto histórico y filosófico en el que nace la *Fundamentación*. Kant redactó esta obra preocupado por la recepción académica que había tenido la *Crítica de la razón pura*, publicada en 1781². Las negativas valoraciones sobre el libro imprimieron en Kant la necesidad de solucionar los problemas y debates que había suscitado la obra, a la vez que le encomiaban a seguir desarrollando su sistema crítico (Sánchez-Rodríguez, 2024, 5). Estos condicionantes son los que están detrás del nacimiento de la *Fundamentación*, que nació con el objetivo de poner “a prueba la efectividad de su crítica de la razón pura para la solución de uno de los problemas principales que puede presentársele a la razón humana: la comprensión de la moral” (Sánchez-Rodríguez, 2024, 5-6).

Comprender las inquietudes que subyacen a la redacción de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* nos permite poner en valor esta nueva edición de la obra, traducida y editada por el Profesor Titular de filosofía Manuel Sánchez-Rodríguez. El autor realiza esta nueva traducción en el año en que se celebra el 300 aniversario del nacimiento de Immanuel Kant. Este aniversario ha empujado a la editorial Akal a embarcarse en el proyecto de republicación de algunas obras del filósofo, entre las que destacan esta misma *Fundamentación* y la biografía de Kant escrita por Manfred Kuehn. A su vez, esta traducción se enmarca en un proyecto más amplio, que forma parte del Proyecto del Plan Estatal español «Edición y traducción al español de las *Críticas* de Immanuel Kant. Edición crítico-evolutiva y traducción estandarizada de *Kritik der reinen Vernunft*, *Kritik der praktischen Vernunft* y *Kritik der Urteilskraft*»³.

Este proyecto de traducción estandarizada sitúa la presente edición en un marco más amplio, relacionando su traducción con otras futuras, lo cual permite al lector entender la amplia

² Si se quiere profundizar en la recepción temprana de la *Crítica de la razón pura*, véase Rovira, R. (2018) Invitación al estudio de la *aetas kantiana*. La filosofía trascendental de Kant a la luz de la crítica de sus coetáneos alemanes. *Revista de Estudios Kantianos*, 3 (2), 149-174.

³ Para obtener más información acerca del proyecto véase <https://www.kritica.org/editrack>

obra del filósofo de forma sólida y uniforme, dejando de lado errores de comprensión que puedan surgir de las distintas traducciones de conceptos esenciales. Si bien esta traducción uniforme es un gran beneficio a la hora de entender el pensamiento de Kant, cabe mencionar que este factor se ve aún más enriquecido debido a la selección bibliográfica hecha por Manuel Sánchez-Rodríguez para esta edición, que incluye numerosas referencias escritas en español, lo cual pone al alcance del lector la posibilidad de profundizar en el pensamiento del filósofo y de su contexto histórico sin barreras lingüísticas.

Así pues, si queremos valorar correctamente esta nueva edición es necesario que atendamos en primer lugar a la labor de edición llevada a cabo por el traductor Manuel Sánchez-Rodríguez. En este sentido, es importante señalar en primera instancia un rasgo que diferencia a esta traducción de otras anteriores en nuestro idioma. Esta nueva traducción se establece desde el principio un objetivo claro, a saber, pretende ofrecer “el rigor y la distinción que necesita el especialista, de un lado, y la claridad y la legibilidad que espera quien está más alejado de la materia y desconoce el pensamiento de Kant o no lo lee en el original” (Sánchez-Rodríguez, 2024, 69). En esta declaración de intenciones, el traductor muestra lo que en realidad es el mejor aspecto de su traducción, a saber, la capacidad de garantizar un texto comprensible para todo aquel que comienza a leer a Kant, lo cual se consigue adaptando las estructuras semánticas y las expresiones idiomáticas del original a nuestro propio idioma; a la vez que se respeta el rigor conceptual necesario para entender el texto en toda su complejidad, lo cual se consigue a partir de una traducción uniforme y ampliamente contrastada de los términos más complejos del texto.

