

El Arco y la Lira

Tensiones y Debates



Año VII, N° 7 – Diciembre 2009

ISSN N° 2344-9292

(publicación anual)

EL ARCO Y LA LIRA. *Tensiones y Debates* (ISSN N° 2344-9292) es una publicación periódica anual editada por el GAC y el Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional General Sarmiento. Su principal objetivo es fomentar un espacio de producción y debate filosóficos abierto a todas las orientaciones y temáticas como así también al diálogo e intercambio con otras disciplinas teóricas. Está destinada a la comunidad académica de investigadores y estudiosos del área de la filosofía. La revista publica artículos en castellano y portugués que aporten avances en el conocimiento de los temas abordados y que contribuyan al debate sobre los problemas de la filosofía teórica y la filosofía práctica. Al mismo tiempo, la revista publica notas e intervenciones en torno a diversos autores e intérpretes. El contenido de la publicación resulta pertinente para la totalidad de la comunidad académica, pero también para un público más amplio interesado en la filosofía.

Las opiniones vertidas en los trabajos publicados son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

El arco y la lira. Tensiones y Debates
Alfredo Colmo 3787
(1437) Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Argentina

El Arco y la Lira

Tensiones y Debates

ISSN N° 2344-9292

Directora

Patricia Carina Dip (Conicet - UNGS, Argentina)

Comité Académico

Fernando Bahr (Conicet - UNL, Argentina)

Alcira Bonilla (Conicet - UBA, Argentina)

Jorge Dotti † Conicet - UBA, Argentina)

Marcio Gimenez de Paula (Universidade de Brasília, Brasil)

Mario Gomez Pedrido (UBA, Argentina)

Elias Palti (Conicet - UBA, Argentina)

Oscar Parcero Oubiña (Universidad de Santiago de Compostela, España)

Dolors Perarnau Vidal (Universidad de Santiago de Compostela, España)

Jon Stewart (Universidad de Copenhague, Dinamarca)

Alvaro Montenegro Valls (Unisinos, Brasil)

Comité Editorial

Pablo Uriel Rodríguez (UBA - UM, Argentina)

Andrea Noel Paul (UNC - UNGS, Argentina)

Alejandro Peña Arroyave (Universidad de Antioquia - USAL, Colombia)

E-mail de la revista: revistaarcoylira@hotmail.com

Diseño de publicación y web: Bernardo Javier Fuster

Mail: contacto@stickyprints.com.ar

Indice

Dossier

p.11 - Maximiliano Dacuy

El problema del límite en Kant y Fichte y su relación con la objetividad, en la filosofía de L. Feuerbach

p. 19 - José Edmar Lima Filho

Ontología de la singularidad y el problema del lenguaje en L. Feuerbach: para una lectura de Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (1839)

p. 35- Ezequiel Burstein

De la antropología filosófica a la filosofía de la historia: el materialismo sensualista del joven L. Feuerbach como suelo para un concepto de historia

p. 45- Santiago Santillán Zabaljauregui

La filosofía porosa. Feuerbach, tres recensiones y el problema del comienzo

Traducciones

p. 57 - Ludwig Feuerbach (Traductor: Pablo Uriel Rodríguez)

“Anotaciones críticas a los Principios de la filosofía”

p. 65 - Ludwig Feuerbach (Traductor: Pablo Uriel Rodríguez)

“Algunos comentarios sobre el Comienzo de la filosofía del Dr. J. F. Reiff”

p. 65 - Cornelio Fabro (Traductor: Virginia Olivera Chariaud)

“Problema y misterio del mal”

Notas

p. 85 - Agustín Gabriel Bianchi

Girodano Bruno y la “filosofía vulgar”. La colonización de América

p. 97 - Daiana Carrizo

Modernidad y desencanto: la representación del sujeto moderno en Frankenstein (1818) y Kokoro (1914)

p. 109 - Mayra Gross

Los astros, el hogar de ángeles y demonios: *la astrología ficiiniana y su estudio sobre los démones en la obra De vita triplici (1489)*

p. 122 -Reseñas

- Normas para la publicación

Editorial

El arco y la lira

Tensiones y Debates

Desde su primer número, la revista El arco y la lira. Tensiones y Debates ha procurado realizar un aporte a la discusión filosófica introduciendo temáticas y autores no frecuentados por la tradición del pensamiento filosófico local, como se evidencia con la publicación de este Dossier. A pesar de los duros tiempos vividos en estos últimos años, fruto de la aplicación de un programa de gobierno que atentó contra la educación pública y el sistema científico tecnológico nacional, la revista logró mantener el ritmo de publicaciones que se había propuesto al momento de comenzar con un proyecto cuyo destino no podía preverse con certeza. Celebramos el hecho de haber mantenido la continuidad y esperamos que prontamente la educación y la ciencia vuelvan a ocupar en Argentina el lugar prioritario que han tenido en la aplicación de políticas públicas que es imperioso recuperar para que la filosofía pueda pensarse nuevamente como herramienta transformadora de la realidad.

El actual número de nuestra publicación tiene el agrado de compartir con sus lectores un Dossier dedicado al pensamiento de Ludwig Feuerbach. Los trabajos publicados han sido objeto de discusión en el marco de las Jornadas “La década posthegeliana 1839 – 1849: debates y horizontes” organizadas por el Programa de Investigación de Filosofía Posthegeliana del Instituto de Ciencias (ICI) de la Universidad Nacional General Sarmiento (UNGS) y celebradas en el mes de septiembre del 2019. El Licenciado Maximiliano Dacuy trata en su colaboración la influencia de Kant y Fichte en la teoría del objeto de Feuerbach haciendo hincapié en el concepto de límite. El Doctor Edmar Lima centra su atención en la crítica feuerbachiana a Hegel (1839) desarrollando una “ontología de la singularidad” y su relación con el problema del lenguaje. Ezequiel Burstein, estudiante de la Universidad de Buenos Aires, trabaja con los escritos del joven Feuerbach en búsqueda de una clarificación del concepto de “historia” a partir de la categoría de recuerdo. Por último, Santiago Zabaljauregui, estudiante avanzado de la Universidad Nacional del Litoral, describe el desarrollo de la crítica de Feuerbach a la noción idealista de “comienzo de la filosofía” como una apertura del sujeto moderno cerrado en sí mismo. El material del Dossier se completa con la traducción de dos textos del filósofo alemán: su recensión de la obra “Sobre el comienzo de la filosofía de Reiff” y un texto inédito en el cual Feuerbach retoma ciertos problemas gnoseológicos tematizados en sus *Principios de la Filosofía*.

Comité editorial

Dossier

El problema del límite en Kant y Fichte y su relación con la objetividad en la filosofía de L. Feuerbach



Maximiliano Dacuy

(UBA - ISG - UNGS, Argentina)

Abstract

This article aims to address the feuerbachian reception of the limit in the systems of thought of Kant and Fichte, as a budget in the formulation of the theory of the object, set forth in *The essence of Christianity* (1841). In view of this, the reason for the distinction –made by Feuerbach himself– between limit (*Grenze*) and barrier (*Schranke*) is investigated, proposing as a reading hypothesis to refer to two types of link between the thinking being and the real and effective being, from a perspective that differs from the Kantian. On the one hand, an through the notion of a barrier, the object (*Gegenstand*) is invaded by subjectivity, making a type of abstract identity; on the other, depending on the limit, the subject would mediate himself by the object, thus forming a dialectical balance between empiricism and reason.

Keywords: Subjectivity, Idealism, Abstract Identity, limitation

Resumen

El presente artículo tiene por objeto abordar la recepción feuerbachiana del límite en los sistemas de pensamiento de Kant y Fichte, como presupuesto en la formulación de la teoría del objeto, expuesta en *La esencia del cristianismo* (1841). En vistas a ello se indaga el porqué de la distinción –hecha por el mismo Feuerbach– entre límite (*Grenze*) y barrera (*Schranke*), proponiendo como hipótesis de lectura referirla a dos tipos de vínculo entre sujeto y objeto o entre el ser pensante y el ser real y efectivo, desde una perspectiva que difiere de la kantiana. Por un lado, y a través de la noción de barrera, el objeto (*Gegenstand*) se ve invadido por la subjetividad, realizando a partir de ello un tipo de identidad abstracta; por otro, en función del límite, el sujeto se媒介aría a sí por el objeto, conformando así un equilibrio dialéctico entre empiria y razón.

Palabras claves: Subjetividad, idealismo , Identidad abstracta, limitación

Datos del Autor

- Profesor y licenciado en Filosofía por la UBA
- Estudiante del doctorado en Filosofía de la UBA
- Director del Departamento de Investigación del IFD del Instituto Superior Goya (Corrientes)
- Miembro del Programa de Investigación de Filosofía Pos-Hegeliana (Instituto de Ciencias - UNGS)

1. *El límite (Grenze) en el criticismo kantiano desde la lectura de Feuerbach*

“La esencia del cristianismo” (*Das Wesen des Christentums*¹) (1841), obra clave para los *Junghegelianer* y el periodo del *Vormärz*², inaugura una serie de ideas que harán época; a saber: la teología en última instancia es antropología, la religión manifiesta una verdad en la esencia del hombre al punto que la teología expresa falsedad y contradicción, la naturaleza es la realidad última sobre la que reside el hombre y no hay nada fuera de ella³, el objeto es la esencia objetivada. De todas ellas, nos queremos centrar en esta última.

Si bien la objetividad es un tema recurrente a lo largo de toda la obra feuerbachiana, nos situaremos en lo que algunos autores denominan el periodo clásico, a saber: 1839 – 1843⁴, pero haciendo hincapié en el análisis de los dos primeros años de dicho periodo. En “Aportes para la crítica de Hegel” (*Kritik zur Hegelschen Philosophie*) (1839), verdadero texto fundacional en lo que hace a la relevancia que asume Feuerbach para el resto de los “Jóvenes hegelianos”, expone un problema que lo presenta desde una lectura particular de Kant sobre los límites de la razón: el problema del vínculo entre ser y pensamiento, y qué modo de abordaje sería el indicado.

Kant traza una consigna en lo que hace al uso teórico de la razón, esto es: debe confinarse la razón a los límites de la experiencia. Adrede utilizo el término “confinarse”, porque nos hace reflexionar sobre lo penoso que resulta, desde el idealismo trascendental, semejante límite de la razón, como lo hará notar Kant en los *Prolegómenos*⁵. El límite en “Crítica de la razón pura” (*Kritik der reinen Vernunft*) (1781) expresa genuina determinación, estructura, no carencia. Ejemplo de ello es lo que sucede con la Lógica: ciencia que pudo constituirse como disciplina porque – desde Aristóteles– se limitó a estudiar las reglas del entendimiento en general (B76). La Metafísica, del mismo modo, podría adquirir el estatuto de ciencia a través de la delimitación de su objeto: lo que es factible de avenirse a limitarse el uso de la razón. Empero, si bien la razón no puede ensancharse en su uso teórico, sí le está

1. Utilizaremos la edición de Werner Schuffenhauer: Feuerbach, L., *Gesammelte Werke*, Berlin, Akademie Verlag, 1982, 2006, Bänden II, V.

2. Para la influencia feuerbachiana en dicho periodo, véase Schmidt, A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, trad. Julio Carabaña, Madrid, Taurus Ediciones, S. A., 1975, pp. 11 y ss.

3. Véase el comentario sobre la recepción de *La esencia de cristianismo* de Engels: “Fue entonces cuando apareció La esencia del cristianismo, de Feuerbach. Esta obra pulverizó de golpe la contradicción, restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, al materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos de la naturaleza; fuera de la naturaleza y de los hombres no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser”. (Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Buenos Aires, Editorial Polémica, 1975, p. 25).

4. La mayor parte de la bibliografía sobre la periodicidad del pensamiento feuerbachiano coincide en este punto. Véase al respecto: Hook (1950), Althusser (1960), Rawidowicz (1964), Xhaufflaire (1970), Amengual (1980), Cabada Castro (1980), Martínez Hidalgo (1997).

5. El texto se llama *Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird a uftreten konen* (1783).

permitido hacerlo en su uso práctico (B XXIII), puesto que allí no se vincula a la finitud de la experiencia sensible sino que su objeto es infinito, configurando la esfera de la moralidad y la libertad. Este ensanchamiento en el uso práctico de la razón no calma, por ello, el anhelo de la razón de romper los diques en el ámbito de lo fenoménico. Kant reconoce la intención de ir de lo condicionado a lo incondicionado. Así, lo que actúa como límite en Kant en el uso teórico de la razón es el noumeno, este es un “concepto límite” (*Grenzbegriff*) (B311). El noumeno, la “cosa en sí”, es lo incondicionado de la experiencia sensible, que no se puede conocer pero sí pensar. Ahora bien, en tanto incondicionado mienta un más allá del límite, como observa acertadamente Hegel en la *Enciclopedia*⁶ (§60). Así, lo que señala Feuerbach a modo de crítica al idealismo trascendental en *Aportes* (II 51) es que Kant –y con él Fichte– transmuta el límite (*Grenze*) de la razón en barrera (*Schranke*), y por ello mismo y en tanto tal lo convierte en móvil, desplazable. La referencia al romanticismo y a la filosofía de la Identidad (*Identitätphilosophie*) revela el carácter ilusorio de la filosofía especulativa en este su tornar borrosos los límites, al hacer de ellos barreras⁷. Tal modalidad del filosofar se sostiene por el “gobierno monárquico” de la razón sobre la empiria⁸, y cuya operación se caracteriza por transfigurar y negar la realidad (*Wirklichkeit*), y la niega por que la supera (*aufheben*), y la supera porque la anula. El límite, con este empleo objeto de la crítica feuerbachiana, de ser potencia articuladora de la razón en su uso genuino pasa a tener un matiz de carencia, de limitación⁹. Es el pasaje de *Grenze* a *Schranke*, en el uso teórico.

6. El libro se titula *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Utilizaremos la edición bilingüe de Valls Plana. Véase Hegel, G. W. F., *Encyclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 215. “Es por ello la mayor inconsecuencia conceder, por un lado, que el entendimiento sólo conoce fenómenos y, por otro lado, afirmar este conocimiento como *algo absoluto* cuando se dice que el conocer no *puede* ir más allá, que ése es el *límite* absoluto, *natural*, del humano saber. Las cosas naturales son limitadas y solamente son tales, [o sea,] cosas naturales, mientras no *saben nada* de sus *límites* generales, mientras su determinidad es un límite sólo *para nosotros*, no *para ellas*. Algo se sabe como *límite* o falta, es más, algo se siente como límite o falta solamente cuando uno, al mismo tiempo, está *más allá* [de ello]” (El subrayado es del autor).

7. Véase Feuerbach, L., *Aportes para la crítica de Hegel*, trad. Alfredo Llanos, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1974, p. 52. “Kant incurrió en la contradicción –necesaria para él, aunque aquí no la examinaremos– de concebir e interpretar erróneamente los límites [*Grenzen*] positivos y racionales de la razón, concibiéndolos como barreras [*Schranken*]. Las barreras son límites *arbitrarios*, *no obligatorios* y *superables*. Con esas barreras, la Filosofía de la Identidad también rechazó los límites positivos de la razón y de la filosofía. La unidad del pensar y del ser o de la intuición no constitúa en ella sino la unidad del pensar y la imaginación. La filosofía entonces se tornó admirable (*schön*), poética, confortable, romántica, mas por eso mismo, tan trascendente, supersticiosa y *absolutamente desprovista de toda crítica*. La condición fundamental de toda crítica, la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo, había desaparecido”. (El subrayado es del autor) Esto último es sumamente relevante para la reelaboración del problema del límite en el marco de la teoría del objeto, hipótesis central de nuestro trabajo.

8. Véase en relación a la siguiente aseveración: “Siempre la naturaleza agrega a la tendencia monárquica del tiempo el liberalismo del espacio”. Al verticalismo del tiempo, en sí “racional”, ya que Feuerbach entiende que la dialéctica –con su despliegue de momentos que luego se superan supone la temporalidad pero no la espacialidad en la intuición– se agrega, merced a la naturaleza, la coexistencia y tolerancia del espacio. Véase Feuerbach, L., *op. cit.*, p. 17.

9. Y así lo ve efectivamente Hegel. Para este autor, el límite tiene la marca de la falta, de la carencia, por ello lo relaciona directamente con la limitación. Véase el siguiente pasaje de *Enciclopedia*, §385: “El espíritu es la idea infinita y la finitud tiene aquí su significación de ser la inadecuación del concepto y la realidad, [y eso] con la determinación de que la finitud es el aparecer en el interior de él [mismo]; una apariencia que el espíritu se pone *en sí* como un límite [*Schranke*], para (mediante la superación del mismo) tener y saber *para sí* la libertad como *esencia suya*, es decir, para ser simplemente *manifesto*”. (El subrayado es del autor). Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 675.

2. *El límite en la Wissenschaftlehre (1794)*

La crítica de Feuerbach al emplazamiento en el seno del idealismo alemán de la barrera (*Schranke*) en lugar del límite (*Grenze*), no tiene como referencia explícita a Fichte, y es que no es necesario por ser Kant no sólo quien da un lugar central a la empiria, sino quien propone limitar a la razón. Kant estuvo más cerca del resto de los filósofos del idealismo alemán (léase Fichte, Schelling y Hegel) en establecer dicho límite, y sobre todo por su intención de restablecer la experiencia, sobre bases sólidas. Señala Heimsoeth¹⁰ que Fichte reniega cualquier tipo de limitación de la razón, no obstante encuentra lugar en su sistema el límite, y le asigna a éste un rol central. En él, tal como veremos a continuación, la razón se auto-limita pero oponiendo en su seno el objeto –como negación– al sujeto puesto por el Yo¹¹. Poner el objeto implica determinarse, no limitarse¹². La particularidad aquí es que la negación que inaugura la escisión mantiene la polaridad; pero sólo con el límite se introduce la conciliación. Específicamente, el Yo en su autogénesis se pone (*setzen*) a sí, y de este modo se realiza. Realizarse, entonces, es ponerse el yo, estableciendo con ello el pasaje de la indeterminación absoluta a la realización de sí¹³. Pero este yo puesto, expresión tética que tiene su correlato lógico en el principio de identidad ($A=A$), sólo es determinado por el no-yo en tanto contrapuesto por el Yo absoluto al yo puesto: este no-yo es concebido como reflexión del yo, teniendo su correlato lógico en el principio de la oposición (*Gegensatze*) ($A=-A$). Tal escisión en el seno del Yo, permaneciendo este ilimitado, constituye en dicha articulación de posición y contraposición una dialéctica, cuya conciliación entiende tales elementos como limitados, esto es: en una anulación parcial de uno respecto al otro¹⁴. El yo limita al no-yo tanto como el no-yo limita al yo: a esto Fichte llama “limitación recíproca”. El Yo absoluto permanece ilimitado, en dos aspectos: por un lado, determina al límite en lo puesto y lo opuesto (yo y no-yo); por otro, es el fundamento absoluto¹⁵, principio de realidad.

Paralelismos con Kant: en Fichte el Yo es ilimitado puesto que es principio de

10. Heimsoeth, H., *Fichte*, tr. Manuel García Morente, Madrid, Revista de Occidente, S. A., 1944, p. 26.

11. Véase Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, tr. Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Ediciones Aguilar Argentina, S. A., 1975, p. 18. “Expresado ahora con otras palabras, de las que me voy a servir en adelante, todo esto significa: el Yo es necesariamente identidad de sujeto y objeto: sujeto-objeto: y es tal absolutamente sin ulterior mediación. Y digo que éste es su significado; aunque esta proposición es menos fácil de comprender de lo que se suele pensar, y aunque antes de la *Doctrina de la Ciencia* se haya intentado continuamente negarle toda la importancia que tiene”.

12. *Ibid.* Ya que refieren a principios distintos. La determinación es propia del principio de oposición; la limitación del principio de fundamento.

13. *Ibid.* “Todo aquello a que el principio “ $A=A$ ” es aplicable posee, *en la medida en que este principio puede serle aplicado*, realidad. Todo lo que por la mera posición de una cosa cualquiera (de una puesta en el Yo) se ha puesto, es realidad en ella, es su esencia”. (El subrayado es del autor).

14. *Ibid.*, p. 25.

15. *Ibid.*, p. 13. “Debemos buscar el principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni *demonstrado*, ni *determinado*”. (El subrayado es del autor).

limitación, asimismo la razón kantiana se auto-limita a sí en su uso teórico. También, a través del compuesto de yo y no-yo se hace efectiva la relación sujeto-objeto. El objeto es puesto por el Yo, sujeto absoluto¹⁶; del mismo modo acontece con el sujeto trascendental. Ahora bien, mientras el objeto en Kant es producto de una construcción de un juego de operaciones cognitivas mediante: de las formas puras de la intuición en conjunción con los conceptos del entendimiento, pero partiendo del material fenoménico, siendo por ello el objeto (*Gegenstand*) lo que se le enfrenta, se le opone¹⁷, al sujeto que conoce¹⁸, el no-yo fichteano, en cambio, adquiere el carácter de lo opuesto al yo pero en verdad es su producto, pasando a un segundo plano el ámbito de lo fenoménico, para poner todo el acento en la esfera práctica en que, como dijimos en la breve exposición de los límites de la razón en Kant, le está permito a ésta ensancharse. Es decir: en Fichte el límite se transmuta en barrera (al plantear la superación de la escisión de las esferas teórica y práctica) y la objetividad que se sigue de ello conlleva a la transmutación de *Gegenständlichkeit* a *Objektivität*¹⁹.

En Feuerbach –siguiendo la lectura de Althusser²⁰– se conciben dos modalidades de objetividad: por un lado, el objeto como *Gegenstand*, producto del sujeto, al que vincula con la *Gegenständlichkeit* kantiana; por otro, el objeto como *Objekt*, entendido este como absoluto, independiente de todo tipo de productividad por

16. Éste es en sentido eminente, sujeto: es el *sub-jectum*, lo que sostiene lo yecto, lo que está puesto.

17. El término “oposición” (*Gegensatz*) en Kant es empleado para referirse al ámbito de realidad propio del mundo fenoménico (*realitas phaenomenon*). Tendemos aquí un puente con Fichte, quien le asigna un lugar fundamental, a saber: como principio en que se realiza la irrupción del no-yo respecto al yo, esto es: como reflexión, determinación, negación. (Véase Kant, I, *Critica de la razón pura*, tr. Mario Caimi, Buenos Aires, 2007, p. 357; Fichte, J. G., *op. cit.*, p. 21)

18. Asigna Kant el término *Objekt* al objeto en sentido lógico (B234) o bien al referirse al objeto trascendental (*transcendentales Objekt*) (B522) como causa inteligible de los fenómenos en su generalidad. La utilización del término *Gegenstand* corresponde al uso general que Kant asigna al objeto como lo que se le enfrenta al sujeto que conoce, además de constituirse en su producto, en la productividad de la subjetividad trascendental (A372). Tomamos nota de dicha distinción porque Feuerbach la reformula, como veremos más adelante.

19. Es central para esta hipótesis el siguiente pasaje: “Mediante el pensar se torna para el filósofo el actuar pensado en él objetivo [*objektiv*], esto es, flotante ante él como algo que, en tanto lo piensa, obstaculiza la libertad (la indeterminación) de su pensar. Esta es la verdadera y primitiva significación de la objetividad [*Objektivität*]. Tan cierto como que pienso, pienso algo determinado. Pues en otro caso no pensaría, no pensaría nada. O con otras palabras: la libertad de mi pensar, que hubiera podido dirigirse a una infinita multiplicidad de objetos [*Objekt*], como así lo supongo, va ahora tan sólo hacia esta limitada esfera del pensar mi objeto presente. Está limitada a ella. Me mantengo con libertad dentro de esta esfera, si me miro. *Soy retenido* por esta esfera y limitado por ella, si sólo miro al objeto y olvido al pensarlo mi pensar. Cosa esta última que sucede a todas horas en la posición del pensar vulgar”. (El subrayado es del autor) Fichte, J. G., *Introducción a la teoría de la ciencia*, trad. José Gaos, Madrid, Editorial Sarpe, 1984, p. 121. He aquí no sólo el empleo del término *Objekt*, *Objektivität*, sino que introduce en este objetivarse el pensamiento la limitación, el límite. Y para referirse a tal limitación el término es *Schranke*, lo que Feuerbach denomina barrera en *Aportes* (II 52). Así, que la objetividad del pensar introduzca con ello el límite, y éste como barrera, sitúa dicha objetividad en lo que Feuerbach considera como un defecto en el idealismo alemán, en tanto no se prueba (*beweise*) el pensamiento por lo otro de sí sino más bien que reduce el ser sensible al pensamiento de ese ser sensible: aquí el objeto es proyección del pensamiento, y el límite no opera sino en función de dicha proyección. Claro que este probarse de sí por parte del pensamiento no forma parte de las propuestas de los filósofos del idealismo alemán, sólo se inscribe en la filosofía absoluta, que pretende comenzar a filosofar sin supuestos (II 41).

20. Feuerbach, L., *Manifestes philosophiques*, trad. Louis Althusser, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 7.

parte del sujeto²¹. En el caso de Fichte, tal distinción se torna borrosa: puesto que el *Objekt* explicita un obstáculo en pos del ejercicio de la libertad²²; en Kant, vimos que *de facto* mas no *de iure* se sobrepasa el límite de la razón, en su anhelo por lo incondicionado; pero al menos se sostiene la escisión, superada en Fichte.