Asimismo, este objetivo se logra gracias a una labor traductológica seria a la par que preocupada por la comprensión de los problemas filosóficos presentes en la obra. Muestra de ello es el fomento de la autonomía que pretende la traducción, y que se consigue señalando en numerosas notas a lo largo del texto el porqué de las decisiones tomadas, permitiendo al lector que así lo quiera comparar y decidir por sí mismo el sentido de ciertos conceptos “sin que la intervención del traductor borre las posibilidades de la interpretación” (Sánchez-Rodríguez, 2024, 72). De igual forma, cabe mencionar que esta traducción se preocupa por el rigor de los conceptos presentes en la obra, para lo cual realiza un trabajo minucioso de comparación del trabajo propio con traducciones de referencia en español, inglés, portugués, italiano y francés.

Considero que el afán de traer al presente y de fomentar la accesibilidad a la obra puede entenderse muy bien si, más allá de la propia traducción, atendemos al estudio introductorio de esta edición. En éste, el editor consigue, por un lado, aislar y concretar el objetivo de la *Fundamentación* dentro del proyecto crítico, a la par que demuestra la importancia de las ideas que

se encuentran en la obra, para lo cual critica la comprensión tan extendida de que la filosofía de Kant es una filosofía en extremo rigorista que no tiene nada que ver con las decisiones morales que tomamos en nuestro mundo.

Esta labor se lleva a cabo mediante la explicación de los conceptos fundamentales de la obra –desde el concepto de voluntad y su unión con el deber, hasta el famoso imperativo categórico–. Tras esto, el editor va más allá, de forma que en menos de 80 páginas es capaz también de analizar el contexto histórico y filosófico con el que Kant dialoga. Esto lo lleva a cabo analizando algunas corrientes de pensamiento con las que Kant debate, desde el racionalismo wolffiano, hasta el pensamiento de Rousseau y la Ilustración, pasando por Garve y la filosofía moral popular.

Asimismo, estas influencias se desarrollan en un marco filosófico más profundo, el cual atiende a la manera en que algunas corrientes provenientes de la Antigüedad –el epicureísmo y el estoicismo– influenciaban el pensamiento del siglo XVIII, así como la manera en que Kant bebía de ellas. El análisis llevado a cabo por Manuel Sánchez-Rodríguez no se limita a señalar algunas influencias, sino que se dedica a estudiarlas críticamente, no temiendo señalar aquellas lecturas que no le parecen correctas a la hora de analizar el contexto histórico con el que Kant se enfrenta.

El estudio introductorio presente en esta edición demuestra que la *Fundamentación* es un texto de radical actualidad, el cual habla sobre nuestro presente y sobre nuestras preocupaciones morales. Por ello mismo, es importante la labor que Manuel Sánchez-Rodríguez lleva a cabo en contra de la lectura que acusa a la moral kantiana de un excesivo rigorismo o de un alejamiento del mundo empírico en el que tienen lugar las acciones humanas.

Para demostrar el verdadero valor de la *Fundamentación* en contra de sus críticos, el editor determina el verdadero objetivo de la obra, que es “la indagación y el establecimiento del principio supremo de la moralidad, lo cual constituye por sí solo una tarea concreta en su propósito y que ha de mantenerse separada de todas las demás investigaciones morales” (AA 4: 395)⁴. Este objetivo se diferencia de aquellas partes de la filosofía moral que se encargan de lo empírico, de lo que pasa en el mundo y de lo que el ser humano hace. En palabras del propio Kant, esta otra rama de la filosofía moral es aquella que “tiene que determinar las leyes de la voluntad del ser humano en tanto que es afectado por la naturaleza” (AA: 4: 387).

Comprender el ámbito teórico al que se dedica la *Fundamentación* es esencial si queremos valorar de manera justa los objetivos que esta obra se impone. Puede parecer que la moral de Kant

⁴ Las citas de la *Fundamentación* siguen la paginación canónica según la edición de la Academia de las Ciencias

Reseñas.