Entonces, siendo el límite conciliación en el seno del Yo no opera en relación a lo otro de sí (lo que implica concebir el límite no desde la *Gegenständlichkeit*, que es lo que propiamente hace Kant, mas no Fichte), como pasaría con la razón por el noumeno, sino que –peor aún, desde una perspectiva que reconoce el valor de la empiria, como es la de Feuerbach a partir de 1839– no hay nada fuera del Yo. Por eso es que el destinatario de la crítica es Kant y no Fichte. En éste el límite siempre es tan puesto como el yo. La auto-limitación en el seno del Yo es un reconocimiento de lo otro que no es lo radicalmente otro, sino lo mismo, esto es: da cuenta a lo sumo de una autorreferencialidad²³. Pero, en Kant, el noumeno como límite, ¿en verdad lo es, desde esta particular lectura de dicho límite en referencia a lo otro de sí? ¿Podríamos aceptarlo como “concepto límite” desde esta perspectiva? Y es que aquí nos introducimos en otro problema, a saber: el carácter legítimo del límite tal como lo entiende Feuerbach en lo que hace a Kant. Pero, concibiendo el limitar de la razón como lo otro de sí, sólo en ese caso entendemos el error al que sucumbiría Kant, de acuerdo al análisis de *Aportes* (II 52).

Kant tiene razón –y ello reconoce Feuerbach– en poner el límite de la razón en el noumeno, el problema es cuando consideramos la razón como noumeno, o cuando pensamos el entendimiento, como pasa en el análisis de la *realitas noumenon* de la *Anfibología* (B320): allí la identidad entre la razón y el noumeno conlleva a pensar el límite en términos de barrera²⁴. Y ello no es un dato menor, pues lo que es un defecto en Kant –repetimos, desde la perspectiva que del límite (*Grenze*) tiene Feuerbach, en relación a la objetividad (*Gegenständlichkeit*) – será un lugar común en el idealismo alemán a cuya crítica se verá abocado Feuerbach en *Aportes*. Esta

21. Respecto a dicha taxonomía, queremos expresar que a menudo Feuerbach entiende el objeto proyectado como *Gegenstand*, en tanto –y como tal proyección– se le enfrenta, aliena al sujeto, pero también lo define. Es el empleo del término en el primer capítulo de *La esencia del cristianismo*. Con el término *Objekt*, refiere mayormente no a la objetividad absoluta, sino más bien a sus condiciones trascendentales al modo en que lo piensa Kant, como articulación del entendimiento en la construcción de todo objeto en general (*KrV*, B137). De modo que la distinción althusseriana en parte es correcta y en parte no. Es correcta, puesto que efectivamente los usos del término nos llevan a Kant; no lo es, ya que asigna la afiliación kantiana sólo a la *Gegenständlichkeit* y no a la *Objektivität*; por último, es confuso el empleo del término “absoluto” para designar el carácter del *Objekt*, salvo que hagamos una lectura más precisa en lo que hace al uso de tal determinación.

22. En ese caso, en relación a su matiz de ser obstáculo, tal vez el término correcto hubiese sido *Gegenstand*, pues en su raíz –*gegen-* se mienta oposición, contraposición, determinación negativa sobre algo. El objeto, en dicha acepción, es lo que se opone a algo.

23. Y es que, si bien Fichte rechaza de plano la validez del noumeno en el seno del idealismo crítico, lo cierto es que el Yo comparte con el noumeno su carácter de incondicionado (Fichte, J G., *op. cit.*, p. 38: “La cosa en sí es una mera invención y no tiene absolutamente ninguna realidad”). Véase, al respecto, Schelling, F. W. J., *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, trad. Illana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, Madrid, Editorial Trotta, S. A., 2004.

24. Kant, I., *op. cit.*, p. 357. “Cuando la realidad es representada sólo por el entendimiento puro (*realitas noumenon*) no se puede pensar ninguna oposición entre realidades”.

obra intenta reformular las bases del idealismo en una rectificación de criticismo kantiano, pero va más a fondo, pues no sólo introduce el método genético-crítico en el modo de abordar los objetos del filosofar, sino que con ello propone una vuelta a la naturaleza como criterio último de todo tipo de racionalidad mediada por la intuición sensible (II 62). Entonces, retomando el punto en cuestión y considerando el límite del pensar como lo otro de sí, debemos preguntarnos qué sería lo otro del pensar en este uso de la razón, esto es: qué es lo que efectivamente se le opone. Feuerbach sitúa el límite, entonces, en dos claves de lectura: en la oposición del ser sensible a la razón, como límite que mienta una relación a través de la intuición sensible (*sinnliche Anschauung*) (II 51); y en la negación de la razón, a saber: la nada (*das Nichts*) (II 56), o el no-pensamiento, como límite absoluto. Pero, y esto es central, concebir la nada es mentarla desde la noción de *Objekt*, no desde el objeto como *Gegenstand*. La nada da cuenta de las posibilidades de articulación de la *Objektivität* como su *non plus ultra*, pero no actúa como límite porque todo límite es relativo y no al pensamiento mismo –lo que sería entenderlo en su carácter absoluto, como sucede con la identidad absoluta del idealismo alemán criticado por Feuerbach–. Así, con dicha lectura Feuerbach no sólo lleva a cabo un análisis del idealismo alemán desde el método genético-crítico, sino que a partir de él reivindica la pretensión kantiana de limitar la razón en su uso genuino, al par que señala en qué sentido el noumeno no operaría como “concepto límite” (*Grenzbegriff*), sino que considerarlo tal es el error presupuesto en que deviene el idealismo alemán al pretender concebir el ser sensible desde la identidad absoluta.

Fecha de Recepción: 16/09/2019

Fecha de aceptación: 21/10/2019

Ontología de la singularidad y el problema del lenguaje en Ludwig Feuerbach: para una lectura de Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (1839)



José Edmar Lima Filho

(UVA, Brasil)

Abstract

This text deals with the possibility of defending “ontology of singularity” and its reflexes on the problem of knowledge, as well as offering an introduction to the question of language, all these problems understood as elements of interest in Ludwig Feuerbach’s thought (1804-1872), what bounds the investigation to the limits of *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839). It seeks, firstly, to develop the conceptual demarcation of what is called here in this work “ontology of singularity”, on the basis of which it was up to Feuerbach to come up with the rearticulating of philosophy with concrete material reality, including the implications of this question for the theme of knowledge. On a second hand, it is proposed that these problems seem to come in some way from a discussion of language conceived as a means of expressing thought.

Keywords: Feuerbach, Ontology of Singularity, Language

Resumen

Neste texto trato da possibilidade de defender uma “ontologia da singularidade” e seus reflexos no problema do conhecimento, bem como de oferecer uma introdução à questão da linguagem, todos estes problemas compreendidos como elementos de interesse no pensamento de Ludwig Feuerbach (1804-1872), restringindo-me a uma investigação situada nos limites de *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839). Em primeiro lugar procuro desenvolver a demarcação conceitual do que chamo de “ontologia da singularidade”, pressuposto a partir do qual coube a Feuerbach empreender uma rearticulação da filosofia com a realidade material concreta, e as implicações desta questão para o tema do conhecimento. Em segundo, proponho que estes problemas parecem vir de algum modo relacionados a uma discussão sobre a linguagem, concebida como meio de expressão do pensamento.

Palabras claves: Feuerbach, Ontología de la Singularidad, Lenguaje

Datos del Autor

- Doctor en Filosofía por la Universidad Federal de Ceará
- Profesor adjunto de filosofía en la Universidad Estadual Vale do Acaraú - UVA, Brasil.
- Líder del grupo de investigación L. Feuerbach y el pensamiento poshegeliano (UVA - CNPq)
- Miembro del grupo de investigación en Filosofía de la religión (UVA - CNPq)“
- Miembro del laboratorio de estudios hegelianos (UVA - FUNCAP)

1. *Introdução*

O presente trabalho objetiva oferecer uma leitura de *Para a crítica da filosofia hegeliana* (*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* [1839¹]), de Ludwig Feuerbach, para o que pretende realizar não mais que uma introdução a algumas questões centrais, entre as quais as relativas a uma ontologia, à questão do conhecimento e a uma discussão filosófica sobre a linguagem².

A diversidade temática em avaliação justifica a necessidade da seguinte divisão do texto: em primeiro lugar, a exposição fica orientada pela apresentação da possibilidade do que nomeio por *ontologia da singularidade*, que caracteriza a posição de um conceito específico de *realidade* e, ademais, insere importantes implicações para uma problematização epistemológica. Estão aí em causa questões centrais para a compreensão de um postulado metodológico fundamental assumido por Feuerbach (a que chama “genético-crítico”), o qual permanece radicado na consciência de uma *historicidade situada* e, com ela, da provisoriação de qualquer filosofia, assim como determina a existência de um critério básico de demarcação que permite separar o verdadeiro do falso, no que tange ao problema do conhecimento que lhe é decorrente. O segundo momento do trabalho trata de promover um debate inicial sobre o tema da linguagem em Feuerbach, vinculando-a seja àquela ontologia, seja à sua consequente epistemologia, ambas demarcadas de maneira preliminar na primeira seção. Para tanto, procuro mostrar como Feuerbach concebe uma relação possível entre linguagem e pensamento, pelo que se desenvolve a tese da linguagem como *medium*. Na avaliação que empreende da crítica hegeliana à certeza sensível, Feuerbach promove ainda o questionamento acerca da viabilidade de um vínculo entre as palavras e as coisas singulares, trazendo novamente à discussão a centralidade de uma crítica da linguagem.

2. *Determinidade (Bestimmtheit) e realidade (Wirklichkeit): ontologia da singularidade e o problema do saber*

Um tema certamente fundamental para a compreensão de *Zur Kritik* é a posição de uma demarcação ontológica em que comparece a centralidade da espáçio-temporalidade, compreendida por Ludwig Feuerbach como elemento definidor da *história*. Essa caracterização da história acaba por se tornar o marco referencial a partir do qual Feuerbach empreende uma radical oposição ao que nomeia por “sistemas filosóficos especulativos” em geral, que encontra na filosofia hegeliana uma de suas

1. Para uma compreensão mais detalhada das motivações para a edição de *Zur Kritik* e sua publicação nos “*Hallische Jahrbücher*”, a pedido de Ruge, como uma recensão a *Idee und Geschichte del Philosophie* (1838), de Karl T. Bayrhoffer. Cf. Tomasoni, F. *Ludwig Feuerbach. Biografia intelectual*, Brescia, Editrice Morcelliana, 2011, p. 209ss.

2. A seu modo Serrão concebe elementos similares na sua abordagem de *Zur Kritik*, do que chega a dizer que “apenas do título, este escrito (*Zur Kritik*) não deve ser entendido em primeira linha como uma crítica a Hegel, mas antes como uma reflexão acerca das relações entre o pensamento, a linguagem e o modo de exposição da filosofia”. Serrão, A. V. *A Humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o Projeto de uma Antropologia Integral*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 202.

mais acabadas expressões. Para Feuerbach, a desconsideração de uma ontologia como a que propõe faz que a história seja tomada em oposição à *historicidade concreta*, que não é mais que uma *história situada*, determinada não apenas temporalmente, senão também espacialmente; esta oposição, a juízo de Feuerbach, ocorre de Hegel³, pelo que justifica a importância de seu resgate como um retorno à realidade efetiva (*Wirklichkeit*) ou, como sugere em *Zur Kritik*, à natureza⁴.

A historicidade real se constitui pela referência à imediatide da realidade concreta. Ela revela a ocorrência da particularidade efetiva que compõe uma espécie de “totalidade espacial simultânea”, presente na multiplicidade dos entes singulares que a povoam. A filosofia especulativa, em vez disso, tem em seu cerne o desenvolvimento de um método que traz consigo “apenas o *tempo* exclusivista, e não simultaneamente o *espaço* tolerante; o seu sistema só conhece *subordinação e sucessão*, mas desconhece coordenação e coexistência”⁵, algo que constitui uma transgressão à existência natural efetiva, a mesma que “liga sempre a tendência monárquica do tempo com o liberalismo do espaço”⁶. Daí o diagnóstico de Feuerbach de que faltaria *vida* à cópia expressa pelo método da filosofia especulativa, como em Hegel, de sorte a identificá-la a algo como uma “mística racional” (*rationelle Mystik*)⁷.

O que Feuerbach está propondo, ao que parece, não é mais que um tipo de consideração ontológica que aqui nomeio por “ontologia da singularidade”, uma expressão do que

3. Sobre esta conceitualização de *história situada*, que reúne em si os atributos da espaço-temporalidade, Arvon comenta: “o espaço e o tempo são solidários; não se pode apreender a sucessão sem o concurso da simultaneidade. Uma visão exclusivamente temporal, ou seja, histórica, não pode explicar a natureza”. Arvon, H. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 41.

4. Feuerbach anota, de fato, que “o retorno à natureza é a única fonte da salvação”. Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, trad. Adriana Veríssimo Serrão, São Paulo, LiberArs, 2012, p. 62.

5. Feuerbach, L., *op. cit.*, p. 24.

6. *Ibid.*

7. Cf. *Ibid.*

compreende por *realidade*⁸ ou *ser*⁹, para a qual a espaço-temporalidade constitui uma imposição ineliminável. Esta espaço-temporalidade, como um “*deus terminus*”, exige a autolimitação como condição para a existência real, como critério de sua determinidade histórica¹⁰ e de seu vínculo com a natureza. A autolimitação é a expressão da finitude, da precariedade e da provisoriação da singularidade; é a negação de sua absolutização frente a uma objetividade multifacetada, é a posição do outro do eu como um em si distinto do puro eu. Trata-se de estabelecer esta ontologia como uma condição intransigente para a *realidade* de algo e, como consequência, para sua *verdade*: de fato, “o *tempo* desvenda todos os segredos. *Veritas filia temporis*”¹¹, o que significa tomar a *história situada* como horizonte possibilitador de um modo de pensar que dialogue com a realidade porque a tem como sua condição de possibilidade.

Repcionado dessa maneira, o real parece ser compreendido em *Zur Kritik* como algo pré-conceitual, isto é, não se trata de assumir um *conceito* de realidade, mas a sua

8. Não deixa de ser curioso que Feuerbach utilize, em *Zur Kritik*, em grande parte dos casos, a expressão alemã *Wirklichkeit*, em vez de *Realität*, para se remeter ao real. Há algumas hipóteses possíveis para esta posição, mas algo que ainda precisa ser estudado com maior profundidade entre seus intérpretes. Uma das hipóteses supõe a ideia de *mediação* incluída no conceito de “entendimento sensível”, ou seja, um elemento objetivo relacionado com a capacidade cognitiva humana (é esta a opção hermenêutica de Maximiliano Dacuy – a quem agradeço pelo importante debate a este respeito). Como, em geral, a expressão *Wirklichkeit* no idealismo sugeriria algo como uma elaboração subjetiva, entretanto, a dúvida é: por que Feuerbach se utiliza deste conceito quando se aproxima de uma posição epistemológica realista, distanciando-se de um concepção liberada de uma ontologia? Com *Wirklichkeit* Feuerbach estaria interessado em falar de “efetividade”, tão somente no sentido de reconhecer a efetividade de algo externo ao sujeito? Uma outra possibilidade interpretativa, que defendo, seria aceitar que não há, pelo menos no período de escrita de *Zur Kritik*, uma distinção filosófica radical entre *Wirklichkeit* e *Realität* (que, por vezes, inclui até expressões como *realen*, *Dasein* e *Sein*) para Feuerbach. Isto seria demonstrado textualmente pela passagem em que Feuerbach, se referindo ao conceito de ser, diz: “que outro significado pode ter ‘ser’ (*Sein*) senão o do ser *real*, efetivo (*realen wirklichen Sein*)? O que é, com efeito, o conceito de ser quando *distinguidos* dos conceitos de existência (*Dasein*), de realidade (*Realität*), de efetividade (*Wirklichkeit*)? Certamente *nada* [...]” Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Edição bilíngue (alemão/português), trad. port. Adriana Veríssimo Serrão, São Paulo, LiberArs, 2012, pp. 38-39. Melhor que um estudo à parte sobre esta questão seja empreendido posteriormente para conceder ao problema a dedicação que exige; sigo neste trabalho, no entanto, a hipótese hermenêutica provisória que sugeri nesta nota.

9. Para usar as palavras de *Zur Kritik*, “ser existe decerto na realidade (*Wirklichkeit*), ou melhor, ele próprio é o real (*Wirkliche*”). Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, op. cit., pp. 61. Nos *Princípios da filosofia do futuro* [*Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843)], Feuerbach retomaria a questão ao sustentar que “o real na sua realidade ou enquanto real é o real enquanto objecto dos sentidos, é o sensível. Verdade, realidade, sensibilidade são idênticas. Só um ser sensível é um ser verdadeiro, um ser real, só a sensibilidade é verdade e realidade” (Feuerbach, L., *Princípios da filosofia do futuro*. In: *Feuerbach, L. Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*, trad. port. Adriana Veríssimo Serrão, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005, p. 138).

10. Cf. Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, op. cit., pp. 26 – 27. Esta questão já havia sido tratada igualmente por Feuerbach em seus *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade* (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* [1830]), sobretudo quando defende que “espaço e tempo são [...] as formas absolutas, imprescindíveis, necessárias de toda individualidade. Indivíduo tu és apenas segundo a existência sensível, quer dizer, apenas como existente espaço-temporal. No modo e na medida em que tu és sensível, na mesma medida e modo és indivíduo”. Feuerbach, L., *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, trad. cast. José Luis García Rúa, Madrid, Alianza Editorial 1993, p. 120. Daí que, conforme Andolfi, “tudo o que é implica fronteiras e limites. A determinidade (*determinatezza*) espaço-temporal e a diferença são constitutivas da individualidade. A sensibilidade é um aspecto essencial desta determinidade (*determinatezza*)”. Andolfi, F. *Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2011, p. 30.

11. Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, op. cit., p. 27.

própria presença histórica. *O real é equivalente ao ser, não ao seu conceito*, na medida em que o elemento conceitual reencaminha à atividade do pensamento. Admite-se a realidade como algo distinto do pensar e, não apenas isto, como seu antecedente necessário e como instância independente do puro pensar. Isso significa que o pensamento não pode ser compreendido como fechado em e por si mesmo, pois assim ele apenas expõe e reenvia a si mesmo, não à realidade; este é o caso do “pensar sistemático” ou do que Feuerbach chama de “pensamento interior” (*innerlichen Gedanken*)¹². É nesse sentido, entre outros exemplos, que Feuerbach discute o conceito de *começo*¹³ para a filosofia, opondo-se à abordagem deste problema tal como empreendido por Hegel, seja na *Lógica*, seja na *Fenomenologia do Espírito*¹⁴. O pensar é recepcionado como uma *capacidade humana*, possível graças à presença de uma *faculdade espiritual*, neste caso específico nomeada em *Zur Kritik* por *entendimento*, pela qual o homem, por sua própria natureza, é distinto da *pura natureza*, é *espírito*¹⁵. Por meio do entendimento o homem realiza o ato de pensar como uma “atividade própria”, algo pressuposto, por exemplo, pela própria filosofia, cuja tarefa permite unicamente uma possível *determinação* de um entendimento, em si, indeterminado. Esta determinação do entendimento, que possui leis peculiares¹⁶, acontece de maneira meramente *formal*, não *real*, na medida em que efetua uma *demarcação meramente subjetiva* para certa *consciência*. No sentido exposto, o pensamento é tomado como atividade própria de um ente racional, por meio do que ele exerce uma determinação de seu entendimento individual através de um ato interno à sua consciência, realizado como re-flexão, como uma volta sobre si mesmo do próprio pensamento. Exclusivamente nessa perspectiva é que o ato de pensar

12. Cf. *Ibid.*, p. 31.

13. Em composição de 1841 intitulada *Algumas considerações sobre “O começo da filosofia” do Dr. J. F. Reiff (Einige Bemerkungen über den “Anfang der Philosophie” von Dr. J. F. Reiff)* Feuerbach voltaria a discutir o problema do *começo* para a filosofia, insistindo que “[...] o começo da filosofia é o começo do saber em geral, e não o começo dela como um saber especial, distinto do saber das ciências reais. [...] [...] se o começo do saber filosófico e do saber empírico é originariamente um e o mesmo acto, então a filosofia tem evidentemente a tarefa de se recordar antecipadamente desta origem comum e, por conseguinte, de começar não com a diferença em relação à empiria (científica), mas antes com a identidade com ela. [...] Há sem dúvida uma empiria limitada, miserável, que não se eleva, ou pelo menos não quer se elevar, até ao pensamento filosófico; mas igualmente limitada é uma filosofia que não desce até à empiria [...]. Não é no fim que a filosofia chega à realidade, é, pelo contrário, com a realidade que ela começa. Este é o único caminho natural, quer dizer, conforme às coisas e verdadeiro [...]. A transição da empiria à filosofia é necessidade, a transição da filosofia à empiria arbitrio luxuoso. [...] quando começamos com a realidade e permanecemos nela, a filosofia é em nós uma necessidade duradoura, a empiria deixa-nos a cada passo em apuros e volta constantemente a impelir-nos para o pensamento. Finita é por isso a filosofia que termina com a empiria, infinita a que começa com ela; esta tem sempre matéria para pensar, aquela acaba por esgotar o entendimento. A filosofia que começa com o pensamento desprovido de realidade termina consequentemente com uma realidade desprovida de pensamento. [...] A filosofia tem de começar com a sua antítese, com o seu alter ego; caso contrário, permanece constantemente subiectiva, constantemente presa no eu. A filosofia que nada pressupõe é a filosofia que se pressupõe a si mesma, a filosofia que começa imediatamente consigo mesma” (Feuerbach, L., *Algumas considerações sobre O começo da filosofia do Dr. J. F. Reiff*. In: Feuerbach, L., *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*, op. cit., pp. 78-79.

14. Cf. Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, op. cit., p. 29 ss.

15. Cf. Feuerbach, L., *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, op. cit., p. 85.

16. Cf. Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, op. cit., p. 33.

se pode compreender como um ato privado de cada ente racional, que tem em si a potência do pensar como uma capacidade constitutiva de sua natureza; embora por meio dela possa elevar-se à genericidade pela *abstração*¹⁷, uma vez que, como espírito, a consciência seja “o gênero que existe como gênero”¹⁸, o espírito encontra no indivíduo real e concreto o seu “órgão”¹⁹, sua condição de possibilidade, seu critério indeclinável para existir.

Feuerbach termina por reconhecer, nos limites de *Zur Kritik*, uma espécie de *polissemia conceitual ou uma equivocidade intrínseca ao conceito de pensamento*, em que se assume que, por um lado, (i) é ele um tipo de atividade própria de um indivíduo racional singular (possível graças a um *entendimento*), mas, por outro, (ii) é tomado como expressão de uma capacidade do ser humano como gênero (aqui possivelmente relacionada a uma conceitualização genérica de *razão*). O pensamento seria, portanto, uma capacidade subjetiva, de um ser humano particular, mas também uma capacidade humana em geral. Como quer que seja, no entanto, a noção de pensamento parece ser recepcionada como algo de estrutural, formal, isento de conteúdo categorial, uma vez que este só lhe seja concedido pelo seu ser-outro, pelo seu “adversário” (*Gegner*)²⁰, pela *sensibilidade*.

Trata-se aqui de defender a prioridade da sensibilidade frente ao entendimento do ponto de vista material ou, para dizer de outro modo, de reconhecer que o conteúdo do entendimento é sempre *derivado*, não originário. O ato “individual”/“subjetivo” de pensar é, por conseguinte, antecipado pelo ato “individual”/“subjetivo” do sentir; é a “intuição empírico-concreta”²¹ a condição de possibilidade do entendimento – daí Feuerbach fazer referência a certo “entendimento sensível”²² –, aquilo que torna possível uma espécie de saber humano²³. Mas à sensibilidade só se disponibiliza a singularidade: ela não é afetada senão pela *realidade concreta*, pelo *ser sensível singular*, cuja existência é, para Feuerbach “uma verdade selada com o nosso sangue”²⁴, o que parece indicar que a presença histórica efetiva da singularidade concreta é materialmente determinante para o avanço cognitivo humano. Assim,

17. Feuerbach se interessa particularmente pela distinção entre o que chama de *abstração real* e *abstração irreal*: enquanto a primeira é considerada “necessária, fundada na natureza da coisa e da ciência [de sorte que] quem rejeita a própria abstração está a atacar o espírito, está a atacar o homem na sua autêntica honra, pois o homem só se distingue do animal pelo fato de poder abstrair” (Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, op. cit., p.42, a segunda parece corresponder a uma versão da abstração efetuada pela *imaginação*, a qual não elabora suas representações com base no ser real, de onde provêm os elementos que justificam o verdadeiro pensamento humano, de modo a se constituir tão somente o que Feuerbach chama de “mera representação” ou “apenas uma representação” (*nur eine Vorstellung*), cf. *Ibid.*, p. 54, algo meramente subjetivo.

18. Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, op. cit., p. 26.