Siglo Dieciocho, 5, 381-404.

no tiene nada que decirnos en un mundo en que nuestras acciones morales se ven determinadas por condicionantes que coartan nuestro margen de decisión. Sin embargo, Kant pensaba que en la filosofía moral es necesario hallar en primer lugar un principio supremo que permita regir nuestras acciones en el mundo, aunque después no actuemos conforme a este principio. En esta nueva edición, Manuel Sánchez-Rodríguez es capaz de abordar esta temática sirviéndose de ejemplos cotidianos y accesibles. Por ello mismo, para terminar esta reseña me gustaría señalar un fragmento de su estudio que nos permite comprender el inmenso valor que aún hoy posee la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*:

“Hay muchas circunstancias que pueden efectuarse en la naturaleza una infracción del deber: puedo infringir una promesa porque me encuentro en un aprieto, de tal modo que es fácil pensar que cualquiera en mi situación, considerado meramente a ese respecto, habría llegado a hacer lo mismo. Es más, si adopto exclusivamente el punto de vista del perito de las acciones humanas, consideraré toda acción como debida a causas precedentes y, a este respecto, completamente determinada. Pero en el ámbito de la moral, aquel en el que nos sentimos responsables, sentimos arrepentimiento, nos indignamos ante la injusticia o pensamos que *esto no debería estar ocurriendo*, la razón nos exige pensar esta misma acción desde otro punto de vista, como la acción de un ser que se da a sí mismo la ley y es responsable de sus actos, por lo que debe y por tanto puede ser evitada, condenada y reparada, con independencia de cómo sea el mundo”. (Sánchez-Rodríguez, 2024, 68-69)

María José López Muñoz

Universidad Autónoma de Madrid

ORCID 0009-0002-5541-3913

mjlmunoz6@gmail.com

Recibida: Mayo 2024.

Aceptada: Junio 2024.



Publicación sujeta a las normas de la licencia *Creative Commons BY 4.0*.

Reseña: Órdenes Azúa, Paula Mariel (2023). *Teleologische Erhabenheit der Vernunft bei Kant. Ein paradoxer Beweis der Einheit der Vernunft aus der Dualität des Erhabenen*, Berlín/Boston: Walter de Gruyter, 253 pp.

A trescientos años del nacimiento del filósofo prusiano Immanuel Kant (Königsberg, 1724-1804), el idealismo trascendental sigue siendo fuente para la reflexión y el pensamiento filosófico actual. El mérito de Kant, según reconociera Hegel en el prefacio de su *Ciencia de la Lógica*, de haber podido dar cuenta de la naturaleza antinómica de la razón y postulado un plano especial para el tratamiento de las ideas trascendentales⁵, pareciera hoy tener más vigencia que nunca, considerando el escenario global de exacerbación y polarización radical de la opinión pública a nivel global.

Con respecto a la interpretación de las obras principales de su periodo crítico (1781-90) ha ido ganando espacio en los últimos años en los ámbitos académicos la propuesta de considerarlas de forma unitaria, pudiendo sistematizar armónicamente el conjunto variopinto de elementos y planos allí desarrollados⁶, algunos de los cuales parecieran *prima facie* tener un lugar más bien arbitrario en él, como por ejemplo el concepto de lo sublime, tratado en la primer parte de la Tercera Crítica en el marco de los juicios estéticos puros⁷.

Como se sostiene en el ya clásico diccionario sobre conceptos fundamentales de la estética⁸, luego de su consolidación hacia la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX durante el romanticismo, el concepto de lo sublime experimentó una oscilación en la estética académica. Poco a poco, fue relegado a un interés meramente enciclopédico, histórico. Sin embargo, desde la década del 70 ha tenido lugar una notable actualización en distintas tradiciones estéticas, como lo ejemplifican los trabajos de Jean Luc Nancy⁹, Jean-François Lyotard¹⁰ o Wolfgang Iser¹¹. Este concepto, como lo hizo en un primer momento, expresaría la noción de vivencias límite; y por

⁵ Véase Hegel (2013), G. W.F, *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Las cuarenta.

⁶ Por ejemplo en Longuenesse, B. (2005). *Kant on the Human Standpoint. Kant on the Human Standpoint*. Cambridge University Press. Allí, los tres aspectos centrales de la filosofía de Kant, su epistemología y metafísica de la naturaleza, filosofía moral y teoría estética, son considerados bajo un punto de vista unificador: la concepción kantiana de nuestra capacidad para formar juicios.