19. Cf. *Ibid.*

20. Cf. *Ibid.*, p. 48.

21. Cf. *Ibid.*, p. 45.

22. Cf. *Ibid.*

23. Arvon chega mesmo a compreender aí uma “afirmação do valor exclusivo do conhecimento individual [que se situaria, de algum modo] [...] entre a razão universal e a sensação individual, em que o ser se revela particular e sensível” Arvon, H. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, op. cit., p. 43.

24. Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, op. cit., p. 47.

a existência é condição para o pensar, pois que ela constitui o critério que permite separar o real do imaginário, pelo que Feuerbach sugere a importância de estabelecer um *método próprio*, nomeado em *Zur Kritik* “genético-crítico” (*genetisch-kritische*). Tal postulado metodológico, defende, tem o mérito de

não concebe[r] nem demonstra[r] dogmaticamente um objeto dado pela representação²⁵ [...] , mas investiga[r] a sua origem, [...] [pôr] em dúvida se o objeto é um objeto real ou uma mera representação ou um fenômeno psicológico em geral, que por isso distingue com o maior rigor possível entre o subjetivo e o objetivo²⁶.

O que se desenvolve no discurso da argumentação de *Zur Kritik* é uma defesa permanente dos atributos da “objetividade”, da realidade sensível, entre os quais a determinidade (*Bestimmtheit*), a singularidade, a temporalidade, a exclusividade e a autolimitação, todos estes compreendidos como predicados que conferem existência real/efetiva aos entes particulares que se impõem, uns para os outros, como barreiras mútuas (e que, tomados coletivamente, correspondem ao que Feuerbach assume aqui como *natureza*²⁷) e demonstram, ao mesmo tempo, a independência entre estes e uma subjetividade humana que os identifique. De igual maneira, expõe a presença de uma concepção imanentista que postula a prioridade do predicado sobre o sujeito, pois que é o predicado que expressa efetivamente o que o sujeito é: não se trata de uma mera imposição de atributos externos a ele, mas de sua condição de possibilidade. De outra maneira é dizer que Feuerbach opera um reposicionamento de prioridades: o sujeito agora é compreendido a partir de seus predicados, não o inverso.

A proposta de uma *ontologia da singularidade* se articula com uma discussão epistêmica, pela qual se assume a possibilidade de mobilização de uma faculdade espiritual por dados que lhes sejam exteriores, perceptíveis apenas por meio de uma faculdade não-espiritual. Trata-se de uma discussão epistemológica situada nos limites de uma ontologia específica, mas também de uma suposição antropológica, em que o ser humano é concebido, em sua determinação natural, como um complexo de elementos essenciais, entre os quais se inclui um elenco de capacidades que, do ponto de vista epistêmico, se apresentam até aqui como *sensibilidade*, *imaginação*, *entendimento* e *razão*. Ao que tudo indica, portanto, o tema do conhecimento vem como consequência de uma consideração sobre a realidade, compreendido como um “impulso” (*Trieb*)²⁸ e distinguido da “mera representação” da imaginação, da “vã especulação”: na medida em que o conhecimento teria que ver com uma relação matéria-forma, em que a matéria é dada pela intuição sensível (*sinnlichen*

25. Verificar relação entre *representação* (*Vorstellung*) e *imagem* (*Bild*) Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, op. cit., p. 39.

26. Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, op. cit., p. 54.

27. Conforme *Zur Kritik*, “o somatório da realidade é a *natureza*” Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, op. cit., p. 62.

28. Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, op. cit., p. 62.

Anschauung), única “intuição real” (*wirklichen Ansachnung*), que alimentaria a estrutura do entendimento (*Verstand*)²⁹ e permitiria elaborar um conteúdo cognitivo correspondente à realidade (porque haurido dela), tomando a natureza por sua regra fundamental, a imaginação parece possuir um caráter produtivo que possibilitaria desenvolver um conteúdo mental que não precisasse se adequar à realidade concreta, mas poder-se-ia formar *negativamente*, inclusive em oposição a ela, o que Feuerbach nomeia por “fantasia” (*Phantastereien*) ou mesmo “farsa” (*Posse*)³⁰.

Isso significa que a existência da imaginação em nós torna indispensável o estabelecimento de um *critério para distinguir realidade e fantasia*³¹, de modo que o método genético-crítico, entre outras vantagens, poderia corresponder a esta necessidade, visto que põe em evidência a necessidade de “retornar à natureza” ao insistir na procura pelos “princípios e causas naturais” do que estabelece como objeto de investigação e promover o que Feuerbach chama de “suprema arte e força” (*die höchste Kunst und Kraft*), que consiste em “duvidar de si mesmo” (*sich selbst zu bezweifeln*)³². Trata-se de encontrar uma estratégia de precaução contra os extremos do “subjetivismo hipercrítico” e do “objetivismo acrítico”³³, assim como frente à ilusão de conhecimento ou, como diz Feuerbach, contra um pensar “*imaginário*” (*eingebildetes*)³⁴, como é o caso quando tematiza em *Zur Kritik* o conceito de *nada* como antípoda da razão, como “um fantasma da imaginação especulativa” (*ein Gespenst der spekulativen Imagination*), “um produto da imaginação oriental” (*ein Produkt der orientalischen Einbildungskraft*)³⁵; daí que “só a fantasia faz do nada um substantivo, mas fá-lo apenas metamorfoseando o próprio nada num ser fantasmagórico, privado de essência”³⁶. O nada, como oposto do pensar, só pode ser concebido como uma *existência insegura*, que subsiste tão-somente na representação imaginativa e na reflexão, neste caso por abstração.

3. O problema da linguagem

Sobre o tema linguagem em *Zur Kritik*, uma provocação inicial resta clara quando Feuerbach trata especificamente do problema da *demonstração*. O texto indica que o que está em causa neste problema é (i) uma relação entre *linguagem* e *pensamento*, ao mesmo tempo em que se mostra (ii) uma ligação possível entre *palavras* e as “*fontes*

29. Feuerbach chega a nomear o entendimento por “advogado (*Advocat*) da intuição sensível” Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, *op. cit.*, p. 40.

30. Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, *op. cit.*, p. 58.

31. Para Xhaufflaire, isto seria realizado mediante a proposição de um “modo de pensar e de ser pós-idealista e pós-teológico” (Cf. Xhaufflaire, M., *Feuerbach et la Théologie de la Sécularisation*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1970, p. 150), uma espécie de “método hermenêutico de suspeita radical quanto à herança espiritual de toda a cultura filosófico-teológica” (cf. *Ibid.*, p. 154).

32. Cf. Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, *op. cit.*, p. 42.

33. Cf. *Ibid.*, p. 62.

34. Cf. *Ibid.*, p. 58.

35. Cf. *Ibid.*, p. 59.

36. *Ibid.*, p. 60 – 61.

*originárias do pensamento*³⁷, ou seja, entre linguagem e ser.

Para satisfazer a (i), Feuerbach trata de se aproximar da linguagem como “*a realização do gênero*, a mediação do Eu com o Tu, a fim de apresentar a unidade do gênero graças à supressão do seu isolamento individual”³⁸. Neste caso, ao que parece, Feuerbach está assumindo um *vínculo possível entre linguagem e pensamento*, este último compreendido neste momento como algo que permite superar a mera singularidade e ter em vista o universal. Pelo pensamento podemos nos aproximar do gênero, superando as singularidades por meio de uma representação mais abrangente, possível apenas pela *reunião das semelhanças* presentes à existência real numa conceitualização ampla³⁹. O gênero seria, portanto, um conceito haurido de uma abstração que principia com a realidade por meio de um “pensamento da similitude”, “única verdade possível”, para Feuerbach⁴⁰; não se trata de uma conformação da realidade às exigências subjetivas.

A linguagem, por sua vez, é assimilada como o *meio* a partir do qual se poderia exprimir tal universalidade *para outros*. O que está em questão é o tema da linguagem como *expressão do pensamento*, como *ensino*⁴¹. Apenas nesta perspectiva é que “o elemento da palavra é portanto o ar, o *medium* vital mais espiritual e mais universal de todos”⁴², pelo que se manifesta que a *demonstração* seria equivalente a *tornar público* um pensamento individual, algo que só é possível pela suposição prévia de que, assim como eu sei, outros também *podem*, no sentido de que *são capazes*, de saber⁴³.

Nessa primeira acepção, indica-se a linguagem como veículo para a *exposição do pensamento porque capaz de exprimir conceitos*, os quais são possíveis graças à capacidade cognitiva humana. A ocorrência do processo comunicativo, contudo, impõe que só seja possível expor um pensamento se este é anterior à sua exposição, o que significa que a exposição do pensamento pela linguagem permanece na dependência de uma aquisição cognitiva antecedente⁴⁴, esta recusada por Feuerbach caso não haja uma intuição sensível que lhe sirva de fundamento. É, sem dúvida,

37. Cf. *Ibíd.*, p. 33.

38. *Ibíd.*

39. Serrão nomeia este procedimento de “captação da essência por *afinidade*”; nos seguintes termos: “o plano que se coloca é o da *similitude* (*Ähnlichkeit*) ou do *parentesco* (*Verwandschaft*), superador da alternativa entre a absoluta identidade e a absoluta diferença. Como os seres em geral, também os seres humanos nunca são iguais mas sempre diferentes, mas são para além das diferenças providos de notas características que lhes pertencem em comum com outros, dotados de propriedades e qualidades comuns que os convertem em similares ou parentes: ‘Parentesco exprime o mesmo que identidade, mas a ele liga-se ao mesmo tempo a representação sensível segundo a qual os seres aparentados são dois seres independentes, quer dizer, sensíveis, existentes um fora do outro’. A filosofia que parte dos seres humanos para neles apreender estas semelhanças e similitudes processa-se na *universalidade do comum*, na universalidade da semelhança, e não na universalidade do idêntico. [...] Estes vínculos de parentesco serão os universais concretos” Serrão, A. V. *A Humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o Projeto de uma Antropologia Integral*, op. cit., pp. 144-145.

40. Cf. Serrão A., op. cit., p. 144 – nota 24.

41. Cf. Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, op. cit., p. 33 ss.

42. *Ibíd.*, p. 33

43. Cf. *Ibíd.*

44. Cf. *Ibíd.*, p. 38.

realizável a comunicação de um “pensar imaginário”, mas esta exposição não corresponderia à comunicação de um conteúdo correspondente à realidade.

O que está em debate é a (su)posição de uma relação entre pensamento e linguagem em razão da qual se estabelece o ato comunicacional: a linguagem é o meio que demonstra, simultaneamente, que o pensamento seja “um princípio comum, uma medida comum”⁴⁵ e que, por isso mesmo, é possível comunicar a interioridade, algo que permite determinar um entendimento alheio, uma vez que este último pode realizar em si mesmo o percurso reflexivo necessário para esta determinação. Daí que a *concordância*⁴⁶ intersubjetiva sinalize para uma concepção de “verdade” específica, apresentada por meio de uma configuração *dialógica*, não privativa, e, por isso mesmo, comunitária⁴⁷.

Como consequência, há que se reconhecer que Feuerbach recepciona o problema da linguagem, nesta primeira consideração, com uma clara orientação epistemológica, mas, no caso específico de *Zur Kritik*, isso significa uma reconfiguração da tematização deste problema: em que pese a prevalência moderna de concepções de valorização unilateral seja do sujeito do conhecimento, seja de seu objeto, Feuerbach aponta para uma espécie de “horizontalização comunitária” ou, para dizer em termos mais contemporâneos, para a valorização do *topos intersubjetivo*⁴⁸ e a prioridade de uma *abordagem consensualista do problema da verdade*, que passa necessariamente pelo elemento da *comunicação*, concebida aqui como *impulso originário* e que coincide com o “impulso humano” para a verdade⁴⁹. Por isso mesmo destaca que

*qualquer demonstração não é [...] uma mediação do pensamento no e para o próprio pensamento, mas uma mediação através da linguagem entre o pensar, na medida em que é meu, e o pensar do outro, na medida em que é o dele – onde dois ou três estão reunidos em meu nome, aí estou eu, a razão, a verdade no meio de vós –, uma mediação do Eu e do Tu com vista ao conhecimento da identidade na razão, ou uma mediação graças à qual eu atesto que o meu pensamento não é meu mas pensamento em si e para si, que por isso pode ser, tanto quanto o meu, o pensamento do outro*⁵⁰.

A expressão do pensamento realizada por qualquer tentativa de demonstração é nada mais que uma *exposição*, cujo objetivo é proporcionar conhecimento *para*

45. *Ibíd.*, p. 34.

46. De acordo com Feuerbach, “o que é verdadeiro não é exclusivamente nem meu nem teu, mas *universal*. O pensamento no qual *Eu* e *Tu* se unem é um pensamento *verdadeiro*” Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, *op. cit.*, p. 34.

47. Cf. *Ibíd.*

48. Ao inserir esta discussão sobre uma dimensão comunitária para a linguagem, Feuerbach abre, simultaneamente, a possibilidade de pensá-la do ponto de vista político, como elemento que permite “ultrapassar o respectivo isolamento individual” (Serrão A., *op. cit.*, p. 202) e se dirigir para a *vida comunicativa*, chamada posteriormente, em *A Essência do Cristianismo* (*Das Wesen des Christentums* [1841]), de *vida verdadeira* (cf. Feuerbach, L., *A Essência do Cristianismo*, trad. bras. José da Silva Brandão, Petrópolis, Vozes, 2012, p. 92).

49. Cf. Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, *op. cit.*, p. 34.

50. *Ibíd.*

outros. O que se comunica é algo *espiritual*, ou seja, algo que se realiza no receptor através de uma atividade própria dele. Daí Feuerbach dizer que, no caso de uma demonstração, a comunicação não é *efetiva*, material, pois o receptor da mensagem não a *recebe passivamente*, mas a elabora em si graças a um *meio*: a *palavra*⁵¹; por isso a *distinção entre a mera recepção da exterioridade*, disponível aos seres humanos graças à sensibilidade, pela qual somos igualmente pacientes, e a *demonstração*, uma vez que esta supõe uma elaboração mental possível em virtude de nossas capacidades intelectuais, do nosso entendimento. O que permanece em discussão no problema levantado é uma relação possível entre *linguagem* e *pensamento* ou, mais especificamente, em que medida se pode admitir que a linguagem seja a comunicação do pensamento individual e o *locus* para certa concepção de *verdade*.

Um segundo problema a ser examinado no que respeita à linguagem concerne (ii) à avaliação de sua possibilidade de expressar a singularidade, a mesma que constitui o critério a partir do qual o pensamento humano formula um conteúdo cognitivo. De outro modo é dizer que Feuerbach investiga ainda uma relação entre *linguagem* e *realidade*, entre as *palavras* e as *coisas*. Se a realidade é concebida por meio de uma ontologia da singularidade, seria a linguagem capaz de expressá-la, no sentido de providenciar uma descrição correta do real?

Ao que tudo indica, Feuerbach concorda em estabelecer um *vínculo entre a linguagem e o conceito*, de modo que caberia à primeira a capacidade de expressão de universais. Esta é uma interpretação que decorre da leitura crítica de *Zur Kritik* ao primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel: depois de lançar à vista o argumento de Hegel pelo qual as expressões “aqui” e “agora” se mostram como “universais” e como um simples “negativo”, de tal modo que o singular a que visam seria refutado pela “verdade da linguagem”, anota Feuerbach:

O meu irmão chama-se Johann, ou Adolf, mas há ainda inúmeros outros que existem além dele e que também se chamam Johann, Adolf. Segue-se daí que o meu Johann não é uma realidade (Realität), segue-se daí que a johannidade (Johannheit) é uma verdade?⁵².

O que Feuerbach está a reconhecer nada mais é que a distinção entre a *realidade da singularidade* e a *universalidade da expressão linguística*, o que significa a aceitação de uma *aparente incompatibilidade entre realidade e linguagem*. Por isso mesmo, pergunta: na *Fenomenologia do Espírito* há, de fato, “uma refutação dialética da realidade (Realität) da consciência sensível? Ficou deste modo *demonstrado* que o *universal* é o real?”⁵³.

O que a consciência sensível demonstra é uma possível conjunção: (a) a existência de certa “carência material” para a linguagem, pois que ela não seria capaz de expressão

51. Por esse motivo, Feuerbach diz que “pensamento comunicado é precisamente o pensamento exteriorizado na palavra” Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, op. cit., p. 36.

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*

da singularidade, embora possa servir como veículo para a expressão do pensamento; e (b) que *as palavras podem designar coisas se e somente se forem pressupostas como nomes próprios*⁵⁴, algo que estaria fundamentado numa relação intuitiva e pré-conceitual de que os humanos *utilizamos* palavras para nos referir a objetos reais.

Que (a) seja o caso para Feuerbach parece mais ou menos estabelecido: em primeiro lugar, porque admite uma ontologia da singularidade que sustenta sua concepção de realidade; mas também porque comprehende que *o conteúdo do pensamento seja determinado materialmente* – do ponto de vista do *entendimento sensível*, por meio de uma intuição empírica que lhe dê origem, e, do ponto de vista da *razão em geral*, que sua abstração genérica seja consequência da reunião de semelhanças a partir do que é oferecido empiricamente ao ser humano, pela sensibilidade. A linguagem é comprehendida, então, como *expressão conceitual do pensamento*, pelo que um entendimento determinado pode promover a determinação de um entendimento alheio, por definição, indeterminado, e, por isso mesmo, é verbalização da capacidade de universalização da razão humana em geral.

Quanto a (b), precisamos admitir que “para a consciência sensível todas as palavras são nomes, *nomina propria* [nomes próprios]; enquanto tais, são em si totalmente indiferentes, são para ela apenas sinais para alcançar o seu fim pelo caminho mais curto”⁵⁵, ou seja, que Feuerbach esteja defendendo que *as palavras só representam coisas reais* para os que comprehendem a linguagem *em sentido pragmático*, ou seja, como *signos intersubjetivos*⁵⁶ convencionais, funcionais no seu *uso* para permitirem algum nível de comunicação entre os humanos. Claro que isto pressupõe uma mínima *relação subjacente “tendencial” entre palavras e coisas*, mas esta relação precisa estar respaldada por certo uso da palavra, pela linguagem corrente, nas mais diversas línguas. O que se apresenta aqui com a linguagem é algo similar ao que ocorre com o fenômeno cognitivo: trata-se de uma aproximação nunca coincidente com a própria

54. Este parece ser o caso da consciência sensível mencionada por Feuerbach. Cf. *Ibid.* p. 46ss.

55. Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, op. cit., p. 46 - 47.

56. Cf. Abbagnano, N., *Dicionário de Filosofia*, trad. Alfredo Bosi, São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 615.

realidade, mas que pretende ser-lhe como uma espécie de tradução⁵⁷, pois que

os processos regulares existem na natureza de modo diferente que na consciência teórica⁵⁸: “ordem”, “fim”, “lei”, são palavras com as quais o homem traduz para a sua linguagem as obras da natureza, para compreendê-las; não são palavras sensíveis, quer dizer, objetivas; porém, não obstante, tenho que distinguir entre o original e a tradução⁵⁹.

Esta inequivalência absoluta entre linguagem e mundo, assim como entre conhecimento e realidade fazem notar um tipo de processo *aproximativo* que caracteriza a posição filosófica de Feuerbach frente tanto ao tema do conhecimento quanto ao da linguagem. Por isso, na avaliação que empreende da crítica hegeliana à certeza sensível, adverte que

aqui a linguagem não tem nada a ver com a coisa. [...] Para consciência sensível a linguagem é precisamente o irreal, o nulo. Como poderia então a consciência sensível considerar-se ou ser refutada pelo fato de o singular não se deixar dizer? A consciência sensível encontra precisamente aí uma refutação da linguagem, mas não uma refutação da certeza sensível. E nesse aspecto ela tem, no seu domínio, perfeitamente razão; caso contrário, na vida contentar-nos-íamos com palavras em vez de coisas⁶⁰.

Na tentativa de refutação da verdade da certeza sensível, Feuerbach comprehende

57. Esta é a interpretação de Serrão, quando defende: “porque a existência são os homens, e na existência não há identidade mas a diferença, e cada singular é indizível, cair-se-ia na aporia da indizibilidade; mas porque a filosofia visa um discurso de unidade e de universalidade, a linguagem só pode operar através de símbolos universais. O pensamento da afinidade é solidário de um dizer que tem de usar categorias sem todavia perder a riqueza do conteúdo, de uma linguagem inteiramente *explicativa*; o pensamento concreto não define, *descreve*. O estatuto das noções abstractas é semelhante ao de abreviaturas que encurtam o que é alongado, termos genéricos de uma linguagem que sabe que o que diz se processa num plano secundário. A linguagem não pode entificar as suas noções e palavras: ‘reside na natureza do pensar, da linguagem, é a própria necessidade da vida que o traz consigo, o facto de usarmos em toda a parte sinais abreviados, sinais encurtados, de usarmos em toda a parte, em lugar da intuição o conceito, em lugar do concreto o abstracto, em lugar do objecto um sinal, uma palavra, em lugar do múltiplo um único; por conseguinte, [...] de colocarmos em lugar de muitos indivíduos distintos *um só*. A filosofia tem de falar a linguagem humana, próxima da linguagem natural, usar categorias nomeativas que emergem da vida, que dizem e expressam a própria realidade e que são, pelo menos tendencialmente, coincidentes com o objecto. Mas na medida em que a vida transborda os quadros do pensamento, toda a explicitação se processa numa correspondência procurada mas nunca inteiramente congruente com o original, como uma transposição e transcrição aproximada, no fundo, ainda como um modo de traduzir. Da concepção feuerbachiana do pensamento e da linguagem como actos de tradução, fica a imagem de um conhecimento sempre provisório e recorrendo a categorias insuficientes, isto é, de um texto traduzido sempre aquém do original” Serrão A., *op. cit.*, pp. 145-146.

58. Por isso Schmidt adverte para o fato de que, para Feuerbach, “da imanência do pensamento não se depreende terminantemente se a verdade pensada é também a verdade real. Necessita-se de um critério material, objetivo, que passe por cima do conceitual: a intuição *sensível* como fato vital. Quem pergunta pelo ser objetivo pergunta também pelo ser subjetivo humano: ‘A questão do ser é... uma questão prática, uma questão da qual nosso ser participa, uma questão de vida ou morte’” (Schmidt, A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, trad. esp. Julio Carabaña, Madrid, Taurus, 1975, p. 207).

59. Feuerbach, L., cit en Schmidt, A., *op. cit.*, p. 82.

60. Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, *op. cit.*, p. 47.

que Hegel teria apenas revelado uma espécie de conflito interno à linguagem: ela quer dizer o singular, mas não é capaz de fazer isto. Isso significa que *a linguagem não toca a efetividade da realidade, à singularidade sensível*, pois que o ser sensível permanece o mesmo, inalterado, embora os singulares possam efetivamente ceder lugar a outros singulares quando consideramos uma mudança espacial (“aqui”) ou temporal (“agora”). O “aqui” e o “agora” reais não são refutados por um “jogo de palavras” (*Wortspiel*), mas apenas um aqui e agora “lógicos”, presentes apenas na representação⁶¹.

4. Considerações finais

Embora seja uma obra extremamente concisa, *Zur Kritik* constitui, sem dúvida, uma das principais construções filosóficas de Feuerbach e uma das suas mais importantes contribuições à história do pensamento ocidental. Em conjunto com a reduzida quantidade de páginas vem o rigor de um pensador profundo, interessado em reconstruir um vínculo a seu juízo esquecido pela filosofia de sua época: o da filosofia com a vida, o do pensamento com a realidade. Que Feuerbach seja um estranho entre nós, portanto, não se deve a uma infrutífera colaboração que possa ter fornecido, mas, entre outras tantas razões a aclarar, certamente é efeito do desconhecimento de seu pensamento.

É no sentido de promover um resgate de sua contribuição que comprehendo a importância de divulgar Feuerbach, sobretudo para além de uma simplificação que reduz sua filosofia ao tema único da crítica da religião. Feuerbach é um pensador maduro, denso e que traz reflexões extremamente produtivas não apenas para pensar o seu tempo, mas sobretudo para fazer filosofia hoje, onde quer que nos localizemos. Há muitos motivos para compreender isto; sinalizo aqui apenas alguns deles, como consequências possíveis do percurso realizado neste trabalho, como segue:

(i) Ao revalorizar em *Zur Kritik* a posição de uma ontologia da singularidade, Feuerbach estimula a compreensão da provisoriação de qualquer posição filosófica, pela aceitação da *historicidade situada* como elemento fundamental para a construção do pensamento. A crítica ao absolutismo de uma determinada filosofia é, portanto, um alerta contra as formas de pensamento totalizantes, que se pretendem não apenas portadoras de uma verdade universal, mas também depositárias de critérios de uniformização das consciências. Trata-se de uma advertência para a relevância

61. Cf. *Ibid.*, p. 47 – 48. Talvez aí resida a distinção feuerbachiana entre *falar* e *pensar*, em que o que se toma ordinariamente por *formas lógicas* não sejam mais que formas linguísticas. Daí que se a linguagem não expõe a singularidade visada pela consciência sensível, de outra parte ela ainda possui a peculiaridade de expressão da imaginação, como acontece por meio de palavras como “nada”, cujo significado é meramente “linguístico” (*sprachliche Bedeutung*). Feuerbach, L., *Para a crítica da filosofia de Hegel*, op. cit., p. 59 – Feuerbach diz ser apenas um “palavreado” (*Faseln*) *Ibid.*, p. 58 –, não referenciando, assim, qualquer pensamento real, mas tão-somente “um espectro, um fantasma da imaginação especulativa”, isto é, “uma representação que *não é uma* representação, um pensamento que *não é um* pensamento” (*Ibid.*, p. 59).

de compreender que o filosofar é um ato do espírito que depende da existência efetiva e que precisa estar inserido nela, o que significa igualmente compreender um elevado potencial transformador para a reflexão filosófica, uma orientação política fundamental, onde quer que ela esteja localizada espacial-temporalmente. No limite, a provocação de Feuerbach pode igualmente estimular a valorização das diferenças pelo reconhecimento da singularidade, do que pode emergir uma vigorosa consciência política, como resta mais explícito, senão neste momento de produção, certamente em obras posteriores, sinalizando para a compreensão de certo desenvolvimento intelectual do pensador na direção de um sempre mais comprometido situar-se, como filósofo, na realidade efetiva em que vive, algo que *de per si* já carrega um ensinamento importante para os nossos tempos.

(ii.) Ademais, *Zur Kritik* acena na direção de uma consideração do valor da alteridade na medida em que estabelece o vínculo comunicacional como lugar de expressão da verdade e nos revela uma compreensão dialógica fundamental para a vida humana, fugindo do solipsismo e do individualismo nos aproxima de uma experiência comunitária como espaço privilegiado onde desenvolver nossas capacidades humanas. A linguagem é o lugar em que o “nós” substitui o “eu”, em que o universal reúne em si as semelhanças particulares sem a pretensão de aniquilá-las, ainda que sempre numa tradução imperfeita da realidade, como que aceitando que o seu inacabamento é expressão do próprio inacabamento do mundo humano.

(iii.) A ontologia da singularidade proposta por Feuerbach também sugere a importância da aceitação daquilo que é distinto do puro eu como condição indispensável para o avanço cognitivo humano, algo que sugere uma confiança nas nossas capacidades humanas como instâncias que nos permitem produzir saber, formular conhecimento, para resolvemos, a partir de nossas próprias possibilidades, os problemas que nos impõem as vicissitudes históricas, mas também aquelas naturais. Produzir conhecimento, ciência, é possível por uma avaliação crítica do que nos cerca – que nos permite separar conhecimento de ilusão de conhecimento –, precisamente isto que nos viabiliza avançar na direção da resolução destes nossos dilemas humanos. Mas isso se deve compreender por meio de um necessário *retorno à natureza*, que pressupõe sua valorização e, por conseguinte, a responsabilização humana para com esta mesma natureza, pois que ela é a condição que torna possível a nossa existência concreta.

No século XIX apontar para estes elementos, que normalmente são identificados por um sem número de manuais de filosofia como próprios do pensamento contemporâneo, é reconhecer não apenas a importância histórica, senão também a atualidade do pensamento de Feuerbach para debater questões da nossa própria realidade.

Fecha de Recepción: 11/10/2019

Fecha de aceptación: 02/11/2019

De la antropología filosófica a la filosofía de la historia: el materialismo sensualista del joven L. Feuerbach como suelo para un concepto de historia



Ezequiel Burstein
(UBA, Argentina)

Abstract

This paper focuses on elucidating the manner in which, funded upon Feuerbach's peculiar sensualist philosophical anthropology found in his early work *Gedanken über Tod und Übsterlichkeit* (1830), a notion of history is raised which tends towards an immanence and anti-theological approach, where memory takes on a fundamental role as a becoming-communicable of the subject. History, according to a young Feuerbach, is to be understood as *an uninterrupted process of communal remembrance*, in which individual man finds his transcendence.

Resumen

El presente trabajo se concentrará en elucidar de qué manera, sobre la peculiar antropología filosófica sensualista feuerbachiana que encontramos en su obra temprana *Gedanken über Tod und Übsterlichkeit* (1830), se erige una noción de la historia que abona por un enfoque inmanentista y anti-teológico, en donde el recuerdo asume un rol fundamental en tanto un hacerse-comunicable del sujeto. La historia, para el joven Feuerbach, se entendería ella misma como un *ininterrumpido proceso de recordación comunitaria*, en la que el hombre individual encontraría su trascendencia.

Keywords:

Feuerbach, philosophical anthropology, sensualism, history.

Palabras claves:

Feuerbach, antropología filosófica, sensualidad, historia

Datos del Autor

- Estudiante de la carrera de Filosofía UBA
- Adscripto a la cátedra de Antropología filosófica (FFyL - UBA)
- Becario UBACyT Estímulo (2017 - 2018). FFyL - UBA.
- Integrante de la Cátedra Libre Moses Mendelsohn
- Docente de "Filosofía de la Shoá" en la Escuela Martín Buber

1. *Introducción*¹

El presente trabajo tiene como objetivo principal abordar la concepción antropológico-filosófica en la obra temprana de Ludwig Feuerbach, particularmente tal como puede desprenderse de las ideas postuladas en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (1830). En un primer momento, se tratarán las nociones de *comunitariedad* y de *amor*, con el doble objetivo de, por un lado, echar luz sobre la relevancia de la forma dialógica en que se nos presenta el texto, mientras que, por el otro, indicar el rol fundamental que juegan dichos conceptos en la propuesta del autor.

En un segundo momento, se elaborará una reconstrucción de la ontología feuerbachiana, marcada fuertemente por un peculiar materialismo sensualista en el que la relación entre finitud, temporalidad, espacialidad, sensibilidad e individualidad cobra especial gravedad. En ella, el individuo se caracteriza fundamentalmente como un ser sensible y limitado; y es a partir de ese límite desde donde se desprende una serie de notas distintivas que hacen al hombre el centro del análisis filosófico del pensador alemán.

En un tercer momento, se tratarán las nociones de *género* y *diferencia*, como la forma en la que Feuerbach intenta trascender una noción meramente materialista del hombre.

Finalmente, se intentará elucidar de qué manera, sobre esta antropología filosófica de corte sensualista, se erige una particular -y, según nuestros conocimientos, muy poco investigada²- noción de la *historia* que abona por un enfoque inmanentista, en donde el *recuerdo* asume un rol fundamental en tanto un hacerse-comunicable del sujeto. De esta forma, se verá que, para el joven Feuerbach, la historia se entiende ella misma como un *ininterrumpido proceso de recordación comunitaria* fundamentada sobre la unidad absoluta de la conciencia.

2. *La dimensión relacional como forma y fondo de los Gedanken*

Antes de adentrarnos en lo que hace al contenido de la propuesta feuerbachiana, nos parece prudente realizar una aclaración en relación a la *forma* de la obra que aquí analizaremos. La misma tiene la peculiaridad de estar escrita en segunda persona,

1. El presente trabajo es el fruto de una investigación realizada en el marco de la beca UBACYT Estímulo 2017-2018. Quisiera agradecer sentidamente la guía y ayuda del Profesor Daniel Brauer y del Profesor Mario Gómez Pedrido, sin cuyos aportes este resultado no habría sido posible.

2. No queremos dejar de mencionar el artículo de G. Amengual: "Crítica al pensar histórico y naturalismo en L. Feuerbach", *Revista Taula. Quaderns de pensament*, Vol. I, (1982), pp. 53-66, Universitat de Illes Balears. Se trata, quizás, del único trabajo en español que tematiza la cuestión de la historia en el marco de la producción filosófica feuerbachiana. Sin embargo, la reflexión presentada por Amengual resulta fuertemente crítica para con el "pensar histórico" en Feuerbach, al que califica de "contradicitorio", y en general de no conducente, ya que lo reduce, en última instancia, a una crítica al pensamiento hegeliano. Nuestra investigación ha intentado emprender un rumbo diametralmente diferente.

constantemente dirigida hacia un “tú”, que acompaña al “yo” del autor a lo largo de todo el texto. Este interlocutor tiene la particularidad de representar al pensamiento contra el que, casualmente, Feuerbach atestará su crítica, a saber, el pensamiento religioso que postula la realidad de una “vida más allá de la muerte”. Este aspecto formal cobrará especial relevancia a la luz de las consideraciones del autor respecto de la importancia de los *otros* para la constitución del hombre en tanto tal; aquello que el comentador Cabada Castro (1975) denomina la “comunitariedad feuerbachiana”, que es “cauce para éste de su propio desarrollo y de su «indefinididad» o «divinidad», y que está íntimamente constituida por las relaciones interpersonales, de estrecha vinculación del yo con el tú, cuya fundamentación no es meramente antropológica, sino metafísica u ontológica.” En palabras de Feuerbach: “El verdadero yo es únicamente el yo que tiene enfrente a un tú y que, por su parte, es objeto, es tú, con respecto a otro yo”; “La unidad del tú y del yo es el último y más elevado principio de la filosofía”³.

Incluso la misma apertura de la trascendencia, de lo divino, para el hombre está mediatizada por el otro, por la experiencia de *amor* del otro. Nuevamente, citamos al autor: “El hombre no es hombre por o en virtud de su nacimiento, sino que se hace hombre a través del hombre; únicamente en el otro se hace él consciente de sí mismo y surge así en él la idea de humanidad y de la divinidad. De este modo es propiamente el hombre mediador de Dios para el hombre”⁴. Se evidencia, así, la relevancia de la idea de relationalidad o comunitariedad para poder alcanzar una lectura más comprensiva del texto feuerbachiano.

Acerca de lo que Feuerbach comprende por amor, compartimos la lectura de Cabada Castro (1975), quien afirma que Feuerbach piensa el amor en su radicación ontológica profunda, expresado en la siguiente cita temprana: “tú existes solamente si amas; el ser solamente es ser si es el ser del amor”⁵. Cabe aclarar: el fenómeno que Feuerbach denomina “amor”, y que funciona como fundamento de la unidad del “yo” y del “tú” -es decir, que posibilita la superación del hombre individual en el género/*Gattung*,

no se refiere al amor como acto concreto, como afecto particular que una persona pueda ejercitar o sentir hacia otra persona o cosa, sino a aquella fuerza o substantividad superior al hombre que impulsa a éste a las acciones más bellas y heroicas, que domina, por tanto, en cierto sentido, al hombre mismo, y que justifica asimismo su preeminencia y soberanía sobre todas las cosas, incluido el hombre mismo; el acto concreto de afecto o amor no es, en esta estructura, sino algo consecuente y posterior. Así, dice Feuerbach de la razón, la voluntad y el amor, que «no son fuerzas que el hombre tiene..., sino que son los elementos fundamentadores de su ser, poderes que dominan, especifican y espiritualizan al hombre, poderes divinos, absolutos, a los que él no puede hacer resistencia...»⁶.

3. Cabada Castro, M., *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975, pp. 38-39.

4. Feuerbach, L., cit. en Cabada Castro, M., *op. cit.*, p. 39 (Obras completas en alemán, libro XII, p. 305).

5. Feuerbach, L., cit. en Cabada Castro, M., *op. cit.*, p. 42 (Obras completas en alemán, libro I, p. 26).

6. Cabada Castro, M., *op. cit.*, p. 46.

De esta manera, el amor se revela como *criterio* del ser: “contra la vieja filosofía [idealista, que Feuerbach contrapone a su «nueva» filosofía], que decía que lo que no es pensado no es, dice la nueva filosofía: lo que no es amado, lo que no puede ser amado, no es... El amor es, objetiva y subjetivamente, el criterio del ser, de la verdad y de la realidad. Donde no hay amor, no hay verdad. Solamente es algo quien ama algo; no ser nada es idéntico a no amar nada”⁷.

Otra lectura esclarecedora del fenómeno del amor feuerbachiano la proporciona Gooch (2013), quien afirma que “el goce deliciosamente doloroso de la experiencia del amor es la manifestación sensual de una *unión* (*Verbindung*) que es más verdadera y profunda que aquel [individuo] involucrado en la experiencia.” La experiencia amorosa, así entendida, sería el momento en el que todo lo que existe de forma separada y distinta del resto, se ve dirigido a la *unidad esencial intemporal*, es decir, a la dimensión *espiritual*. Así, el sentimiento que se tiene al amar a otro individuo es el de la sensación de indistinción entre la esencia propia y la del sujeto amado⁸.

3. *Esbozos de una ontología materialista-sensualista de la finitud*

Como anticipamos al comienzo, desde la perspectiva del autor, no hay forma de pensar al hombre individual por fuera de su sensibilidad (*Empfindung*), a tal punto que postula que la misma es el ser del individuo, en tanto que él solo existe en ella; dicho de otra forma, el ser individuo implica *necesariamente* ser individuo sintiente. Antes bien, ser *individuo* implica también ser *determinado*; esto conlleva la idea de ser *limitado*, lo que a la vez deriva en la *finitud* y *temporalidad* del individuo; y por último, ser temporal implica necesariamente ser *sintiente*. Al respecto, afirma poéticamente el autor: “Si reconoces que eres una esencia limitada, no la esencia misma, que eres *una persona*, no la persona misma, entonces tienes que reconocer también que tú eres ahora pero no siempre”⁹. Tenemos, entonces, las nociones interconectadas de individualidad - finitud - temporalidad - sensibilidad.

Pensando la relación entre temporalidad y sensibilidad, Feuerbach trae a colación la idea de *fugitividad* como esencia de lo sensual. Lo efímero, lo instantáneo de la sensación, se manifiesta particularmente en el placer sensual, que solamente existe en tanto que pasajero, ya que si fuera “duradero, ininterrumpido, ya no sería sensación ni placer; el placer es sólo placer porque desaparece”¹⁰. Esta fugacidad constitutiva de lo sensible también opera, según Feuerbach, como fundamento de la *hermosura*: lo bello solamente es en el pasar, en el desaparecer, en el dejar-de-ser. He ahí su instantaneidad, su fugacidad; se trata del punto temporal del pasaje del ser al no-ser:

7. *Ibid.*, p. 43.

8. Gooch, T., “Bruno Reincarnate’. The Early Feuerbach on God, Love and Death”, en *Journal for the history of modern theology*, Vol. 20, Nº. 1, (2013), p. 36 (mi traducción).

9. Feuerbach, L., *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, trad. de J.L. García Rúa, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 112.

10. *Ibid.*, p. 116.

*(...) sólo en el desaparecer, en el pasar, es lo sensible hermoso; sólo en la urgencia del momento pasajero, sólo en el último extremo de su existencia, en la frontera de su vida, se inflama un ser en el cromático esplendor de la belleza; sólo donde el nacimiento empuja al fin, donde los duros extremos del ser y el no ser se entrechocan, surge la chispa luminosa de la belleza. (...) no dentro ni en medio de su ser es algo bello, sino sólo cuando el ser se hace con el no ser frontera (...)*¹¹.

El autor propone el ejemplo de la planta, cuyo exponente de belleza suele ser la flor, el extremo de mayor fugacidad en su existencia; no obstante, es muy preciso en la delimitación del instante en el que se hace patente lo bello. Esto no ocurre después de desaparecer, cuando de lo sensible solo queda la pura nada, ni en el momento anterior a desaparecer, cuando sólo hay lo sensible, sino exclusivamente en el *momento de desaparecer*. “Lo bello es lo sensible en su tránsito a lo espiritual; pero sólo en el pasar transita lo sensible al espíritu”¹².

Sin embargo, el sensualismo de nuestro autor no se limita a un materialismo empírico raso, en el cual el individuo es el comienzo y fin de la existencia; muy por el contrario, en el esquema feuerbachiano, la sumatoria de hombres individuales da como resultado no solamente la mera acumulación del conjunto, sino que produce una unidad absoluta superior, el género (*Gattung*) humano, es decir, la *humanidad*. El individuo es un existente y, como tal, necesariamente tiene esencia; sin embargo, él no es su esencia, sino que entre la existencia y la esencia hay una diferencia fundamental. Es justamente esa diferencia (entre el existente y su esencia) la que constituye la esencia misma del hombre, y la que separa, dice Feuerbach, al hombre del resto de los seres vivos y animados, ya que hace del hombre “una esencia consciente y espiritual”; así, la particularidad del hombre radica en que éste objetiva su esencia, se diferencia constantemente de ella, y en esa actividad de diferenciación, se vuelve -él mismo- objeto de sí mismo. Más aún, el autor afirma que es en esta diferencia donde se posibilita el *saber de sí*-saber que, a su vez, juega un rol fundamental en la naturaleza del hombre, ya que, dice, “(...) sólo con el saber adviene [el] ser [del hombre]; por la duración del saber se mide la duración del ser, y con la fractura del saber se quiebra el ser mismo; un ser, sin que yo sepa que soy, no es para mí ser alguno”¹³. De esta forma, el principio y el fin del hombre están marcados por la ausencia de conciencia, mientras que el punto central es siempre conciencia, saber de sí.

Dicho saber de sí, constituyente de la esencia del hombre, no adviene de forma innata en el individuo; muy por el contrario -y extendiendo lo mencionado anteriormente sobre el *amor*- Feuerbach lo afirma como un saber que está necesariamente mediado por el *saber de los otros*. En efecto, desde el momento en que nacemos, todo lo conocemos a través de un otro que nos lo comunica, especialmente lo que sabemos de nosotros mismos; y a medida que nos desarrollamos como individuos, se va

11. *Ibid.*, p. 162.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p. 195.

independizando la forma de nuestro acceso al saber de sí. Feuerbach encuentra aquí una evidencia irrefutable del ser-con-otros como nota distintiva del hombre: “nuestro *ser* reclama otros”¹⁴.

En su desarrollo teórico, Feuerbach caracterizará el pasaje de lo individual a lo general o esencial como un proceso de *espiritualización*, es decir, un proceso mediante el cual lo material-sensible se vuelve gradualmente espíritu o pensamiento; dicho de otra forma, a lo largo de su vida finita, el sujeto se torna gradual y progresivamente en objeto de la conciencia, más precisamente, *de la conciencia de los otros*. De esta manera, y contra la tesis cristiana de la vida después de la muerte y de la creencia en un “más allá” efectivo y real, Feuerbach postula que la única forma de existencia que le resta al hombre individual una vez finalizada su vida material es en forma espiritual, a saber: en el *recuerdo* de los otros hombres¹⁵. Dicho “recuerdo” -de la misma manera que el “pensamiento” o el “espíritu”- es caracterizado por el autor como una unidad general, en el sentido de que cuando un hombre recuerda, está *participando del recuerdo*; y cuando piensa, del *pensamiento*, en tanto entidades ontológicamente superadoras de lo sensible-individual.

4. *La noción feuerbachiana de «historia» a la luz de los Gedanken*

Sobre esta base metafísica, Feuerbach propone una serie de notas distintivas que caracterizan al concepto de «historia». En primer lugar, afirma que “historia sólo la tiene lo que es ello mismo principio de sus alteraciones, lo que está en la base de todos sus cambios como unidad omnipresente y esencial”¹⁶. Es decir, la primera característica fundamental de todo lo que se denomine *historia* es la de ser pura *inmanencia*; sólo eso tiene historia aquello que se la genera por sí mismo. Así, la piedra, aunque pueda ser trasladada en el espacio, no tiene historia, “pues ella misma no es el principio de estos cambios locales; y precisamente por ello, porque no es ella misma el principio de estos cambios, tampoco estos mismos son propiamente cambios, es decir, cambios cualitativos, internos, sino sólo cambios locales externos”; en cambio, las plantas y el hombre sí tienen historia. Más aún, dado que *vida* implica *cambio*, Feuerbach asevera que *historia* es, por lo tanto, *vida*, y que “una vida sin historia es una vida sin vida”. Luego, en una tercera extensión de la noción, el filósofo iguala vida/historia a *naturaleza*, en tanto, también, es el fundamento de sus propios cambios. Vemos, de esta forma, que Feuerbach abona fuertemente por un enfoque *inmanentista* de la historia, en tanto busca distanciarse de la idea de una entidad

14. *Ibid.*, p. 194.

15. En la misma línea, coincidimos con Wartofksy (1977), quien afirma en su clásico *Feuerbach* “La única trascendencia, [entonces,] para Feuerbach, es la continua auto-trascendencia del individuo en la historia de la especie. La única objetividad que existe descansa en este proceso. «La historia, escribe [Feuerbach], es la humanización de la humanidad».” Wartofsky, M., *Feuerbach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 405 (mi traducción).

16. Feuerbach, L., *op. cit.*, pp. 155-156.

trascendente y divina que dona y quita la vida -es decir, genera los cambios- “desde fuera”; en otras palabras, se aleja de la concepción del dios judeo-cristiano que opera sobre el mundo de los hombres desde un plano trascendente.

En segundo lugar, Feuerbach define al *recuerdo* como “el fundamento y la posibilidad de la historia”¹⁷. Cabe mencionar que el recuerdo es una forma de espiritualización, es decir, un volverse-objeto, y en ese sentido, un hacerse comunicable del sujeto, que justamente en ese acto, se objetualiza: “en el recuerdo se esencializa y generaliza tu ser, se hace comunicable; tu puro ser, tu ser inmediatamente propio no lo puedes compartir, pero el ser recordado, en cuanto objeto de espíritu, puede llegar a ser también objeto de los otros”¹⁸. Por lo tanto, el hecho de que el recuerdo fundamentalmente la posibilidad de la historia tiene como consecuencia que la historia descance en la absoluta *unidad* del recuerdo; la historia, para el joven Feuerbach, se entiende ella misma como un *ininterrumpido proceso de recordación*. Y, en tanto y en cuanto el recuerdo implica la espiritualización de las existencias individuales -i.e., la *muerte* de los sujetos individuales sensibles-, Feuerbach enuncia que “sin muerte no hay, pues, historia alguna”¹⁹. El recuerdo, desde esta particular perspectiva, no es más que la continua preparación para la muerte.

En tercer lugar, y en estrecha relación con lo anteriormente dicho, Feuerbach afirma que la historia es “la realización interna de la conciencia, la manifestación de la unidad en el tiempo, la puesta en acción de la negación esencial -léase, la finitud de los existentes individuales sensibles-, y por ello la puesta en acción de la misma en la existencia”²⁰. Así, la historia se erige sobre el suelo de la eternidad; en tanto la existencia de los individuos es sucesividad ininterrumpida, es historia. Sin embargo, el filósofo aclara que, a diferencia del puro discurrir del agua, donde lo mismo siempre sigue a lo mismo, la historia consiste en un “discurrir en sí diferentemente determinado por la finalidad y por la razón a través de hitos separativos”²¹. En consecuencia, Feuerbach agrega una nota distintiva a las ya presentadas, a saber: la existencia histórica del individuo es siempre una existencia *teleológicamente* determinada. Por consiguiente, el hombre individual vivirá tanto tiempo como su destino siga siendo destino; luego, su vida llega a su fin. Asimismo, se ve cómo la finalidad del individuo, a la luz de su gravedad histórica, adquiere un valor en tanto dador de sentido a su ser.

5. Conclusión

A modo de conclusión, a nuestro juicio queda clara la manera en que el concepto de historia en el joven Feuerbach de los *Gedanken über tod und Unsterblichkeit*

17. *Ibid.*, p. 210.

18. *Ibid.*, p. 198.

19. *Ibid.*, p. 211.

20. *Ibid.*, p. 212.

21. *Ibid.*, p. 214.

se fundamenta sobre los cimientos de los principios de su sistema metafísico sensualista antropologizante: un sistema que, como se ha visto, se caracteriza por su inmanentismo -todo cambio cualitativo surge del interior del ser-; así como por el peso asignado a la idea de una comunidad²²; una comunidad de individuos que comparte un pensamiento, una conciencia, un recuerdo en común -diríamos, la dimensión espiritual- y que, en ese sentido, tiene la posibilidad de comunicarlo; un sistema que, aunque por un lado, se esfuerza por definir al hombre como un existente individual-temporal-finito-sintiente, por otro lado, forma parte de una esencia superadora, de dimensión genérica; y que, por último, se define por la lógica teleologizante de la vida del hombre como existente individual, históricamente situado.

Fecha de Recepción: 11/10/2019

Fecha de aceptación: 23/11/2019

22. El individuo está siempre y necesariamente abierto a los otros; sobre esto versa el concepto feuerbachiano de “amor”, razón de la que derivan todas las acciones del hombre. “Es imposible que el hombre viva sólo para sí mismo (...). Ser es plenitud de múltiples relaciones, conexión plena de contenido, el veneno inagotable de las conexiones de la máxima variedad; lo que es, es, por necesidad, con otro, en otro, para otro; ser es comunidad” (Feuerbach L., *op. cit.*, pp. 202-203).

La filosofía porosa. Feuerbach, tres recensiones y el problema del comienzo



Santiago Santillán Zabaljauregui

(UNL, Argentina)

Abstract

Between 1838 and 1841, Ludwig Feuerbach found himself immersed in a deep reflection about the beginning in philosophy. In this work we pretend to describe the development of this concept in Feuerbach's review of Erdmann's *Geschichte der neuern Philosophie*, where he criticizes the rationalistic beginning in the account of modern philosophy; the 1839 essay, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, where he discusses with the German Idealism about the absolute beginning; and *Über den „Anfang der Philosophie“*, a response to Reiff's homonymous book, where he discusses the issue punctually and largely. In the reconstruction of this itinerary, Feuerbach's constant preoccupation with the abandonment of the self-centered philosophy and the embracement of the otherness will become clear.