⁷ Esta primera caracterización es intencional, puesto que el trabajo aquí reseñado busca rebatir esta perspectiva.

⁸ *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. (2000) Stuttgart-Weimar: Metzler.

⁹ Nancy, J.-L. (1987) Preface, en Deguy, M. (Hg.). *Du sublime*. Paris: Belin.

¹⁰ Lyotard, J.-F. (1982), Representation, Presentation, Unpresentable. en J.-F. Lyotard (1991), *The Inhuman. Reflections on Time*, trad. al inglés por G. Bennington y R. Bowlby, Cambridge: Polity Press, 119-128.

¹¹ Welsch, W. (1989). Zur Aktualität ästhetischen Denkens, en Welsch, W. (1990) *Ästhetisches Denken*, Ditzinger: Reclam, 46-85.

ello, esta recuperación busca hacer de él el hilo conductor de una estética “diferente”, que pudiera responder adecuadamente a las realidades de finales del siglo XX.

Las dos consideraciones precedentes nos sirven de contexto para comprender el escenario en el que se inscribe el trabajo de Paula Órdenes. Por un lado, la consideración sistemática del corpus crítico kantiano y por otro, la recuperación del concepto de lo sublime. Frente a lecturas que le restan importancia al tratamiento kantiano de lo sublime, como la de Hermann Cohen, para quien lo sublime, a diferencia de lo bello, es un “mero apéndice” de la consideración de la naturaleza (Órdenes Azúa, 2023: 22), y frente a aquellas que lo entienden como algo que no se integra adecuadamente en el sistema, como cree Arthur Schopenhauer, para quien la *Crítica del Juicio* es una “unificación barroca” que carece de contenido unificado (Órdenes Azúa, 2023: 22), la propuesta del presente libro es demostrar que la diferenciación de lo sublime matemático y dinámico en Kant, más que ser accesorio o accidental, y además de tener un fin estético moral (respeto, atención, civilidad, etc.¹²), “sirve también al fin teórico arquitectónico de cerrar la brecha entre el dominio de la naturaleza y el de la libertad” (Órdenes Azúa, 2023: xii). Esto significa una novedad con respecto a la mayor parte de la bibliografía kantiana sobre lo sublime, puesto que le confiere a dicho concepto un carácter fundamental en el articulado del sistema kantiano, sobre el cual, sin embargo, es necesario echar claridad.

El título del libro de Paula Órdenes *Teleologische Erhabenheit der Vernunft bei Kant* del año 2023 puede ser traducido al español como "La sublimidad teleológica de la razón en Kant". Como dijimos, pretende retomar el concepto de lo sublime para dar cuenta de la unidad de la razón y no sólo como un elemento estético moral.

Desde el comienzo, Órdenes nos presenta la tesis fundamental del trabajo al tiempo que delimita su objeto de estudio. Nos advierte que su intención no será la de hacer una topología del concepto de lo sublime a lo largo de la Tercer Crítica, ni entrar en el debate monismo o dualismo ni negar tampoco la dualidad de la filosofía kantiana. Más bien, en el marco de la estética, busca partir del carácter espontáneo del sujeto y de lo dado en el mundo para entender cómo la experiencia de lo sublime se articula e integra en el conjunto del sistema crítico kantiano.

En este sentido su propuesta incluye una lectura en paralelo de las tres obras críticas y el tratamiento de cuatro aspectos fundamentales, a saber, la síntesis en sus dimensiones a priori, la conexión de las síntesis con los juicios estéticos, el vínculo entre la razón y las ideas en el uso teórico y práctico y finalmente la resonancia del tratamiento teleológico de la razón.

¹² Ver la sección Analítica de lo sublime en Kant, I. (2007). *Crítica del Juicio*. España: Tecnos.