Resumen

Entre 1838 y 1841, Ludwig Feuerbach se vio inmerso en una profunda reflexión acerca del comienzo en filosofía. En el presente trabajo nos proponemos describir el desarrollo que va desde la recensión de *Geschichte der neuern Philosophie* de Erdmann, donde critica el comienzo racionalista de la narración de la modernidad; pasando por el ensayo de 1839, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, donde discute con el idealismo alemán acerca del comienzo absoluto; hasta llegar a *Über den „Anfang der Philosophie“*, respuesta al libro homónimo de Reiff, donde discute puntual y extensamente el tema. En la reconstrucción de ese itinerario se volverá clara la preocupación constante de Feuerbach por abandonar la filosofía ensimismada en la idea del Yo para abrirse a la alteridad.

Keywords:

Feuerbach, beginning, alterity

Palabras claves:

Feuerbach, comienzo, alteridad

Datos del Autor

- Estudiante avanzado de la licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral.
- Actualmente aguarda la defensa de su tesis “*Autopsia de Dios. El Bayle de Feuerbach como clave de lectura de su período antropológico*”.

El problema del comienzo en la reflexión filosófica ha sido uno de los temas que ha moldeado el pensamiento moderno. La vocación metódica de la filosofía y la necesidad de establecer un punto de partida se vuelven tendencias protagónicas a partir de la revolución científica, el neo-pirronismo, el racionalismo cartesiano y la filosofía experimental, y perduran por más de un siglo hasta llegar a Hegel. En ese arco de tiempo todo filósofo ha debido vérselas con ese problema ¿Dónde, cómo comenzar?

Feuerbach visita este tópico en reiteradas oportunidades de manera cada vez más nítida. En nuestro trabajo seleccionamos tres recensiones escritas entre 1838 y 1841¹, obras que coinciden con el momento de producción y publicación de *La esencia del cristianismo*. El recurso de la recensión en Feuerbach puede ser curioso, ya que suele alejarse completamente del libro que está reseñando para arrojar tesis originales, propias. La recensión pareciera operar como disparador, donde comparte lo que el libro le permitió pensar. Así, las reflexiones de los demás se le presentan como preguntas, mientras que en estos breves escritos ensaya respuestas. Este gesto es en sí mismo revelador respecto a cómo pensar el comienzo en la filosofía feuerbachiana, que surge del estímulo de una otredad, una respuesta al ser afectado por otra filosofía, un dejarse penetrar por un pensamiento ajeno para sólo después vocalizar uno propio. En el recorrido que proponemos por estos tres textos breves, intentaremos extraer la idea de que el comienzo en la filosofía siempre es poroso, siempre está en contacto con lo extra-filosófico, siempre es impuro.

1. *Recensión a Erdmann (1838)*

Podemos encontrar una temprana preocupación por el comienzo, un tanto vaga, en la muy breve recensión a la muy larga *Historia de la filosofía moderna* de Erdmann, de 1838. En esta reseña crítica la formulación del problema se ajusta al criterio metodológico de cómo empezar a contar una historia de la filosofía, y cuándo es que esa filosofía comienza independientemente de su narración – si es que puede identificarse ese comienzo por fuera de una narración. Aquí Feuerbach reprocha a Erdmann la ingenua creencia de que es posible fijar ese comienzo de manera lineal; que la historia, y cualquier fenómeno que esté incluido en la historia, puede ordenarse en una sucesión ordenada cronológicamente. La primera idea que surge de este escrito es el de la multiplicidad, la multilateralidad del comienzo.

Feuerbach ofrece una serie de definiciones de la modernidad, ninguna demasiado original: la modernidad como reflexión sobre el método, como era de la crítica, como escepticismo vivo, como interés científico, etc.². Cada una de estas caracterizaciones supone una comprensión previa de lo que es la filosofía moderna. No es posible comenzar a narrar ninguna historia sin esa noción anterior al acto de narrar. En otra

1. Para las citas de Feuerbach hacemos uso de las *Obras completas* que él mismo editó: *Sämtliche Werke in 10 Bände*, Leipzig, ed. Otto Wigand, 1846. Utilizaremos la numeración romana para indicar el volumen y la arábiga para la paginación.

2. SW II: 102 ss.

recesión, nada menos que a la *Historia de la filosofía* de Hegel, dice Feuerbach:

(...) para quien no parte de un concepto definido [de la filosofía], el objeto nunca le será dado: no podría garantizar si lo que nos proporciona es una historia de la filosofía o, en su lugar, una historia de las pelucas, o de las barbas, o de cualquier otro objeto lejano a la filosofía. Toda interpretación (Auffassung) es necesariamente subjetiva y, en ese sentido, a priori. La única diferencia es si comenzamos con conceptos inflexibles, acartonados y unilaterales, que restringen el pensamiento y la interpretación de los objetos, o con conceptos que son ellos mismos del espíritu y la vida de la materia, conceptos de una naturaleza omnipresente, inclusiva y comprehensiva³

El punto es que dependiendo de cuál de estas definiciones elijamos vamos a tener a un diferente “padre” de la modernidad. Aún más, la modernidad de los propios contemporáneos a Feuerbach queda atada a esa definición. Subyace también la idea de que fijar ese comienzo responde a un interés del presente, por lo tanto ningún comienzo es inocente, y esta idea va a ser más desarrollada en el ensayo crítico sobre Hegel.

El libro de Erdmann es una historia muy convencional de la filosofía moderna, muy en línea con el estilo de historias de la filosofía inaugurada por Hegel, en la que el mismo Feuerbach habría incurrido con el primer volumen de su propia *Historia de la filosofía moderna*. Si bien la de Feuerbach (como ocurre siempre que ha intentado escribir algo más convencional) inmediatamente termina convirtiéndose en otra cosa muy particular y heterodoxa. Pero Erdmann no es Feuerbach, la suya es una historia de la filosofía sumamente convencional y la comienza con una decisión sumamente convencional: Descartes. La recensión de Feuerbach podría leerse como un dictado de todos los comienzos alternativos que podría haber tenido esa historia.

No sólo Descartes sino también Bacon, Campanella, Petrarca, Montaigne, Bayle, Kant... todos ellos podrían ser traídos como padres de la filosofía moderna. Incluso, si ampliamos el concepto vemos que la modernidad se alcanzó primero en las artes y después en la filosofía, y que el mundo ya tenía una poesía moderna bajo el imperio de la Escolástica. Pero esto no se da porque haya una continuidad entre estas filosofías que vuelven vaga la noción de «fundador de la modernidad», que se convertiría en un cargo compartido, que siempre podría correrse un poco. No, se trata de filosofías distintas. Y de hecho, por más que Erdmann quiera presentar una historia lineal y sucesiva de la filosofía en los términos de una historia del racionalismo, termina escurriéndose esa multiplicidad cuando dedica largas exposiciones a místicos y escépticos que entran en tensión con el canon racionalista con el que se comprometió inicialmente.

La modernidad es una, pero existen múltiples recorridos y es una elección lo que fija ese comienzo retrospectivamente. Ese momento es lo que da unidad a la filosofía, es ese gesto el que permite la unidad de la modernidad, pero debe ser una unidad compuesta y no una imposición dogmática. En ese sentido, siempre hay un

3. SW II: 4–5.

presupuesto operando en la fijación de un comienzo, tesis que será desarrollada plenamente en la recesión a Bayrhoffer, que sería mejor llamar «el ensayo contra Hegel».

2. Recensión a Bayrhoffer (1839)

En la recensión a Erdmann el problema del comienzo estaba sugerido en la generalidad de una historia de la filosofía, pero en *Para la crítica de la filosofía hegeliana* Feuerbach ya aborda el problema más directamente. Este ensayo era originalmente una recensión a un libro de Bayrhoffer titulado *Idea e historia de la filosofía*, narración de la filosofía que ya sostenía la tesis del fin de la historia. Feuerbach nunca nombra a Bayrhoffer, reducido a destinatario de una elíptica referencia al pasar («un hegeliano – y además una cabeza pensante muy aguda»⁴); la recensión acaba mutando en un ajuste de cuentas directo con Hegel, y la crítica apunta explícitamente a los comienzos en la *Fenomenología* y en la *Lógica*. Si para los jóvenes hegelianos, incluyendo al Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, el problema del idealismo absoluto está en las reconciliaciones finales, en los cierres del sistema, para Feuerbach, en cambio, el problema del hegelianismo es más radical, está en el umbral mismo del sistema: en el tratamiento de la certeza sensible y del ser indeterminado. Feuerbach no se dirige a la Idea ni al Saber Absoluto, sino que va al comienzo, a los fundamentos. En este ensayo –anticipándose a la recensión a Reiff, de la que hablaremos a continuación– puede leerse una crítica dirigida ya a la necesidad misma de un comienzo en filosofía, de un comienzo «puro». La exigencia de que la filosofía deba comenzar sin presupuestos es ya un presupuesto que no ha sido discutido

*¿No es ya un presupuesto que la filosofía deba partir de un comienzo en absoluto? (...) ¿por qué debemos en absoluto partir de tal comienzo? ¿Es que el concepto de comienzo ya no es objeto de la crítica, es inmediatamente verdadero y universalmente válido? ¿Por qué no me está permitido renunciar al concepto del comienzo?*⁵

Hegel comienza con lo primero, comienza con el comienzo sólo desde el punto de vista de su presentación, pero no para el espíritu absoluto, porque éste debe presuponerse, ya sea en la *Lógica* o en la *Fenomenología*. El final ya está presupuestado en el comienzo, y todo el desarrollo no es más que una construcción *a posteriori* en el que se justifica ese final elegido de antemano. Así explica Feuerbach que Hegel parta no de la naturaleza, del ser real y sensible, sino del concepto general del ser, del ser abstracto, porque el ser con el cual comienza la *Lógica* está vacío. Sigue lo mismo con la certeza sensible en el caso de la *Fenomenología*. Esa certeza aportada por los sentidos no se acerca a la experiencia real de la sensibilidad sino que se encuentra vaciada de toda realidad y reducida al cadáver de una fórmula lingüística. Hegel siempre comienza con el pensamiento: no con el ser sino con el *concepto* de ser, no

4. SW II: 188.

5. SW II: 192.

con la sensibilidad sino con la abstracción de la sensibilidad.

Yo pongo aquello que hay que exponer como no siendo, lo dejo surgir delante de mis ojos, abstraigo de ello lo que es primero para la exposición. Por consiguiente, lo que pongo como comienzo es, en un primer momento, sólo lo puro indeterminado; aún no sé nada de él – el saber que se expone debe primero ser saber. Por tanto, en rigor, puedo sólo comenzar con el concepto de comienzo; pues cualquier objeto que también pudiera poner tendría, precisamente al comienzo, la naturaleza del comienzo en general. (...) Pero dado que ahora el comienzo es lo indeterminado, el progreso tiene el significado de la determinación. En el transcurso de la exposición se determina y se revela qué es aquello con lo que comienzo. El progreso es por eso un retroceso, – voy otra vez hacia atrás, de donde había salido, – y en el retroceso retiro la sucesión y la temporalización del pensamiento: resto así la identidad perdida. Pero el primer principio, a partir del que retrocedo, ya no es más el principio inicial, indeterminado, indemostrado, sino que es un principio mediado y por tanto no más lo mismo, o si es lo mismo no lo es más en la misma forma. Ahora, este proceso está ciertamente justificado y es necesario, pero sin embargo se basa sólo en la relación del pensamiento que se manifiesta y se expone con el pensamiento en sí, i. e. con el pensamiento interior

La dialéctica hegeliana no se ha permitido a sí misma vérselas con lo otro de sí, ése es el reproche que hace Feuerbach a su maestro. En Hegel el pensamiento nunca sale de sí mismo, se pone a sí mismo como otro pero no se permite enfrentar a lo *realmente* otro. No es que no exista la otredad en la filosofía hegeliana, por el contrario, la de Hegel es una filosofía motorizada por las oposiciones a lo otro: la naturaleza, el cuerpo, la sensibilidad, etc. Pero estas otredades aparecen como formas travestidas del pensamiento, es el pensamiento disfrazado de naturaleza, de cuerpo, de sensibilidad. Esto es quizás más claro en la caracterización que hace Feuerbach del comienzo de la *Fenomenología*, en la dialéctica del «aquí», del «esto» y del «ahora».

El aquí es, por ejemplo, el árbol. Pero si doy la vuelta esta verdad desaparece". Ciertamente, en la Fenomenología, donde el voltear sólo cuesta unas palabritas; pero en la realidad, donde yo debo dar vuelta mi pesado cuerpo, el aquí resulta ser para mí una existencia muy real, incluso detrás de mis espaldas. El árbol limita mis espaldas; me desplaza del lugar que él ya ocupa. Hegel no refuta el aquí como objeto de la conciencia sensible, que es para nosotros un objeto diferente del pensamiento puro, sino el aquí lógico y el ahora lógico. Él refuta el pensamiento del ser-esto (...) Pero porque Hegel no ha puesto ni ha pensado realmente dentro de la conciencia sensible, porque la conciencia sensible tan sólo es un objeto, como objeto de la autoconciencia del pensamiento, porque sólo es la alienación del pensamiento dentro de la certeza de sí mismo: también la Fenomenología o la Lógica – pues llegan a lo mismo – comienza con un presupuesto inmediato de sí misma, – y en consecuencia – quod erat demonstrandum – con una contradicción no mediada, un quiebre absoluto con la conciencia sensible; pues comienza, como se dijo, no con el ser-otro del pensamiento, sino con el pensamiento del ser-otro el pensamiento, donde naturalmente el pensamiento ya sabe por adelantado del triunfo sobre su oponente, – de ahí el humor con que el pensamiento toma el pelo a la conciencia sensible. Pero justamente por eso el pensamiento tampoco ha

6. SW II: 194–195.

refutado a su adversario⁷

Este ensayo representa la formulación negativa del problema, nos dice como *no* comenzar en filosofía si queremos que ésta pueda hablar de lo real. La recensión a Reiff es el lugar donde Feuerbach termina acercándose más a una salida positiva al problema del comienzo.

3. Recensión a Reiff (1841)

«Sobre el comienzo en filosofía», recensión de 1841 (el año en que aparece publicada *La esencia del cristianismo*), tiene como blanco un libro de Reiff titulado *El comienzo en filosofía*. La polémica se da en otro tono debido a que la postura de Reiff es más grosera que la de Hegel. Reiff quiere partir de un comienzo absoluto, un comienzo sin presupuestos, que encuentra en el Yo. Esta postura, si bien menos convincente que la hegeliana, es una oportunidad para que Feuerbach enuncie de manera más clara su solución al problema, al mismo tiempo que le permite advertir la insuficiencia de cualquier vuelta a Fichte con la que pudieran coquetear los jóvenes hegelianos. Una idea central del texto sentencia que la filosofía no tiene un lugar privilegiado por encima de los demás saberes y, por lo tanto, tiene que comenzar como el resto de los saberes: tiene que partir de su estar ya situada en el mundo de la vida.

(...) si nos remontamos al comienzo de la filosofía moderna llegamos al verdadero comienzo de la filosofía. La filosofía no llega a la realidad por primera vez al final, más bien ella comienza con la realidad. Esto solo es el curso natural, i.e. el adecuado y verdadero, y no el seguido por el autor [Reiff] en consonancia con la filosofía especulativa desde Fichte. El espíritu se sigue de los sentidos, no los sentidos del espíritu; el espíritu es el fin, no el comienzo de las cosas. La transición de la empiria a la filosofía es necesidad, pero la transición de la filosofía a la empiria es arbitrio de lujo. La filosofía que comienza con la empiria se mantiene eternamente joven, pero la filosofía que concluye con la empiria termina volviéndose decrepita, harta de la vida y de sí misma⁸

Aquí la empiria refiere a la realidad sensible, pero también está señalando el hecho de que pensamos con el cuerpo; un cuerpo situado espaciotemporalmente, en contacto con otros cuerpos, que piensa pero que también siente, quiere, sufre, goza y muere. Lo que advierte Feuerbach, tanto aquí como en la ya citada recensión a Bayrhoffer, es que si este elemento sensible no entra en consideración desde el comienzo, la filosofía ya no podrá volver ganarlo después, una vez encauzada en una vía idealista, subjetivista.

Es noble y razonable comenzar con la no-filosofía y finalizar con la filosofía, más que lo contrario, como más de un “gran” filósofo alemán – exempla sunt odiosa – que inicia su curriculum vitae con la filosofía y lo cierra con la no-filosofía (...) La filosofía debe comenzar

7. SW II: 214–215.

8. SW II: 235–236.

con su antítesis, con su alter ego; caso contrario siempre permanecerá subjetiva, siempre atada al Yo. La filosofía que no presupone nada es la que se presupone a sí misma, la que comienza inmediatamente consigo misma⁹

La idea de porosidad que Feuerbach intenta ganar para la filosofía apunta a esa dirección, busca entreabrir una puerta para que la filosofía no termine siendo una actividad autista de enunciación de sí misma. Y la estrategia utilizada es la misma que Feuerbach ya había usado en el ensayo sobre Hegel: mostrar cómo ese supuesto comienzo puro y sin presupuestos ya estaba manchado, que era una falsa pureza, que ya era poroso. Así como la certeza sensible y el ser indeterminado ya presuponían una experiencia sensible escondida en la exposición, lo mismo pasa con el Yo de Reiff.

Ciertamente, también se puede hacer del Yo un principio de deducción universal – sin embargo, siempre en contradicción con el significado con que, desde Fichte, relacionamos el concepto, o al menos la palabra, “Yo” – pero sólo bajo la condición de que se descubra y se demuestre en el Yo mismo un no-Yo, y sobre todo diferencias, oposiciones; pues no se hace absolutamente nada con la obtusa y monótona letanía del eterno Yo-Yo. El Yo del que resulta el tono musical es un Yo completamente otro del Yo del que surge una categoría lógica o una ley moral o jurídica¹⁰

Feuerbach denuncia una escisión entre un Yo especulativo, metafísico, y un Yo empírico, psicológico. Esta escisión, en las filosofías del sujeto, está al servicio de la fantasía de un comienzo puro. El yo especulativo corta todas las vías de acceso al mundo real (es decir, los sentidos) para quedar enredado en su solipsismo.

el Yo no está “abierto al mundo” de ningún modo “a través de sí mismo” como tal, sino a través de sí como ser corporal, precisamente a través del cuerpo. Respecto al Yo realizado, el cuerpo es el mundo objetivo. A través del cuerpo el Yo no es Yo, sino objeto. Ser en el cuerpo significa ser en el mundo. Tantos sentidos – tantos poros, tantos puntos desnudos. El cuerpo es nada más que el Yo poroso¹¹

La imagen de un Yo poroso quiere invocar la idea de un Yo permeable a la alteridad, que no sólo es actividad sino también pasividad, es decir que permite también la actividad del objeto. Y esta capacidad de afectación sólo es posible a través de la sensibilidad.

Decir que la sensibilidad es el punto de partida de la filosofía es decir que la filosofía no parte de autoafirmaciones, no parte de una *creatio ex nihilo*, ni de una identidad abstracta consigo misma, sino que comienza con lo otro de sí, comienza situada en el mundo, tiene un nacimiento plebeyo.

Habrá quienes quieran ver en este cortocircuito con la filosofía del yo el abandono

9. SW II: 236.

10. SW II: 242.

11. SW II: 241–242.

de la dialéctica, el abandono de las mediaciones del sujeto. Creemos que este gesto debería pensarse más bien como un correctivo de la dialéctica y una ampliación de ésta en una dirección similar a la que Adorno propone en *Dialéctica Negativa*. La porosidad de la carne es el punto ciego de la dialéctica, nos pone en contacto con algo que escapa a la esfera de la identidad, nos presenta el desafío de aquello que ofrece una resistencia a las categorías del sujeto, y que también las hace andar, es decir, aquello que nos constituye

la carne, o si prefieren, el cuerpo, no sólo tiene un significado histórico-natural o empírico-psicológico, él tiene esencialmente un significado especulativo, un significado metafísico. (...) La voluntad no es concebible sin algo que lucha contra ella; y en cada sensación, sea tan espiritual como fuera, no hay más actividad que padecimiento, no hay más espíritu que carne, no hay más Yo que no-Yo¹²

Fecha de Recepción: 11/10/2019

Fecha de aceptación: 23/11/2019

12. SW II: 243.

Traducciones

Anotaciones críticas a los Principios de la filosofía



Ludwig Feuerbach
(Traductor: Pablo Uriel Rodríguez)

Presentación

El texto que ofrecemos en versión castellana fue redactado hacia el año 1846 y permaneció inédito. Para nuestra traducción empleamos la siguiente edición de las obras completas de Feuerbach: *Sämtliche Werke*, W. Bolin & Fr. Jodl (Hrsg.), Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann Verlag Gunther Holzboog, 1959 - 1964. El texto en cuestión se encuentra en el tomo II de la mencionada edición. Entre líneas incorporamos la correspondiente paginación de las obras completas. También incluimos una serie de notas al pie para aclarar algunos puntos del escrito y para hacer referencia a otros escritos de Feuerbach en los cuales se desarrollan las mismas ideas. En este último caso, empleamos las siguientes traducciones al castellano:

[CH] “Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel” en *Aportes para la crítica de Hegel*, trad. Llanos, Buenos Aires, Pleyade, 1974.

[PF] *Principios de la filosofía del futuro*, trad. Subirats, Barcelona, Ediciones Folio, 1999.

[TR] *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, trad. Subirats, Barcelona, Ediciones Folio, 1999.

-
- Doctor en Filosofía por la Universidad de Morón
 - Profesor en Filosofía por la UBA
 - Becario Doctoral y Postdoctoral del Conicet (2011-2019)
 - Profesor Adjunto de las materias “Filosofía Social y Teorías Políticas” y “Metafísica” de la Universidad de Morón
 - Docente del Programa de Actualización de Filosofía del Postgrado de la UBA.
 - Coordinador de Edición del Programa de Investigación de Filosofía Pos-Hegeliana (Instituto de Ciencias - UNGS)

Datos del Traductor

|320|

Anotaciones críticas a los Principios de la filosofía

La filosofía moderna, a diferencia de la escolástica, buscó una certeza inmediata y, por ello, puso a la autoconciencia en el lugar del ser pensado o por pensar. Puesto que, como dice Descartes empleando otras palabras, lo pensante es más cierto porque está más próximo que lo pensado.

Pero el Yo de la autoconciencia, el espíritu, al cual la filosofía convierte en principio (ver *Principios* § 37 y § 38)¹ es, él mismo, algo deducido, tomado del hombre, algo a ser pensado y, por esa razón, de carácter dudoso. Únicamente lo sensible es inmediatamente *cierto*: solo allí donde comienzan los sentidos, concluyen toda duda

1. [Nota del traductor] Cfr. “La filosofía moderna buscaba algo inmediatamente cierto. Recusó en consecuencia el pensamiento de la escolástica, carente de fundamento y de base, y fundó la filosofía en la autoconciencia; es decir, puso en el lugar del ser únicamente pensado, en el lugar de Dios, del ser supremo y último de toda filosofía escolástica, al ser pensante, al Yo, al espíritu autoconsciente; pues, para el pensador, lo pensante está infinitamente más próximo, más presente y es más cierto que lo pensado. Dudable es la existencia de Dios, dudable es, en general, lo que yo pienso; es indudable, en cambio, que yo soy, yo, es decir, el que piensa, el que duda. Pero la autoconciencia de la filosofía moderna sólo es, una vez más, un ser pensado, mediado a través de la abstracción y, por consiguiente, un ser susceptible de duda. Indudable, inmediatamente cierto lo es tan sólo lo que es objeto (*Objekt*) de los sentidos, de la intuición, del sentimiento” (SW II, [PF: 105 § 37]).

Cfr. “Sólo es verdadero y divino lo que no necesita de ninguna prueba, lo que es cierto inmediatamente por sí mismo, lo que se manifiesta y se sostiene inmediatamente por sí mismo, lo que suscita inmediatamente la afirmación de que es —lo simplemente decidido, simplemente indudable, lo que es claro como la luz del sol—. Pero sólo es claro como la luz del sol lo sensible; únicamente allí donde comienza la sensibilidad se acaba toda duda y todo litigio. El misterio del saber inmediato es la sensibilidad.

Todo está mediado, sostiene la filosofía hegeliana. Pero sólo es verdadero algo cuando ya no es mediado, sino inmediato. Las épocas históricas sólo surgen por eso allí donde lo que precedentemente no era más que pensado, mediado, se convierte en objeto (*Objekt*) de la certeza inmediata, sensible —se convierte en verdad lo que antes no era más que pensamiento—. Es propio de la escolástica hacer de la mediación una necesidad divina y una propiedad esencial de la verdad. Su necesidad es solamente condicionada; ella únicamente es necesaria allí donde todavía subyace una falsa premisa; donde se presenta una verdad, una doctrina, en contradicción con una doctrina que es considerada como verdadera, que es respetada. La verdad que se media a sí misma es la verdad todavía atada a su antítesis. Se comienza con la antítesis, mas después se la suprime. Pero si ella es algo que debe ser suprimido, negado, ¿por qué debo comenzar con ella y no, en cambio, directamente con su negación? Un ejemplo. Dios, en tanto que Dios, es un ser abstracto; Él se particulariza, se determina, se realiza en mundo, en hombre; sólo así es concreto, sólo así está negado el ser abstracto. ¿Por qué no, pues, comenzar directamente con lo concreto? ¿Por qué lo cierto y probado por sí mismo no ha de ser superior que lo cierto a través de la *nadidad de su contrario*? ¿Quién, pues, puede elevar la mediación a necesidad, a ley de la verdad? Sólo el que todavía es prisionero de lo que hay que negar, el que todavía lucha y litigia consigo mismo, todavía no está perfectamente conforme consigo mismo: en suma, sólo aquel para el cual una verdad no es más que talento, el cometido de una facultad particular, aunque eminente, y no genio, es decir, el cometido de todo el hombre. El genio es el saber inmediato, el saber sensible. Lo que el talento únicamente tiene en la cabeza, el genio lo lleva en la carne y en la sangre; es decir, lo que para el talento todavía es un objeto (*Objekt*) del pensar, para el genio es un objeto de los sentidos” (SW II, [PF: 106 § 38]).

y disputa. Por haber explicado (*Principios* § 43)² que lo sensible no sería lo inmediato en el sentido de la filosofía especulativa y otorgarle el significado de lo profano, de aquello que está a la mano, lo no pensado, de lo que se comprendería por sí mismo [§ 321], se me ha acusado de una violenta contradicción y sobre ello se han construido una multitud de consecuencias que encuentro ominosas.

De considerarse únicamente las palabras es innegable que estas determinaciones se contradicen. Así las cosas, es posible probar en todas partes contradicciones si no se presta atención a los fundamentos de por qué algo es dicho, si se pasa por alto las relaciones dentro de las cuales algo se dice. Pero en realidad [estas determinaciones] no se contradicen. En primer lugar, yo hablo de lo sensible como de lo inmediatamente cierto en oposición a aquella filosofía que está separada de los sentidos. Y a esta proposición la confirmará todo aquel que no se haya puesto en la perspectiva de la abstracción o que haya sido adoptado por ella. La historia de la religión y de la humanidad corrobora esta proposición al enseñarnos que, para ella, lo primero e inmediatamente cierto son tanto la esencia sensible de la naturaleza como la esencia sensible del ser humano; al enseñarnos que, al menos originariamente, los seres humanos hacen que toda certeza dependa únicamente de los sentidos y que para ellos solo es lo que es sensible. Lo corrobora la historia, la ciencia, es decir, lo corrobora la ciencia natural; finalmente, nos lo corrobora la historia cotidiana de cada quien diciendo que permanecemos en la oscuridad y la duda hasta que hacemos de algo un objeto de la intuición inmediata o mediáticamente sensible, es decir, un objeto de la intuición *imaginativa*. Pero, entonces, yo señalo una situación distinta, no menos notable.

El hombre natural simple se apoya sobre la verdad de los sentidos, mas no lo hace de un modo distinto al del niño quien no diferencia entre la esencia aparente y la esencia real de una cosa. Por tanto, así como el ser humano comienza a pensar y a observar

2. [Nota del traductor] Cfr. "Lo sensible no es lo inmediato en el sentido de la filosofía especulativa, en el sentido de que es lo profano, lo que se halla al alcance de la mano, lo que carece de pensamiento, lo que es de suyo evidente. La intuición sensible inmediata es más bien posterior a la representación y la fantasía. La primera intuición del hombre no es sino la intuición de la representación y la fantasía. La tarea de la filosofía, de la ciencia en general, no consiste por eso en apartarse de las cosas sensibles, esto es, reales, sino en llegar a ellas; no consiste en transformar los objetos (*Gegenstand*) en pensamientos y representaciones, sino en poner a la vista, es decir, hacer objetivo (*gegenständlich*) lo que para el ojo común no es visible."

Al comienzo los hombres sólo ven las cosas tal como aparecen a él, no tal como ellas son; no ven en las cosas las cosas mismas, sino sólo sus ideas sobre ellas; introducen su propia esencia en ellas, no distinguen entre el objeto (*Gegenstand*) y la representación de este objeto. El hombre inculto, subjetivo, está más cerca de la representación que de la intuición; pues en la intuición se ve arrancado de sí mismo, mientras que en la representación permanece dentro de sí. Pero, lo mismo que sucede con la representación, sucede también con el pensamiento. Los hombres se ocupan antes y por más tiempo de las cosas celestes, divinas, que de las terrenas, humanas, es decir, se ocupan antes y por más tiempo de las cosas vertidas al pensamiento, que de las cosas en el original, en su idioma original. Sólo en los tiempos modernos la humanidad ha vuelto, como otra vez en Grecia tras la antesala del onírico mundo oriental, a la intuición sensible, es decir, verídica, objetiva, de lo sensible, esto es, de lo real; y sólo en virtud de ello ha vuelto de nuevo a sí misma; pues un hombre que sólo se entregue a seres de la imaginación o del pensamiento abstracto, no es, él mismo, más que un ser abstracto y fantástico, pero no un ser real y auténticamente humano. La realidad del hombre sólo depende de la realidad de su objeto (*Gegenstand*). Si Tú no tienes nada, Tú no eres nada" (SW II, [PF: 111 § 43]).

con atención y descubre la *apariencia de los sentidos*, de igual manera desecha esta apariencia junto con la esencia verdadera de los sentidos; así, cayendo en el extremo, el hombre convierte aquella esencia que se distingue de la esencia aparente en una esencia de una especie completamente diferente y pone esencias [por él] concebidas en el lugar de las realidades sensibles. Así las cosas, ante nuestros oídos [322] – acostumbrados desde la niñez a condonar los sentidos como negadores de Dios y a adorar como al ser más elevado y verdaderamente divino al ser sin sentidos ni cuerpo-, la verdad de los sentidos se convierte en algo espantoso y sin consistencia. A esta tendencia me opuse en mis *Principios*. Puse a los sentidos como el criterio, es decir, la señal y el fundamento del ser humano y de la realidad (*Wirklichkeit*). Ciertamente no a los sentidos animales, sino a los sentidos humanos³. No los sentidos para sí, los sentidos sin cabeza, sin entendimiento, sin pensamiento; pues también a la mera visión le pertenece el pensamiento. No soy capaz de ver si no transformo algo en el objeto de mi atención separándolo de los objetos que lo rodean y fijándolo para sí mismo. Pero así como tan poca cosa es el sentido sin el pensamiento, también poca cosa es el pensamiento, la razón, sin los sentidos; pues únicamente el sentido me ofrece seres y objetos reales y efectivos.

En relación al contenido el pensamiento, el espíritu, la razón no dicen nada distinto a los sentidos. El pensamiento solo me dice de forma conexa aquello que los sentidos me dicen de manera dispersa y aislada; una conexión que por eso mismo se denomina y es entendimiento. Porque así como la reunión de varias palabras ofrece una proposición, esto es, algo con sentido; de la misma manera, una cosa sensible es primero para mí un objeto del entendimiento, una cosa cuyo ser conozco al unificar

3. [Nota del traductor] Cfr. “El hombre no se distingue de ningún modo del animal solamente por el pensar. Todo su ser constituye más bien su diferencia con respecto al animal. Ciertamente, quien no piensa, no es hombre; mas no porque el pensar sea la causa del ser, sino únicamente porque es un efecto y una particularidad necesaria del ser humano.

De ahí que tampoco aquí tengamos necesidad de rebasar el dominio de la sensibilidad para reconocer al hombre como ser que está por encima de los animales. El hombre no es un ser particular, como lo es el animal, sino un ser universal y, por ello, no es un ser limitado y no-libre, sino un ser ilimitado y libre; pues universalidad, ilimitación y libertad son inseparables. Y esta libertad no existe, por ejemplo, en una facultad particular, en la voluntad, del mismo modo que esta universalidad no reside en una facultad particular de la capacidad de pensar, en la razón; esta libertad y esta universalidad se extienden a todo su ser. Los sentidos de los animales son, ciertamente, más agudos que los del hombre, pero sólo en relación con determinadas cosas que están en necesaria conexión con las necesidades de los animales, y son más agudos precisamente en virtud de esta determinación, de esta delimitación exclusiva a algo determinado. El hombre no tiene el olfato de un perro de caza, ni el de un cuervo; pero ello es así únicamente porque su olfato es un sentido que comprende toda clase de olores, siendo así un sentido más libre e indiferente respecto de olores particulares. Allí donde, empero, un sentido se eleva por encima de los límites de la particularidad y su dependencia de la necesidad, allí también se eleva a un significado y a una *dignidad autónomas y teóricas*: el sentido universal es entendimiento, la sensibilidad universal es espiritualidad. Incluso los sentidos inferiores, el olfato y el gusto, se elevan en el hombre a actos espirituales, a actos científicos. El olor y el sabor de las cosas son objetos (*Gegenstand*) de las ciencias naturales. Incluso el estómago del hombre, a pesar del menoscabo con que lo consideramos, no es un ser animal, sino humano, pues es un ser universal no limitado a determinadas clases de alimentos. Precisamente en virtud de esto es libre el hombre de la furia voraz con que el animal se lanza sobre su presa. Déjale al hombre su cabeza, pero ponle el estómago de un león o de un caballo; sin duda, dejará de ser un hombre. Un estómago limitado sólo se aviene con un sentido limitado, esto es, animal. La relación moral y razonable del hombre con el estómago reside, pues, también en el solo hecho de tratarlo como un ser humano, y no como un ser animal. Quien considera que la humanidad termina en el estómago y rebaja el estómago a la clase de los animales, también autoriza al hombre a la bestialidad en el comer” (SW II, [PF: 121 § 53]).

sus diferentes propiedades que me son dadas por medio de los sentidos. “Gracias a los sentidos –lo digo nuevamente⁴– leemos el libro de la naturaleza, pero no lo comprendemos a través de ellos”. Esto es correcto. Sin embargo, el libro de la naturaleza no consiste en un caos de letras y caracteres mezclados entre sí de manera salvaje y confusa. No es una mezcla caótica en la cual solo el entendimiento introduce orden y conexión; la reunión de las letras y los caracteres en una proposición comprensible no es una unificación creada de forma subjetiva y arbitraria por el entendimiento. No: por medio del entendimiento diferenciamos y reunimos las cosas, pero esta operación tiene su fundamento en lo que los sentidos nos dan de modo diferenciado y reunido^[323]. Separamos aquello que la naturaleza ha separado, reunimos lo que ella ha reunido. A las cosas y los fenómenos de la naturaleza los ordenamos entre sí en relación de razón y consecuencia, causa y efecto, porque también fáctica, sensible y objetivamente las cosas están entre sí en dicha relación⁵.

El pensamiento estudia, busca y extrae lo uno, lo igual y lo universal de los fenómenos, pero para encontrarlo antes tiene que haber percibido sensiblemente los fenómenos sensibles. Inicialmente el pensamiento se conduce de forma bastante torpe e infantil, incluso cuando se trata de aclarar los fenómenos más habituales. La diferencia entre la actividad del pensamiento tal y como la ejercita un hombre desde el punto de vista primitivo de la percepción sensible y aquella tal y como es ejercitada desde el punto de vista de la ciencia, puede intuirse a partir del siguiente ejemplo. ¿De dónde viene la lluvia y cuál es su causa? A esta cuestión el hebreo responde en el Antiguo Testamento: viene de aguas o masas de lluvia acumuladas en el cielo. Explica, de este modo, la lluvia a partir de la lluvia, expresa en la causa lo mismo que percibe en el fenómeno. De un modo similar, se explica a sí mismo la lluvia el habitante de Groenlandia: ella viene de un lago que está arriba en el cielo, cuando éste se desborda el agua cae sobre la tierra⁶. Una explicación verdadera de la lluvia se da únicamente a partir de los vapores de agua presentes en el aire que, a consecuencia del enfriamiento de las capas de aire o del aumento de los vapores, alcanzan el máximo de su fuerza de expansión pasando del estado gaseoso al líquido. La sensibilidad sin pensamiento permanece en un fenómeno aislado y lo explica sin reflexión, sin crítica, sin investigación, sin compararlo con otro fenómeno, explica al fenómeno de manera inmediata y a partir de sí mismo. La intuición con pensamiento, por el contrario, conecta las diversas clases de hechos sensibles (que aparentemente nada^[324] tienen en común) en una totalidad, en una unidad. El hombre *piensa* únicamente allí donde se eleva a una síntesis de lo que percibe sensiblemente.

Por el hecho de elevarse al punto de vista del pensamiento, no accede el hombre a

4. Cfr. Las últimas páginas del tratado *Critica del Idealismo y Contra el dualismo*, etc.

5. [Nota del traductor] Cfr. “Las cosas no deben pensarse de otro modo que aquel en que se presentan en la realidad. Lo que en la realidad está separado, tampoco debe ser idéntico en el pensamiento. Eximir al pensar, a la idea —al mundo intelectual en los neoplatónicos— de las leyes de la realidad, es el privilegio de la arbitrariedad teológica. Las leyes de la realidad son también las leyes del pensar” (SW II, [PF: 113 § 45]).

6. Bastholm, conocimiento del hombre en su estado salvaje y bruto. [Nota del traductor] Feuerbach se refiere a la obra *Nostas históricas para el conocimiento del hombre en su estado salvaje y bruto* del predicador y teólogo danés Christian Bastholm (1740 – 1819)

otro mundo, a un reino espiritual, a un mundo de pensamientos sobrenatural. Más bien, permanece sobre el mismo suelo, sobre el suelo de la tierra, de la sensibilidad. Únicamente se desplaza a un ámbito de intuiciones sensibles más amplias, ilimitadas y universales. Pensar es, ante todo, percibir lo múltiple y distinto y transformarlo en una forma conceptual adecuada.

Toda actividad conceptual se funda sobre una actividad de intuición más o menos abarcadora. Cuando la humanidad se eleva al punto de vista de una cultura espiritual, entonces, ciertamente, se omite la necesidad de una intuición sensual inmediata. Los ojos de los otros me colocan por encima de la necesidad de utilizar los míos: las cosas que vieron o vivenciaron otros, ya comunicadas a través de la escritura o el relato, son para mi objetos del espíritu, de la fantasía, del pensamiento. Este nivel, en el cual, gracias a la tradición y la escritura, el hombre se exime de la necesidad de la intuición inmediata, es, a su vez, el nivel donde el hombre se aliena de sus sentidos, donde olvida que el conocimiento tiene su origen en los sentidos, donde pone al conocimiento mediato y tradicional por sobre el inmediato, donde convierte al pensamiento, al espíritu, en un ser que difiere *toto genere*, esto es, absolutamente, de los sentidos.

Cierto es que el hombre se sirve de los ojos con el propósito de adquirir un saber o conocimiento histórico, con el propósito de leer; no obstante, en estos casos el ojo no está en su *ese*, no posee ningún objeto que se relacione inmediatamente con la visión. Las letras solo son los signos sensibles de las palabras, signos que únicamente poseen sentido para el entendimiento y no para los sentidos. No hay por ello de qué asombrarse si, alcanzado determinado nivel, los sentidos pierden su valor y su significado ante los ojos del hombre [325]; no hay de qué asombrarse si los sentidos, siendo originalmente maestros, sean rebajados al rango de servidores de las necesidades vitales cotidianas. Mas con ello el hombre deviene un ser mutilado, estropeado, espectral y junto con la pérdida de los sentidos pierde también su sano entendimiento (sentido común). Alcanzado este punto de vista, por medio del pasado el hombre olvida el presente, olvida lo que es por medio de lo que ya no es. Otrora objeto de los sentidos, ahora el pasado es solo un objeto del espíritu, es decir, un objeto del recuerdo, de la memoria. Únicamente lo “histórico” (no lo vivo, lo sensible, lo presente y lo inmediato) le resulta esencial y verdadero al historiador –aunque lo mismo cabe para los juristas, teólogos, filólogos y también los filósofos tradicionales que solo viven de los conceptos transmitidos. Todas las cosas y realidades le interesan al historiador solo a condición de que hayan sido transformadas en objetos de la erudición histórica. El historiador moldea el presente en conformidad con el pasado; el historiador es un cricétido⁷ que no escarba en la carne viva, sino en los excrementos de la humanidad. Lo muerto es para él lo vivo, pero, justamente por ello, lo vivo es para él lo muerto; lo que carece de existencia; para él lo más lejano es lo más cercano; lo sensible, lo real es lo más distante.

Debido a esa inversión característica de nuestra cultura ahora resulta imperioso que restituymos la relación correcta, que pongamos, nuevamente, la meta por sobre los

7. [Nota del traductor] Los cricétidos son una familia de roedores miomorfos.

medios, que en todas las relaciones retornemos a lo originario, a la naturaleza –no a esa naturaleza que es objeto del hombre bruto, sino a la que es un objeto de la formación científica.

Fecha de Recepción: 11/06/2018

Fecha de Aprobación: 08/10/2018

Algunos comentarios sobre el Comienzo de la filosofía del Dr. J. F. Reiff



Ludwig Feuerbach
(Traductor: Pablo Uriel Rodríguez)

Presentación

El texto que ofrecemos en versión castellana fue publicado por primera vez el 23 de diciembre de 1841 en la revista Deutschen Jahrbüchern editada por Arnold Ruge. Para nuestra traducción empleamos la siguiente edición de las obras completas de Feuerbach: Sämtliche Werke, W. Bolin & Fr. Jodl (Hrsg.), Stuttgart – Bad Cannstatt, Fromman Verlag Gunther Holzboog, 1959 - 1964. El texto en cuestión se encuentra en el tomo II de la mencionada edición. Entre líneas incorporamos la correspondiente paginación de las obras completas. También incluimos una serie de notas al pie para aclarar algunos puntos del escrito y para hacer referencia a otros escritos de Feuerbach en los cuales se desarrollan las mismas ideas. En este último caso, empleamos las siguientes traducciones al castellano:

[PF] *Principios de la filosofía del futuro*, trad. Subirats, Barcelona, Ediciones Folio, 1999.

[TR] *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, trad. Subirats, Barcelona, Ediciones Folio, 1999.

Datos del Traductor

- Doctor en Filosofía por la Universidad de Morón
- Profesor en Filosofía por la UBA
- Becario Doctoral y Postdoctoral del Conicet (2011-2019)
- Profesor Adjunto de las materias “Filosofía Social y Teorías Políticas” y “Metáfisica” de la Universidad de Morón
- Docente del Programa de Actualización de Filosofía del Postgrado de la UBA.
- Coordinador de Edición del Programa de Investigación de Filosofía Pos-Hegeliana (Instituto de Ciencias - UNGS)

|205|

**Algunos comentarios sobre el Comienzo de la filosofía del Dr. J.
F. Reiff**

“La filosofía se distingue de las ciencias reales/fácticas porque su objeto no le es dado y porque ella no posee ni principios ni un método, ya listos, para pensar sus temas. La filosofía no posee presupuestos. Su comienzo consiste en esta carencia de presupuestos, un comienzo que la distingue de todas las demás ciencias. Dicha carencia es el concepto de la filosofía, tal y como dicho concepto surge en su comienzo” “Presuponer algo significa tomar algo dado como base de una consideración” En su escrito *Sobre el comienzo de la filosofía*¹ J. F. Reiff² determina de este modo tanto al comienzo como al concepto de la filosofía. Sin embargo, esta determinación no es en lo absoluto tan cierta ni libre de presuposiciones como aquí se asume con sencillez. Una vez que las «ciencias reales» han alcanzado cierta existencia, reciben su objeto y su método, pero esto no ocurre mientras dura el proceso por el cual alcanzan dicha existencia. La principal tarea de la ciencia no es superar (*aufheben*) el objeto -¡Dios no lo permita!-, sino convertir en objetivo aquello que no es objetivo. Resulta comprensible, no obstante, que aquello que no es un objeto no sea dado – toda ciencia, por tanto, se inicia sin datos, se inicia sin un sustento. |206| ¿Qué es, entonces, lo no objetivo? Todo lo que es –incluso lo más sensual, incluso lo más común, lo más cotidiano– siempre y cuando sea sólo un objeto del disfrute de la vida o de la intuición común pero no de la ciencia. El aire nos proporciona un interesante e instructivo ejemplo de ello. Para nosotros es el ser externo más esencial, cercano, indispensable e invasivo y, sin embargo, ¡durante cuánto tiempo se burló de los físicos y los filósofos! ¡cuánto tiempo fue necesario para que sus propiedades elementales (el peso y la expansión) llegaran a ser objetos para nosotros! Nada, por tanto, es más absurdo que calificar el «más allá o reino espiritual» y otras cosas o sinsentidos similares como cosas no objetivas, inaccesibles y misteriosas. Durante mucho tiempo estuvo abierto para los hombres el reino espiritual mientras el reino del aire permanecía para ellos cerrado; antes de vivir a la luz de este mundo, vivieron a la luz de otro; primero conocieron los tesoros celestiales, luego los de la tierra. Lo más próximo al ser humano es, precisamente, lo más lejano. Porque no lo considera un enigma es para él un enigma; porque en todo momento es su objeto, nunca es su objeto.

Hacer de lo que no es un objeto un objeto, de lo que es incomprendible algo

1. [Nota del traductor] Feuerbach se refiere al libro *Der Anfang der Philosophie, mit einer Grundlegung der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* publicado en la ciudad de Stuttgart por la editorial Liesching en 1840.

2. [Nota del traductor] Jakob Friederich Reiff nació en 1810 y falleció en 1879. Se formó académicamente en el Seminario de Tubinga donde estudió Teología y Filosofía. En esa misma Universidad se desempeñó como docente y llegó a ocupar el cargo de rector. Inicialmente hegeliano con el tiempo desarrolló su propio punto de vista, más cercano a Fichte, criticando el idealismo absoluto de Hegel.

comprendible, es decir, elevar a la categoría de cosa del pensamiento, de objeto del conocimiento, aquello que es un objeto de consumo cotidiano es un acto absoluto, un acto filosófico; un acto al cual deben su existencia tanto la filosofía como el conocimiento en general. Lo que inmediatamente se sigue de esto es que el comienzo de la filosofía es el comienzo del conocimiento en general y no el comienzo de un conocimiento particular [el filosófico] que se distingue del conocimiento de las ciencias reales. Y esto lo establece la misma historia. La filosofía es la madre de las ciencias. Los primeros filósofos fueron investigadores de la naturaleza –tanto en la antigüedad, como en la era más reciente. El autor del presente escrito llama la atención sobre esta cuestión con agrado, pero no lo hace, como debería, al comienzo, sino al final de la filosofía. |207| Si el comienzo de la filosofía y las ciencias empíricas es originariamente uno y el mismo acto, entonces es evidente que la filosofía, ante todo, tiene la tarea de recordar este origen común y, por consiguiente, no ha de tomar como punto de partida aquello que la distingue de las ciencias empíricas, sino, más bien, su *identidad* con ellas³. Durante el proceso de su desarrollo, la filosofía puede separarse de las ciencias, pero si la filosofía comienza con la separación, entonces jamás logrará amigarse con las ciencias de un modo verdadero –amistad que constituye el ansiado final. Comenzando de manera separada la filosofía no va más allá de la posición de una ciencia aislada y, por decirlo de algún modo, se sostiene en la complicada actitud de una persona super-delicada que cree haber sido degradada por el mero roce de una herramienta empírica, como sí únicamente la pluma de ganso fuese el órgano de revelación e instrumento de la verdad y que en modo alguno lo fuesen el telescopio del astrónomo, el soldador del minerólogo, el martillo del geólogo o la lupa del botánico. No cabe duda que un empirismo que no se eleva o, cuando menos, no quiere elevarse al nivel del pensamiento filosófico es estrecho de miras y miserable, pero igualmente limitada es una filosofía que no desciende al nivel del empirismo. Pero, ¿de qué modo la filosofía alcanza al empirismo? Solo apropiándose del resultado del empirismo? ¡No! Únicamente reconociendo la actividad empírica como una actividad filosófica –reconociendo que la visión también es pensamiento, que los sentidos son órganos de la filosofía. La filosofía moderna se diferencia de la filosofía escolástica precisamente por el hecho de reunir la actividad empírica con la actividad del pensamiento; por el hecho de establecer la guía de los sentidos como el principio bajo el cual se ha de filosofar en oposición a un pensamiento que permanece separado de las cosas reales. Si retrocedemos hacia el comienzo de la filosofía moderna, nos encontramos con el auténtico comienzo de la filosofía. La filosofía no accede a la realidad al final, más bien se inicia con ella. Solo éste es el curso natural |208|, es decir, el curso apropiado y verdadero; y no aquel que describe el autor en consonancia con el curso desarrollado por la filosofía especulativa desde Fichte. Es el espíritu el que sigue a los sentidos, y no los sentidos al espíritu; el espíritu es el final y no el comienzo de las cosas. El tránsito

3. [Nota del traductor] Cfr. “La filosofía tiene que unirse nuevamente con las ciencias naturales y las ciencias naturales con la filosofía. Esta unión fundada en una necesidad (*Bedürfnis*) mutua, en una necesidad (*Notwendigkeit*) interna, será más duradera, más afortunada y fecunda que el maridaje que hasta ahora ha reinado entre la filosofía y la teología” (SW II, [TR: 42]).

de lo empírico a la filosofía es *necesario*; el tránsito de la filosofía a lo empírico, una *lujosa arbitrariedad*. La filosofía que se inicia con lo empírico permanece eternamente joven; la que excluye a lo empírico termina tornándose decrepita y se cansa de sí misma. Mientras tomemos como punto de partida la realidad y permanezcamos en ella, la filosofía será para nosotros una necesidad perpetua: lo empírico nos deja en la estacada a cada paso y nos obliga a retornar al pensamiento filosófico. Una filosofía que finaliza con lo empírico es finita; infinita la que se inicia con lo empírico. La última siempre posee material para pensar, la otra termina perdiendo la cordura. La filosofía que toma como punto de partida el pensamiento sin realidad concluye, por consiguiente, con una realidad sin pensamiento. Quien escribe este texto en nada se opone a que se lo acuse de empirista por la expresión de estos pensamientos. El autor de estas líneas, por su parte, considera que es más honorable y racional comenzar por la no-filosofía y finalizar con la filosofía que hacer las cosas al revés, tal y como lo hacen muchos «grandes» filósofos alemanes –*exempla sunt odiosa*– quienes abren sus vidas con la filosofía y las cierran con la no-filosofía. Dicho sea de paso, el camino de lo empírico a la filosofía también se deja justificar con todo derecho de forma especulativa. Si, como no puede ser puesto en duda, la naturaleza es la base del espíritu (no en los términos de la doctrina del misticismo para la cual la naturaleza es la oscuridad, el espíritu es la luz y la luz solo procede de la oscuridad, sino más bien, porque la naturaleza misma ya es la luz), entonces la naturaleza es necesariamente el comienzo objetivamente fundado y también la verdadera base de la filosofía. La filosofía debe comenzar con su antítesis, con su *alter ego*, de otro modo ella permanece siempre |209| subjetiva, permanece encadenada al Yo. La filosofía sin presupuestos es la que se presupone a sí misma, una filosofía que comienza inmediatamente consigo misma⁴.