La propuesta presente resulta una metodología novedosa a la vez que creativa y arriesgada, puesto que, a diferencia de una amplia bibliografía crítica actual se concentra hacia el interior de una obra determinada (Órdenes Azúa, 2023: xiii). Sin embargo, según la autora, para comprender más cabalmente cómo encaja lo sublime dentro del corpus crítico, será necesario considerarlo atendiendo permanentemente a los desarrollado en las dos principales obras anteriores del periodo crítico. Según las propias palabras de la autora: “Una interpretación de la estética de Kant sin consideración de lo trascendental y de la totalidad de su sistema no es kantiana” (Órdenes Azúa, 2023: 232).

El concepto de lo sublime, como sabemos, es tratado por Kant específicamente en la primera parte del libro de 1790 *Kritik der Urteilskraft* o *Crítica del Juicio*, en la sección siguiente al abordaje de lo bello. Desde su introducción, esta tercera crítica kantiana es presentada por su autor, sin ulteriores explicaciones, como un intento de mediación entre su primera y segunda crítica, entre la filosofía teórica y la filosofía práctica, cuya demostración sin embargo no queda clara. El libro, según Kant, busca, en definitiva, darle un cierre a su proyecto elemental crítico, como él mismo aclara al final del prefacio. Sin embargo, este libro abarca temas tan novedosos y diversos como la estética y la biología, lo cual, más que ayudar al cierre, agrega elementos al sistema kantiano, que no habían sido desarrollado con anterioridad, o más bien, cuya reintroducción no es debidamente explicada o fundada. La dualidad de lo sublime (dividido en matemático y dinámico), por ejemplo, a pesar de estar en concordancia con lo desarrollado en la analítica de la doctrina de los elementos de la razón pura, sin embargo, no es debidamente explicada en ninguna parte de esta tercera crítica.

A continuación, intentaré dar cuenta de la estructura del libro y de los principales argumentos de cada uno de sus cinco capítulos, para luego exponer preliminarmente a los futuros lectores las conclusiones del libro.

El primer capítulo comienza planteando su tesis, esto es, la posibilidad de entender a lo sublime como un mediador entre lo sensible y perceptible y lo suprasensible y meramente pensable. Para ello, Órdenes realiza un muy fino recorrido sobre distintas interpretaciones que tuvo el corpus crítico kantiano entre sus seguidores inmediatos dentro de la tradición alemán, desde el escepticismo de autores como Jacobi y Schulz, hasta el idealismo de autores como Fichte, Schelling y Hegel. Luego da cuenta del desarrollo histórico del concepto de lo sublime desde Pseudo Longino hasta los tiempos del propio Kant.

A continuación, para dar cuenta del estado de la cuestión, se cita extensa bibliografía estructurada en seis temáticas, lo cual a su vez demuestra un amplio conocimiento y contacto con la bibliografía secundaria: 1) el origen de la estética kantiana y la de lo sublime 2) el estatus de lo

sublime como juicio estético puro 3) el “objeto estético” de lo sublime crítico kantiano 4) los aportes de la teoría de lo sublime a la arquitectura y al sistema kantiano 5) la relación entre lo sublime y la metafísica 6) lo sublime kantiano más allá de los parámetros de la filosofía crítica (Órdenes Azúa, 2023: 23). Finalmente ofrece su explicación del origen de la división de lo sublime en matemático y dinámico: nos propone entender este sentimiento como el tránsito entre su filosofía teórica y práctica. Como apéndice, y para su ulterior estudio y articulación sistemática, son esclarecidos y distinguidos los conceptos de *Bestimmung* (determinación), *Stimmung* (estado de ánimo) y *subreptio* (subrepción).

El segundo capítulo trata la noción de *Stimmung* o estado de ánimo (introducido en el corpus kantiano por primera vez en §24 KU) y el rol de la imaginación en su uso trascendental y empírico, en vistas al conocimiento, al deseo y al sentimiento de placer y displacer. Primero, se investiga el concepto kantiano de síntesis, indispensable para entender el tándem sublime matemático-dinámico. En segundo lugar, son expuestas dos premisas fundamentales de la investigación, a saber, que la síntesis matemática refiere a los objetos en la intuición y la dinámica a la existencia de estos en relación con el sujeto. En base a ello pueden comprenderse los estados de ánimo matemáticos y dinámicos de la imaginación, según los cuales en lo sublime matemático el poder de juicio está conectado con la facultad de conocer y en lo sublime dinámico, con la de desear.