Reiff establece al «yo, al puro yo» como el comienzo sin presupuestos de la filosofía del siguiente modo: “Lo dado como tal, si es que algo así le es dado al Yo, es algo distinto (otro que el) al Yo. Pero no es dado como otro, sino que el Yo distingue de sí mismo a esto dado como otro. Esto es únicamente posible por el acto de diferenciarse de lo dado: acto a través del cual el Yo pone lo dado como otro del Yo (de sí mismo). De este modo lo dado desaparece. Deviene lo otro del Yo. Este otro sólo existe en el acto de distinción del Yo”. Pero entonces, este yo que se separa de las cosas, que pone lo que se le enfrenta como otro y a través de dicha posición lo supera, ¿no es acaso un yo hipotético? ¿No es, cuando menos, el Yo de un punto de vista particular? ¿Es este punto de vista necesario y absoluto, la perspectiva en la cual debe establecerse la filosofía si quiere ser filosofía? ¿Es, entonces, el objeto nada más que un objeto?

4. [Nota del traductor] Cfr. “La única filosofía que comienza *sin supuestos* es aquella que tiene la libertad y el valor como para cuestionarse a *sí misma*, la que se engendra a partir de su propio *contrario*. Ahora bien, el conjunto de las filosofías modernas ha comenzado *por las filosofías mismas* y no por su contrario” (SW II, [CH: 38]) y cfr. “El filósofo tiene que incorporar al texto de la filosofía lo que en el hombre *no filosofa*, lo que más bien está *contra* la filosofía, se opone al pensamiento abstracto; por consiguiente, lo que en Hegel es rebajado a mera nota. Sólo así la filosofía se convertirá en un poder *universal, acontradicitorio, irrefutabile e irrevocabile*. La filosofía no tiene que comenzar *consigo misma*, sino con su *antítesis*, con la *no-filosofía*. Este ser distinto en nosotros distinto del pensar, afilosófico, absolutamente *antiescolástico*, es el principio del sensualismo” (SW II, [TR: 33]).

Desde ya que el objeto es el otro del Yo, pero ¿no podemos invertir lo anterior y decir que el Yo es el otro, que el Yo es el objeto del objeto y, en consecuencia, afirmar que el objeto es también un Yo? Mas, de ser así las cosas, ¿cómo llega el Yo a poner al otro? Únicamente porque el Yo es en relación al objeto lo mismo que es el objeto en relación al Yo. El Yo admite esto, pero sólo de un modo indirecto: convirtiendo su pasividad en una actividad. Quien hace del Yo un objeto de la crítica reconoce que la voluntaria posición del objeto por parte del Yo en realidad no expresa otra cosa más que el involuntario ser-puesto del Yo por parte del objeto⁵. Si, permaneciendo en este lenguaje abstracto decimos que, el objeto no solo es algo puesto, sino también algo que se pone a sí mismo[210]; entonces resulta claro que el Yo sin presupuestos, que excluye al objeto de sí y lo niega, es solo una presuposición del Yo subjetivo contra la cual protesta el objeto. En consecuencia, y en contra de la consideración del autor (Reiff), el Yo no es universal, ni tampoco es un principio de deducción suficiente. Si, por tanto, la filosofía que se presupone a sí misma, aquella que en el comienzo ya está completa, establece como su interés más esencial contestar la pregunta ¿cómo llega el Yo a admitir un mundo, un objeto?; la filosofía que se crea objetivamente, aquella que comienza con su antítesis, plantea la pregunta opuesta, un interrogante mucho más interesante y fructífero: *¿cómo llegamos a la admisión de un Yo que pregunta y puede preguntar de ese modo?*

Ciertamente, nada puede llegar hasta el Yo e ingresar en él sin que exista en éste un fundamento, o al menos cierta capacidad receptiva; ciertamente, en la medida en que cada determinación externa es, en última instancia, una auto-determinación, el objeto mismo no es otra cosa más que el yo objetivo. Pero así como el Yo se pone y se confirma en el objeto, el objeto se pone y se confirma en el Yo. La realidad del Yo en el objeto es, al mismo tiempo, la realidad del objeto en el Yo. Si, como pretenden el materialismo vulgar y el empirismo, bastase con la impresión del objeto, entonces ya los animales deberían ser físicos. Si fuese suficiente con el Yo, entonces ningún otro ser externo distinto a éste podría recibir las mismas o análogas impresiones provenientes de los mismos objetos. La impresión en el Yo “difiere de la impresión que el dedo hace en la cera”, mas ésta última también difiere de la impresión en el talco, de la impresión en la cal o de la impresión en cualquier otro cuerpo. El talco es suave y blando pero, por mucho no es tan flexible ni tan falso de carácter o maleable como la cera; no obstante, todo intento de penetrar el ser del talco con el dedo fracasa debido a la ruda impertinencia del *Calcareus densus*. La razón por la cual puedo realizar una impresión sobre la cera, sin recibir [211] yo una impresión –o, a lo sumo, tolerar la mancha del *semper aliquid haeret*– radica en el hecho de que la cera carece de

5. [Nota del traductor] Cfr. “Un objeto (*Objekt*), un objeto real, sólo me es dado, pues, allí donde me es dado un ser que actúa sobre mí, allí donde mi autoactividad —si parto del punto de vista del pensar— encuentra su límite en la actividad de otro ser —allí donde encuentra su resistencia—. Originalmente, el concepto del objeto (*Objekt*) no es otro que el concepto de otro *Yo* —así el hombre en su niñez concibe todas las cosas como seres espontáneos, arbitrarios—, y de ahí que el concepto de objeto, en general, esté mediatisado por el concepto del Tú, del *Yo objetivo*. No es al Yo, sino al no-Yo en mí, para usar el lenguaje de Fichte, que le es dado un objeto (*Objekt*), esto es, otro Yo; pues sólo allí donde Yo soy transformado en un Tú, allí donde sufro, emerge la representación de una actividad existente fuera de mí, es decir, de una objetividad. Pero sólo a través de los sentidos es el Yo no-Yo” (SW II, [PF: 101]).

carácter; por el contrario, la razón por la cual no me es posible causar una impresión en la cal sin ser impresionado por ella reside en la fuerza de su solidez. Ya Teofrasto, en su tratado sobre los distintos tipos de piedras, señaló que “los diferentes tipos de piedra deben recibir un tratamiento diferente” –lo mismo ocurre con los hombres dotados de un yo: ellos no quieren y no pueden recibir el mismo trato.

Carece, por tanto, de sentido atribuirle exclusivamente a la virtuosidad y universalidad del Yo lo que también pertenece a la vitalidad e individualidad de las cosas, lo que afecta de la misma y análoga forma tanto al Yo como al No-Yo. La calidez del sol primaveral que libera al yo humano de las cadenas de la helada burocracia también conduce a los lagartos y a las ciegas lombrices desde sus escondites hacia la luz. La *Stapelia hirsuta*⁶ no posee su pútrido aroma únicamente para nosotros, también lo posee para la mosca de la carne⁷, que de no ser seducida por ese olor no le confiaría sus huevos. El cristal que no le pone límites a los rayos de la luz, también se deja atravesar por nuestra mirada para mayor alegría de nuestros ojos. La cera, que en nada afecta nuestros sentimientos, deja una impresión superficial sobre el agua, mientras que la grávida piedra caliza que se desprende en el agua hasta lo profundo también presiona nuestro Yo hasta el suelo. ¡Cuán felices seríamos si la naturaleza le revelase sus encantos únicamente a nuestro Yo! ¡Cuán felices! Porque en ese caso ninguna polilla de la miel o de la cera arruinaría nuestras colmenas, ningún gorgojo destruiría nuestros cultivos de maíz, ninguna oruga blanca de la col destrozaría nuestros jardines de vegetales. Lo que tiene un sabor dulce y agradable para nosotros también les place a otros seres distintos a nosotros.

¿O deberían considerarse nuestro gusto y olfato por debajo de la dignidad del Yo por el hecho de que en estos casos ellos nos hacen entrar en colisión y rivalizar |212| con los gorgojos y las orugas? ¿Deberían el gusto y el olfato, como los sentidos en general, dejar de pertenecerle a nuestro Yo para pertenecerle a seres distintos e inferiores a nosotros? Pero si tu ojos se vuelven ciegos, si ensordecen tus oídos, si tu gusto y tu olfato se apagan; ¡no te sentirás más miserable e infeliz tanto corporal como espiritualmente hablando, no gritarás mil veces al día de la manera más dolorosa: ¡Oh, si pudiese recobrar mis sentidos! ¿No confesaría esta dolorosa expresión que los sentidos le pertenecen a tu Yo? ¿no confesaría que tú –y digo tú, tú mismo y no solo tu cuerpo– sin sentidos o con sentidos imperfectos eres un ser lisiado y desgraciado? ¿Debería ese Yo, que se ha vuelto defectuoso y lisiado por la pérdida de los sentidos –por ejemplo el tuyo o, al menos, el mío que es tan honesto–, admitir que ha perdido

6. Planta de la familia *Apocynaceae*, su espacio natural se encuentra en el Sur de África. Crece en lugares secos y en terrenos pedregosos y bien drenados. Es tremadamente adaptable y tolera bastante bien el frío y los climas húmedos. Es una planta suculenta que se adorna con una espectacular floración. Sus tallos carnosos de unos 20 cm de longitud y con cuatro filos dentados la asemejan a algunos tipos de cactus. Cuando está florida no es una planta muy adecuada para tener en interior pues sus flores tienen un aroma un tanto desagradable que además atrae a insectos como las moscas, los escarabajos y otros.

7. [Nota del traductor] Feuerbach hace referencia a las sarcofágidas (*Sarcophagidae*), una familia de dípteros braquíceros conocidas vulgarmente como moscas de la carne porque sus larvas se desarrollan en la carroña y el estiércol, así como en los tejidos vivos de las personas y otros animales. La mayoría son ovipíparos, es decir que el huevo permanecen en el abdomen de la hembra hasta que está listo o casi listo aemerger. Las larvas se desarrollan en un día o menos y después se entierran en la carne durante siete a diez días antes de entrar en la fase de pupa.

una parte de sí mismo al perder una parte de su cuerpo? ¿no debería ese Yo ser el Yo especulativo? Pero entonces ¿qué clase de Yo debería ser el Yo especulativo? ¿Cómo puede hablarse de “sentir común, impulsos, sentidos” y cosas por el estilo si este Yo difiere del Yo real? ¿Cómo puede mantener el nombre Yo si niega su afinidad con el Yo empírico? El Yo especulativo no tendría otra ventaja sobre el Yo empírico más que la de ser aquel Yo bajo el cual puede ubicarse cualquiera que diga “Yo” sin distinción alguna –el yo que ha sido purgado de la particularidad, la in-esencialidad y la contingencia de lo empírico. Sin embargo, estas particularidades y contingencias no incluyen, obviamente, al cuerpo. El cuerpo también le pertenece al Yo especulativo, al menos el cuerpo especulativo. Y esto es así puesto que resulta difícil entender por qué la distinción entre lo necesario y lo contingente sólo se le debe otorgar al Yo y no también al cuerpo; puesto que resulta complejo ver por qué no se nos permite purificar al cuerpo, como se ha purificado al yo, de toda impertinencia y contingencia. El Yo es corporal –esto no significa más que |213|: el Yo no es solamente activo, sino también pasivo. Y es incorrecto querer presentar esta pasividad del Yo como derivada de su actividad o directamente como actividad. Por el contrario: la pasividad del Yo es la actividad del objeto. Dado que el objeto también es activo, padece el Yo –un padecimiento del cual el Yo no tiene motivos para avergonzarse puesto que el objeto mismo pertenece a su ser más íntimo.

Pero, justamente por lo dicho, resulta en sumo grado unilateral y parcial querer presentar y considerar todas las determinaciones del yo como meras auto-determinaciones del yo, es decir, como determinaciones al margen de los objetos. Algo que, por otra parte, es completamente irrealizable, ya que las propias capacidades del Yo resultan insuficientes para satisfacer la totalidad de sus necesidades y, por lo tanto, tiene que tomar prestado del mundo objetivo, esto es de su propio cuerpo (*Leibe*), los medios que le faltan. Así, por dar un ejemplo, “la sensación de calor animal” –una capacidad que la psicología le atribuye al Yo– posee de modo manifiesto un origen puramente físico/corporal. Pero, ¿cómo conciliar esto con un Yo que todo lo crea a partir de sí? ¿De qué modo penetra el perturbador fuego del calor animal en la “quietud gnóstica de un Yo concentrado únicamente en sí mismo”? ¿Quizás porque el calor animal afirma su autonomía e independencia frente a los cambios de la temperatura externa? Pero incluso esta independencia tiene sus límites, unos límites que inmediatamente nos recuerdan la inseparabilidad del sujeto y el objeto. En el Ecuador, cuando la temperatura se acerca a los 40° C, los hombres mueren súbitamente. ¿O es el cuerpo (*Leib*) animal tan idéntico al Yo que éste último crea a partir de sí mismo lo que el cuerpo (*Leib*) crea? En modo alguno el yo se “abre al mundo” “a través de sí mismo”; esta apertura, por el contrario, se da a través de su ser corporal (*leibliches Wesen*)⁸, esto es, a través de su cuerpo. En oposición al Yo abstracto, el cuerpo (*Leib*) es el mundo objetivo. A través del cuerpo el Yo no es Yo sino objeto. Ser en el cuerpo significa ser en el mundo. Tantos sentidos como tantos poros; tantos sentidos como tantas superficies desnudas. El cuerpo no es más que el Yo poroso. ¿Acaso la sensación de calor animal sólo debería |214| pertenecerle al

8. [Nota del traductor]. Una traducción alternativa sería: *esta apertura se da por el hecho de ser un viviente.*

Yo en tanto que sensación? ¿Pero qué es una sensación sin calor? ¿Qué es lo que permanece cuando hago abstracción tanto del objeto o del contenido de la sensación como de la actividad del Yo? ¿Cómo puedo, por ejemplo, atribuirle al Yo la sensación y la actividad de la visión, cómo puedo incorporar estos elementos a la psicología y definirlos, si pienso esta sensación y esta actividad abstraídas de su objeto, a saber, la luz? La visión, ante todo, no es otra cosa más que la sensación o percepción de la luz, la sensación de lo claramente visible; el ojo es el “sentido de la luz”. Ver sin luz equivale a respirar sin aire; ver es gozar de la luz.

Es cierto, sin embargo, que es posible hacer del Yo un principio de deducción universal –siempre en contradicción con el sentido que asociamos al concepto o el término “Yo” desde Fichte. Esto puede realizarse, sin embargo, bajo una condición: que uno descubra y demuestre en el Yo un no-Yo, algo que difiera y se oponga al Yo; puesto que con la simple y monótona letanía del eterno Yo = Yo no puede comenzar absolutamente nada. El Yo del cual procede la nota musical es un Yo completamente distinto a aquel del cual nace una categoría lógica o una ley moral o jurídica. Pero entonces, la psicología es la ciencia general, la primera ciencia, la que precede a todas las demás⁹; la ciencia que no tiene otra tarea más que declinar al Yo para deducir diferentes principios a partir de las diferentes relaciones que están presentes en el Yo. Por tanto, resulta completamente inadecuado e inadmisible el proceder de Reiff que hace de la psicología una ciencia particular y la deduce únicamente a partir de ciencias abstractas como la lógica y la metafísica. La antítesis más esencial y original, el opuesto necesariamente conectado al Yo es el cuerpo, la carne. Solo el conflicto entre el espíritu y la carne es el principio metafísico más elevado, el secreto de la creación, el fundamento del mundo. En efecto, la carne o[215], si así lo prefieres, el cuerpo no solo posee un significado natural o empírico-psicológico; esencialmente posee un significado especulativo y metafísico. Porque ¿qué otra cosa es el cuerpo aparte de la pasividad del Yo? ¿Y cómo pretendes deducir la voluntad y la sensación a partir del Yo sin un principio pasivo? La voluntad no puede ser pensada sin algo que se esfuerce en su contra y en cada sensación, sin importar que tan espiritual sea, no hay más actividad que pasividad, no hay más espíritu que carne, no más Yo que no-Yo.

Fecha de Recepción: 07/08/2018

Fecha de Aprobación: 01/11/2018

9. [Nota del traductor] Cfr. “La nueva filosofía convierte al hombre, comprendida la naturaleza, en tanto que base del hombre, en el objeto único, universal y supremo de la filosofía; y, por consiguiente, convierte la antropología, comprendida la fisiología, en ciencia universal” (SW II, [PF: 122]).

Problema y misterio del mal



Cornelio Fabro

(Traductora: Virginia Olivera Chariaud)

Presentación

El texto traducido ha sido tomado de *Momentos del Espíritu*. Publicado originariamente en 1983, este libro compila en dos tomos 104 escritos fugaces y ocasionales sobre diversidad de temáticas, más o menos breves. Los datos editoriales precisos del artículo son: C. Fabro, Momenti dello spirito, Ed. Sala Francescana di cultura «P. Antonio Giorgi», Assisi - S. Damiano 1983, vol. I, 405 pp.; vol. II, 412 pp. (en vol II, pp. 203-211).

Datos del Traductor

- Licenciada y Profesora Superior en Letras por la UBA
- Profesora en Ciencias Religiosas (Instituto Superior Marista)
- Traductora y editora de libros y artículos de temática religiosa

Dolor, sufrimiento, ignorancia, perversión, vicio, desesperación, fracasos, malentendidos, frustraciones... y la muerte, forman el horizonte de lo que la humanidad ha llamado, y ante todo experimentado, como el “problema del mal”. Es un problema que suele permanecer al margen, al menos en la tradición de la filosofía occidental, la cual prefiere partir del ser y del bien para orientarse inmediatamente sobre la ciencia y la práctica, para vivir y disfrutar de la vida, y sólo después, cuando la vida se tropieza en sus laberintos, advierte el mal y se duele por el obstáculo, se desespera por el dolor. Así como el filósofo advierte primero la presencia del ser, se complace en contemplar el ascenso perenne de sus formas y el despliegue de la libertad en la historia...y sólo más tarde, frente a los cataclismos de la naturaleza (por ejemplo, el terremoto de Lisboa para Voltaire...)¹ y los hechos malignos de la historia y sus protagonistas, se encuentra atrapado en el mal y se pregunta con Plotino: “*dónde el mal*”².

Un primer problema y en lo más mínimo ocioso, aunque pueda parecer paradójico, es el de si el mal existe realmente o si no será una categoría subrepticia del egoísmo utilitario del hombre que se erige como rey del universo y asume su propia investidura: el hombre que ha sido frustrado en sus pretensiones, se opone a la naturaleza y a su Autor y llama mal a la falta de satisfacción de sus propios antojos y ambiciones.

En este mismo contexto, ese es el grandioso contexto de las filosofías trascendentales³ de cada momento, según las cuales la integridad del ser y la plenitud de la perfección y de la alegría pertenecen al Todo. El mal en las formas inagotables y siempre resurgentes, termina perdiendo toda importancia para reducirse a un evento y episodio particular que se requiere para la armonía del Todo, como la disonancia que da mayor relieve a las consonancias y hace sobresalir el “pasaje” entre las varias fases de la armonía universal del Cosmos.

Todavía se podría observar con un término algo audaz pero fuertemente expresivo, que el mal, cuando se contrapone al bien y no es concebido en cambio como un momento o aspecto del mismo bien en el dinamismo concreto de la existencia, es una categoría del llamado “mal infinito” según la terminología hegeliana: es un fruto de egoísmo y del resentimiento, procede de la codicia y del orgullo y se refiere a la presunción o hybris de ser y querer ser más de lo que el hombre es y no tiene derecho a ser. El hombre se adhiere a lo humano, lo cual se podría observar en este contexto: reconoce sus limitaciones y se adhiere a ellas como cualquier otro ser, porque el mal

1. Poème sur le désastre de Lisbonne en 1775, ou examen de cet axiome : Tout est bien (en vol. : Voltaire, Philosophie, La Renaissance du Livre, Paris s.d., pp. 232 ss).

2. Véase Enn. I, 8 (51) Henry Schwyzer I, 121, pp. I, pp. 197 ss.- El tema fue retomado por Frodo en De malorum substinentia del que sólo permaneció el texto latino de la traducción de Moerbeke (I ed. Cousin, Paris 1820, t. I, pp. 197 ss.) y de Proclo, como se le conoce, lo toma el misterioso Ps. Dionygi (De div. nom., c. IV; PG, 3, col. 721 C ss.) que es el maestro indiscutible en este campo para Santo Tomás y a lo largo de la Edad Media hasta el Renacimiento incluido (N. Cusano, M. Ficino, Ambrose Traversari).

3. Un Summa de malo, desde el punto de vista de la historia de las doctrinas, es ahora la de F. Billi, Das Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandes, I Band: Von Platon bis Thomas von Aquin, II. Von Eckhart bis Hegel, III. Von Schopenhauer en zur Gegenwart, Wien 1955-1959. Para aspectos particulares, se puede ver: Th. Deman, Le mal et Dieu, Pasis 1943 ; Ch. Werner, Le probleme du mal, Lausana 1946 ; R. Verneaux, Problème et mystère du mal, París 1956.

no es más que el hacerse presente y el avanzar del límite, ya sea en el cuerpo como en el espíritu. La nube no se enoja, ni protesta si una corriente de aire la diluye en agua, nieve o granizo, ni el agua tiene razón para lamentarse cuando entra en el círculo de la vida orgánica u otras transformaciones de la naturaleza.

Estas observaciones de carácter destacado sobre el problema del mal ciertamente no son completas, ni pueden ser del todo satisfactorias: son, si se me permite la terminología, sólo razones ontológicas.

En la naturaleza expresan, para utilizar una terminología más directa, *la finitud del ser del hombre en el mundo* y por lo tanto el ciclo eterno de la vida y de la muerte, de la generación y la destrucción, la sucesión de las fortunas y las desgracias⁴.

En la historia expresan la contingencia del ser y de la libertad del hombre, la fragilidad constitutiva del tejido de su vida privada y pública, el conflicto de las aspiraciones individuales y colectivas. Qué maravilla, entonces si ocurren golpes, conflictos, rivalidades... y por lo tanto también la inevitabilidad de la desgracia, el dolor y la derrota. Pero este es el precio de la vida y de la lucha por la existencia de la cual nadie tiene derecho a escapar: ¿por qué entonces tantas recriminaciones y tantos lloriqueos? El análisis ontico-ontológico del mal se resuelve, por lo tanto, en el ser mismo, es decir en el hacer sus distinciones y oposiciones y por lo tanto termina por negarlo a medida que se lo supera apelando a la exigencia superior y a la armonía del Cosmos. Es la explicación cosmológica en que el llamado mal es parte del organismo del gran Todo (panteísmo clásico) y es un componente de nuestro ser que es un “ser-en-el mundo” y por lo tanto un encontrarnos sin restricciones expuestos a los conflictos que surgen en su continuo hacerse y rehacerse de nuevo. Se trata de que también el hombre, como cualquier otro ser, debe resignarse a “entrar en el juego”, una vez que ha entrado en el mundo y el tiempo lo ha unido con vínculos indisolubles a la rueda del destino. Esta es la “consolación” -si el término puede pasar- de pura filosofía formal, que devuelve la existencia a su esencia, al hombre al Cosmos y al individuo al Colectivo del género universal. Ciertamente se trata de una “razón” lo suficientemente clara, siempre y cuando consideremos que el mundo y también los otros no sólo existan en su “exterioridad”, sino que todos nos educamos mutuamente en el sentido del límite que nos compete. Esto, en la esfera óntica-ontológica que es precisamente la esfera de la finitud, de la contingencia, en el avance irrefrenable de los acontecimientos.