El tercer capítulo se concentra en la *Crítica del Juicio* propiamente y se abordan las similitudes y diferencias entre lo bello y lo sublime. Luego se conceptualiza y problematiza su carácter a priori y puro, para desarrollar primero la dualidad interna de acuerdo con el sentimiento mixto según los momentos de conformidad subjetiva (*Zweckmäßigkeit*), placer, y de inconformidad (*Unzweckmäßigkeit*) objetiva, displacer, y finalmente, la dualidad externa del sentimiento según la representación (*Darstellung*) de lo externalidad (*Äußerlichkeit*) como inmensa (*Übergrösse*) (propia del sublime matemático) y como todopoderosa (*Übermacht*) (propia del sublime dinámico). De este modo se logra mostrar el carácter paradójico del sentimiento, al ser representada la conformidad de la razón a partir de la inconformidad de la naturaleza, i.e. lo sublime es un momento subjetivo que hace tomar conciencia de lo sobrenatural.

El cuarto capítulo esboza una primera aproximación a una solución del problema: se investiga la aparente dualidad de la razón como también el problema de su unidad sistemática, para luego presentar un alegado de la interpretación orgánica de la razón. Así la filosofía de Kant quedaría entendida como una investigación crítica que muestra cómo la razón se esfuerza por sí misma por lo incondicionado, que en su uso teórico dicta la idea de una totalidad del sistema de

Reseñas.

Siglo Dieciocho, 5, 381-404.

la naturaleza y que en su uso práctico postula la doctrina del bien supremo para un sistema de libertad, pero que en ambos ámbitos (naturaleza y libertad) exige una totalidad, la cual es esa condición incondicional, que aparece bajo diferentes nombres a lo largo de los distintos trabajos

En el quinto capítulo se busca finalmente establecer la concordancia sistemática de los elementos hasta aquí desarrollados: por un lado, unir lo sublime matemático con el uso teórico de la razón y, por otro, lo sublime dinámico con el uso práctico de esta. En el enfrentamiento entre lo múltiple dado en el mundo y el sujeto, por la doble disposición natural tanto cognoscente como deseante de este, se revela en última instancia el carácter vivo y racional del ser humano. En esta experiencia de lo sublime, éste experimenta su propia finitud con respecto a sus propias facultades de conocer y desear. Así, “el sentimiento de lo sublime es un sentimiento paradójico de finitud e infinitud, de lo sensual y lo sobrenatural. Ambos aspectos conviven en un mismo ser: el hombre como sujeto empírico y trascendental” (Órdenes Azúa, 2023: 7).

Así, se trata de una interpretación que pugna por atribuirle a lo sublime una misión particular, trascendental, más allá de su función estético-moral. La paradoja es que lo sublime no sólo conduce al sujeto al enfrentamiento con lo suprasensible, sino que reconduce la reflexión del sujeto a su propio carácter reflexivo: “La paradoja se manifiesta de tal manera que en la reflexión el sujeto puede afirmar lo que es, experimentando la negación de lo que no es” (Órdenes Azúa, 2023: 224).

De esta forma hemos dado cuenta de la articulación general de la tesis de investigación. En conclusión, este estudio ofrece una perspectiva innovadora sobre la vinculación entre lo sublime y el idealismo trascendental y subraya su relevancia en el contexto de los estudios kantianos actuales. A través de un análisis minucioso y metodológicamente consistente, la autora no sólo enriquece la comprensión teórica, sino que también aporta implicaciones prácticas. En conjunto, este trabajo representa una contribución valiosa que invita a la reflexión y a la continuación del diálogo académico en torno a la estética kantiana.

Borja Villanueva

Universidad de Buenos Aires

ORCID 0000-0002-0293-8639

villanueva89@gmail.com

Recibida: Mayo 2024.

Aceptada: Julio 2024.



Publicación sujeta a las normas de la licencia *Creative Commons BY 4.0*.