Pero también está la esfera metafísica propiamente dicha, siempre y cuando las filosofías contemporáneas piensen en ello. Según la consideración metafísica, el mundo y el hombre en él no se reducen a un “ser ahí” (*Dasein*), a un simple hecho de

4. En las más recientes fenomenologías, en el fondo existenciales, el problema del mal casi ha desaparecido bajo la influencia de la teoría kantiana del mal radical (das radical Bbse) que identifica el mal con la finitud del hombre (cf. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft*, spec. Erstes Stiick). Así que, por ejemplo. K. Jaspers parte de esta doctrina, y, a través de la volatilización del mal por los trascendentes (espec. Hegel), se llega a la Doctrina de Nietzsche del contraste por la noche - día (cf. *Philosophie*, III ed., Berlin 1956, Bd. III, pp. 102 SS. V. también: Von der Wahrheit, Miinchén 1947, pp. 535 ss., 898 ss.). En Heidegger el problema del mal está completamente ausente, en Sartre en cambio el mal lo es todo porque es la misma sustancia de la subjetividad humana (*mauvaise foi*) gracias a la cual el hombre se destaca de Dios (cf. *Le Diable et le bon Dieu*).

ser que se articula en la sucesión de los acontecimientos, de los cuales el hombre es en parte un espectador impotente, y en parte actor responsable⁵. Según la razón y según la tradición humana más antigua y continua entre las civilizaciones más grandes de la tierra, evolucionadas o incluso primitivas, el mundo y el hombre son criaturas de Dios que es Espíritu infinitamente sabio y bueno, del cual por lo tanto sólo puede proceder el bien y del modo más perfecto. Y, entonces, ¿por qué el mal?

Por lo tanto, el problema del mal surge, en este nivel de consideración, en la cumbre suprema: porque Dios es el bien absoluto y porque el hombre aspira a la felicidad perfecta. Si Dios es infinitamente bueno, ¿por qué ha creado el mundo de la naturaleza, donde se propaga el mal de la destrucción y la muerte? ¿Y por qué creó el mundo del hombre, donde son muy a menudo impunes, e incluso de hecho frecuentemente recompensados, todos los adoradores de Baal envueltos en los siete vicios capitales? En cuanto al mal en la naturaleza, y en el área de la vida natural que también pertenece al hombre, la filosofía todavía parece en grado de decir una palabra propia. De hecho, al crear el mundo, Dios no podía quitarle a la naturaleza su estatus ontológico, que es finitud, como se ha dicho, y lo que es finito, necesita desarrollo. Pero el desarrollo de uno de los seres se encuentra y choca con el desarrollo de otro ser... y por lo tanto no es de extrañar que el encuentro de causas dispares, como puede causar eventos y fortunas felices, pueda también causar daño, desgracia, ruinas, enfermedades y muerte. Ciertamente Dios, si lo deseara, podría evitar con su omnipotencia incluso en esta esfera cualquier mal y podría haber dispuesto que el orden del mundo se articulara como el reloj perfecto de la *harmonia praestabililla* de Leibniz... sin acusar nunca el más mínimo descarte. Pero éstos, para decirlo con una frase de Kant, en otro contexto, son “sueños de un visionario”⁶: Dios creó el mundo para permanecer en el mundo en la finitud de sus límites - y de hecho un orden perfecto, tanto profundo como superficial, llevaría al hombre a la tentación (a la que además, ha cedido la filosofía monista) de identificarlo con Dios. La observación, después de tantos intentos del mecanicismo y del determinismo, no ha sido en absoluto infundada ni inútil.

¿Pero el hombre? Pasa por la naturaleza, por sus catástrofes y ruinas: al menos hasta que toquen directamente al hombre o afecten sus planes y aspiraciones. La pobreza, la enfermedad y la misma muerte... en cambio, expresan el impacto del mundo en el hombre que, precisamente, debido a cualquier incidente o accidente puede ser condenado a la inactividad, al sufrimiento incluso de por vida y a perder la misma vida. El “consuelo de la filosofía” no está muy claro, especialmente cuando se trata de los indefensos y los inocentes que deben sufrir las consecuencias de las faltas y locuras de los demás: mutilación, enfermedades hereditarias o profesionales, incluso

5. Pero es una responsabilidad neutral que resulta en una carga puramente óntica (*Schuld*) que es la de haber venido y estar en el mundo, de acuerdo con la estructura de existencia que se prevé. de Heidegger en *Sein und Zeit* (1927).

6. Kant, como es bien sabido, en el escrito con este título (*Die Treüme des Geistersehers*) tenía la intención de criticar la maravillosa fantasía del teosofista Swedenborg.

la muerte por abandono, negligencia, violencia⁷. La filosofía que aquí todavía apelaba a la ley del Todo, al orden cósmico universal y similares, se convierte en insensibilidad moral y abierta profesión de la残酷: sancionaría fundamentalmente la ley de los más fuertes, negaría la peculiaridad del ser humano. Tiene la posibilidad de disfrutar incluso en el cuerpo y tiene horror extremo a la muerte, porque quiere vivir y preservar la vida dentro de los límites de sus propias posibilidades y de su propio derecho que nadie, ni siquiera el Estado, puede eliminar o limitar injustamente.

En este sentido, no debemos ocultarlo, hay una respuesta que proviene de una filosofía superior que se vincula con la teología. Se trata, o se trataría de que tales terribles males físicos, mientras afecten sólo al cuerpo, no son inherentes al núcleo espiritual del hombre, por lo tanto no ofenden su derecho a la libertad y al ejercicio primario de esta libertad que permanece intacta en el núcleo indestructible del espíritu, incluso bajo la furia de la desgracia y de la violencia. De hecho, es precisamente entonces que su testimonio brilla más auténtico y genuino: no habría mártires si no hubiera perseguidores, ni héroes sin traidores... Muy bien, pero ¿por qué el precio debería ser tan alto y arriesgado? De hecho, no todo el mundo alcanza a soportar, a enfrentar, a ganar la prueba: los desconfiados, los desanimados, los fugitivos, los perdedores de la vida... llenan la historia del hombre que de siglo en siglo se vuelve cada vez menos edificante y más desalentador⁸. Por lo tanto, es difícil pedir una respuesta a la filosofía, y mucho menos a la ciencia, por más que digan los autores de las diversas fenomenologías del mal, inspiradas por el espinozismo y la dialéctica, que pretenden prescindir del Absoluto y de la catarsis de la existencia humana en una existencia absoluta fuera del tiempo, o sea con la inmortalidad del alma, como esperaba ya Sócrates ante los jueces que lo llevaban a muerte. Así, el dolor del cuerpo, la ofensa injusta del cuerpo que debe dejar la vida, se recupera y redime en la segunda vida. Pero para esta filosofía se trata apenas de una esperanza, un destello tenue, y todavía no de una certeza deslumbrante y reparadora: es sólo la resignación, y sólo para los espíritus excelsos como Sócrates, no es o no se convierte en una confianza para todos. E incluso para esos magníficos espíritus no era alegría, sino tristeza y angustia. Y se dio cuenta de esto el mismo Santo Tomás, que por lo general mira con mucho optimismo al pensamiento clásico, y que escribe en este contexto: *In quo satis appareat quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia. A quibus angustiis liberabimur si ponamus secundum probationes pree-missas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam come posse, soul hominis immortal existencia* (C. Gent., III, 48). Por lo tanto, el problema del mal y del dolor pertenece a la categoría de los “problemas abiertos”, pero siempre sigue siendo de carácter completamente especial: es el problema existencial de la crisis de la libertad misma, como resolución en su último fundamento. De hecho, el hombre que se siente hecho para la felicidad, a la

7. Este es el “escándalo del mal” que funciona como uno de los factores más activos en el ateísmo, especialmente de la era moderna, todo ello dirigido al ideal del bienestar (cf. Introducción al ateísmo moderno 2, Roma 1969, pp. 13 ss.).

8. El Libro del Trabajo es la exposición más dramática de la protesta que el inocente y el justo tienen derecho a levantar contra el dolor.

cual lo destina con la infinita apertura de ser la lujuria insaciable por la vida y el amor, siente la vida de todos los lados desde el exterior y al mismo tiempo angustiante desde dentro por los contrastes del ego, de sus pasiones, de la oscuridad y miedos secretos. Finalmente, está el mal moral que es el desorden de la propia voluntad y de los demás en la violación de la ley de la honestidad, en la traición de la amistad, en el abuso de la confianza, en el acoso del yo, en la traición de la amistad, en la infamia de cada turbulencia y cobardía para llegar al fin del orgullo y de la pasión, atrapando cada ley y cada relación. Este es el mal del hombre por excelencia y por dos razones opuestas: porque viene sólo del hombre, porque sólo es responsable de su voluntad, porque en él el hombre busca la afirmación de sí mismo, es decir, una especie de libertad absoluta; es a su manera lo que podríamos llamar la libertad de inmanencia, que pretende ser ley para sí misma y poner el acto como fundamento del contenido. Entonces, porque en ello el hombre encuentra la afirmación de sí mismo, es una especie de libertad absoluta establecida sobre la infelicidad de los demás, acumulando su propia riqueza despojando a los demás, desahogando los propios antojos bestiales desgarrando y empañando la inocencia de los otros e hiriendo más amargamente cuanto más indefensas e ingenuas son las víctimas: *stat pro ratione voluntas!*

No hay duda de este mal, entonces no hay duda de que la primera responsable es la voluntad misma, la voluntad que es desorientada por la pasión o exaltada por el orgullo, y hasta ahora parece que no hay problema, una vez que se admite que a través de la libertad el hombre, todo hombre, mantiene en su nombre las llaves de su propio destino: *quisque est faber lucke sua!*

Y es así, efectivamente: es el mérito de las filosofías más recientes el haber puesto en evidencia con gran relieve este lado existencial de la libertad como esencia activa del hombre. Por lo tanto, el aspecto más aterrador del mal en el hombre, su energía más corrosiva que bordea el infinito como la que se muestra en la esfera del desorden moral, permanece suspendida únicamente de su libertad y, por lo tanto, no necesita ninguna explicación. No hay explicación para sí mismo... no hay misterio, o así al menos parece.

Pero es sólo una apariencia, es decir, una explicación que todavía permanece en el nivel de inmediatez. De hecho, aquí el misterio se profundiza por todos lados y forma el enigma del sentido mismo de la vida y la fuente de los tormentos más ardientes de los espíritus más puros y el almas más amables. El problema, si se puede decir, es que Dios mismo en comparación con lo que los teólogos han llamado el *malum culpeae* -a diferencia del *malum poenae*⁹ que es el mal físico de la expiación merecida y que por tanto puede ser a su vez principio de redención y renacimiento- permanece impotente. De hecho, si el hombre no puede hacer el bien sin el apoyo directo e inmediato del Absoluto, para recorrer los caminos del mal se basta a sí mismo: el mal moral es un triste privilegio de libertad finita que ante la alternativa de finito-Infinito, yo-Dios... puede inclinarse hacia el primer miembro y convertirse en un esclavo de sí mismo, de la miserabilidad de su propia miseria; puede animalizarse

9. El tratamiento más logrado en este sentido es la admirable Q. disp. De Malo de Santo Tomás Ver C. Fabro: *Dios y el mal*, en Asprenas 3-4, 1981, pp. 301-329.

en los vicios de la carne y endemoniarse en las bobinas cada vez más sofocantes del orgullo. Y mientras que con el mal, haciendo el mal y arrojándose de cabeza en los caminos del mal, el hombre no se hiciese daño a sí mismo, la situación seguiría siendo bastante comprensible: el mal tendría en sí mismo su propia sanción y nadie podría quejarse porque el propio mal de nadie haría la justicia. Pero la situación, como ya se ha indicado, es todo lo contrario.

Todo hombre vive su vida en un tejido de relaciones con los demás y con Dios, las cuales se articulan de acuerdo con la ley del bien para que el propio bien y derecho suponga el reconocimiento del derecho y del bien de los demás. De esta manera, no podemos ni debemos hacer injusticias, especialmente hacia aquellos que son débiles, indefensos, pobres, indefensos, abandonados... y es precisamente hacia ellos que generalmente se desata el acoso de los violentos y la furia del vicio. Por lo tanto, se puede decir que esto es el mal por excelencia, el “mal”, porque es la depravación de la conciencia la que se califica precisamente como conciencia perversa y corrupta.

Este mal, por lo tanto, no tiene otra explicación que esta misma perversión de la voluntad atravesada por sí misma¹⁰. Pero, ¿por qué Dios lo permite? Es lo mismo que preguntar: ¿por qué Dios ha hecho a la criatura libre? Uno puede estar de acuerdo con Santo Tomás en que la posibilidad de elegir y hacer el mal no es la esencia, sino que es sólo una propiedad de la libertad creada y finita. Sin embargo, permanece el que la propiedad también es constitutiva de una naturaleza, que el espíritu finito debe enfrentarse a la elección constitutiva del bien y del mal, o sea para resolverse por la finitud del propio yo en el mundo o por Dios en la inmortalidad. Esta elección existencial es el “segundo nacimiento” del espíritu. Una libertad contingente y finita como es la creada, puede caer intrínsecamente y, por lo tanto, cae. Lo que no es válido en el orden constitutivo metafísico, o sea che a posse ad esse non valet illatio es válido en el orden existencial de la estructura de la libertad finita: *a posse (peccare) ad esse peccatorem valet illatio*¹¹. Mantenerse siempre estable y en todo en el Bien Invisible e incomunicable, que es el objetivo final del hombre, es una hazaña más que humana y supera, en el orden natural, las fuerzas extremas de la naturaleza.

Aquí está el enigma del mal que se halla en la raíz del misterio del dolor humano. El misterio que la filosofía esclarece como la apertura de los pasajes “al límite” para transmitirlo a la religión, la cual trasciende el Absoluto estático de la razón y se dirige a Dios en cuanto al Padre de los hombres, que es refugio de los pobres y el consuelo de los oprimidos con el consuelo del amor y la vida eterna esencial.

(1966)

10. También Santo Tomás: *x Huiusmodi quod est non uti regula praedicta, non oportet aliquam causam quaerere ; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non-agere*” (De Malo, q. Yo, a. 3).

11. Es la versión moral del principio metafísico de la contingencia lo que subyace a la vía III: N... quod possible est not them, whence nonest est “ (S. Th., I, q. II, a. 3). Del mismo modo, al anular la fórmula, se debe ser capaz de decir: quod potest pecado, ali cuando el pecado I no es para la necesidad de implementar un poder, sino para la fragilidad del principio mismo en su esfera (moral).

Notas

Giordano Bruno y la «filosofía vulgar». La colonización de América



Agustín Gabriel Bianchi
(UNGS, Argentina)

Abstract

In his long pilgrimage through Europe, Giordano Bruno was aware of the moment of crisis that was lived, strongly marked by the wars of religion, the Protestant Reformation and the Spanish colonization of America. This crisis was, for the Nolan, the practical consequence of a decadent philosophy marked by the Aristotelian tradition and Christianity. The aim of this note is to offer an approach to the relationship between philosophy and politics in Bruno's work. Therefore, we will consider both his criticism of the colonization of America and his theoretical proposal against the current philosophy of his time.

Resumen

En su largo peregrinaje por Europa, Giordano Bruno fue consciente del momento de crisis que se vivía, marcado fuertemente por las guerras de religión, la Reforma protestante y la colonización española de América. Esta crisis era, para el Nolano, la consecuencia práctica de una filosofía decadente marcada por la tradición aristotélica y el cristianismo. El propósito de esta nota es ofrecer una aproximación a la relación existente entre filosofía y política en la obra de Bruno. Para ello tendremos en cuenta tanto sus críticas a la colonización de América como su propuesta teórica frente a la filosofía de su tiempo.

Keywords: Giordano Bruno, Renaissance, philosophy, colonization

Palabras claves: Giordano Bruno, Renacimiento, filosofía, colonización

Datos del Autor

- Profesor Universitario y de Educación Superior en Filosofía por la UNSG
- Becario graduado en la materia Filosofía Antigua y Medieval de la UNSG
- Participante del Proyecto de investigación del Instituto de Ciencias (UNGS) “La irrupción del concepto de natura en el discurso político y científico del Medioevo tardío y temprana Modernidad” (2018-2020).

Giordano Bruno fue un filósofo renacentista que nació en 1548 en Nola, Italia, y muere en el año 1600 en manos de la Inquisición. Es considerado el último filósofo renacentista y su muerte suele tomarse como el comienzo de la modernidad. Más allá de lo convincente o no de esta tesis, es indiscutible la complejidad del pensamiento del Nolano y su carácter bisagra respecto a, por ejemplo, el pensamiento científico y el heliocentrismo¹. En este sentido, no sólo Copérnico (1473-1543) influye en su pensamiento; también encontramos improntas del naturalismo de Bernardino Telesio (1509-1588), del neoplatonismo florentino de Marsilio Ficino (1433-1499) y, en mayor medida, del pensamiento de Nicolás de Cusa (1401-1464).

La vida de Bruno se caracteriza por ser *atópica*: a lo largo de sus cincuenta y dos años recorre Roma, Ginebra, Toulouse, Paris, Londres, Wittenberg, Praga, Tubinga, Francfort, Helmstadt, Zúrich. En su largo peregrinaje por Europa, Bruno fue consciente del momento de crisis que se vivía, marcado fuertemente por las guerras de religión, la Reforma protestante y la colonización española de América. Esta crisis era, para el Nolano, la consecuencia práctica de una filosofía decadente marcada por la tradición aristotélica y el cristianismo. En palabras de Granada, la subversión de valores llevada a cabo por esta filosofía -caracterizada de vulgar por Bruno y, por lo tanto, una *pseudo* filosofía según su pensamiento- da lugar a una determinada configuración moral, política y religiosa del hombre y de la sociedad europea que da lugar a una relación negativa entre los hombres y dios y los hombres y la naturaleza. La colonización de América, junto a la violencia y los abusos que la acompañaron, es vista por Bruno como un hecho negativo por ser la consecuencia de esa falsa filosofía caracterizada por la conjunción entre cosmología aristotélica (universo jerárquico y cerrado) y religión cristiana (relación entre hombre y Dios mediada por Cristo y pretendida como universal)². Frente a esta filosofía vulgar, Bruno se ve a sí mismo como el restaurador de la auténtica filosofía, es decir, aquella filosofía que devuelve al universo su verdadera imagen (infinito y homogéneo) y posibilita una positiva relación entre el hombre y la divinidad.

El propósito de esta nota es ofrecer una aproximación a la relación existente entre filosofía y política en la obra del Nolano. Para ello tendremos en cuenta tanto sus críticas a la colonización de América como su propuesta teórica frente a la filosofía de su tiempo³.

1. Bruno es el único filósofo del siglo XVI en tomar el heliocentrismo copernicano de manera entusiasta. Sin embargo, esto no significa que el filósofo italiano no critique la teoría propuesta por el astrónomo polaco. En efecto, Bruno desarrolla el heliocentrismo copernicano hacia un universo infinito y de incontables mundos, llegando a plantear un *omnicentrismo* (el universo, al ser infinito, carece de centro o, desde otra perspectiva, su centro se encuentra en todas partes).

2. Granada, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002, p.204.

3. Cabe mencionar que este trabajo depende enormemente del aporte de Miguel Ángel Granada en el artículo “Bruno y América: de la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo”, recogido en: *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002, pp.197-273.

1. «Filosofía vulgar»: Aristotelismo y cristianismo

La filosofía de Giordano Bruno se caracteriza por confrontar con la tradición aristotélica y el cristianismo que, según Bruno, se complementan teóricamente e históricamente. Ambas tradiciones sumadas al humanismo pedantesco que sólo se preocupa de la gramática en deterioro del pensamiento dan lugar a lo que Bruno denomina «filosofía vulgar».

Durante su estancia en Londres, Bruno publica seis diálogos en lengua italiana entre los años 1584 y 1585⁴. El propósito de estos diálogos es presentar la nueva cosmología infinita y homogénea del Nolano y sus consecuencias antropológicas, religiosas y morales de ese nuevo universo. Bruno pretende con esta «nueva filosofía» oponerse a la «filosofía vulgar». Nos limitaremos a mencionar dos premisas que Bruno critica: la cosmología aristotélica y la mediación de Cristo.

La cosmología aristotélica se caracteriza por dividir el cosmos en dos planos: el mundo sublunar, formado por los cuatro elementos (tierra, aire, agua y fuego) y caracterizado por ser corruptible; y el mundo supralunar, cuyo elemento principal es el éter o la quintaesencia y el único movimiento posible es el circular. Precisamente, la crítica de Bruno irá dirigida a la jerarquización del cosmos y a la negación del infinito de la cosmología aristotélica. Para Bruno, la infinitud del universo es una conclusión *necesaria* de la premisa de que Dios es potencia absoluta: de la infinita potencia de Dios sólo es posible un efecto infinito. Por consiguiente, el universo, en tanto *vestigio e imagen* de la divinidad, debe ser infinito como su causa,

Lo que quiero concluir es lo siguiente: que el famoso y vulgar orden de los elementos y cuerpos mundanos es un sueño y una vanísima fantasía, porque ni por la naturaleza se verifica ni por la razón se prueba y demuestra, ni por conveniencia debe ni por potencia puede ser de tal manera. Queda, pues, por saber que hay un campo y espacio continente infinito, el cual abraza y penetra el todo. En él hay infinitos cuerpos similares a éste, ninguno de los cuales está más en el centro del universo que otro, porque el universo es infinito y por eso carece de, centro y de límite, [...] De manera, que no hay un solo mundo, una sola tierra, un solo sol, sino tantos mundos como lámparas luminosas vemos a nuestro alrededor.

Ahora bien, en un universo infinito no es posible distinguir un arriba y un abajo -lugares propios de un universo heterogéneo y jerárquico-, sino que el universo infinito carece de todo “centro y de límite”. Asimismo, otra consecuencia de este planteo bruniano es que la divinidad y la naturaleza coinciden (*Deus est natura in rebus*⁵), pues al ser la naturaleza efecto de la causa infinita divina, esa causa divina

4. Estos diálogos son: *La cena de las cenizas*, *De la causa, principio y el uno*, *Del infinito: el universo y los mundos*, *La expulsión de la bestia triunfante*, *La cábala del caballo Pegaso* y *De los heroicos furores*.

5. Bruno, G., *Del infinito: el universo y los mundos*, trad. de Miguel Ángel Granada, Madrid, Alianza, 1998, pp.183-184.

6. Bruno, G., *Expulsión de la bestia triunfante. De los heroicos furores*, trad. de Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, Siruela, 2011, p.227.

se encontrará en la naturaleza en tanto también es infinita. Este tema nos lleva al siguiente punto.

Encontramos en Bruno una reivindicación de la naturaleza en tanto efecto de la potencia divina. Para el Nolano, el hombre puede acceder a la divinidad a través de la contemplación de la naturaleza, esto es, a través de su *vestigio*. Esto implica que no es posible para el hombre un encuentro *facie ad faciem* con Dios (como en San Agustín), sino un acceso a la divinidad “en las cosas”, explicada. De hecho, encontramos en el cristianismo una devaluación de la naturaleza, por lo que no puede ser *mediador* entre los hombres y Dios⁷. Por ello, el lugar de puente entre hombres y Dios es ocupado por la figura de Cristo, esto es, “un mediador fuera de la naturaleza, en un orden sobrenatural o extranatural.”⁸ En cambio, en Bruno el verdadero camino de encuentro entre hombres y divinidad es la contemplación activa de la naturaleza, calificando como imaginaria y fantástica la mediación de Cristo que, por otro lado, es pretendida universal, esto es, para todos los hombres⁹.

2. *Las consecuencias prácticas de la «Filosofía vulgar»: la conquista de América*

Bruno encuentra en las premisas teóricas del aristotelismo y del cristianismo, vistas en el apartado anterior, la causa de la crisis de su tiempo. En otras palabras, la falsa imagen del universo sumado a la falsa relación entre hombres y divinidad tienen como consecuencia las guerras de religión y la colonización de otros continentes. En este panorama, Bruno viene a cumplir un papel importante dentro de la historia: refutar las premisas teóricas del aristotelismo y del cristianismo y proponer una «nueva filosofía» en su lugar¹⁰.

Como hemos mencionado, uno de los hechos que Bruno señala como producto de la filosofía inauténtica de su tiempo -en adición a la corrupción política y moral-religiosa de la Europa cristiana- es la colonización del Nuevo Mundo. El Nolano lo expresa con las siguientes palabras:

Los Tifis han encontrado la manera de perturbar la paz ajena, de violar los genios patrios de las regiones, de confundir lo que la providente naturaleza había separado, de duplicar mediante el comercio los defectos y añadir a los de una los vicios de otra nación, de propagar con violencia nuevas locuras y enraizar insanias inauditas allí donde no había, concluyendo al final que es más sabio quien es más fuerte, de mostrar nuevos afanes, instrumentos y arte de tiranizar y asesinar los unos a los otros. Gracias a tales gestas llegará un día en

7. Granada, M.Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, p.199.

8. *Ibid.*

9. “...el verdadero camino de la perfección del hombre y del encuentro y comunión con la divinidad, la naturaleza, queda condenado como *vana curiositas*, fuente de perdición; en cambio, se busca la perfección y la divinidad en el ámbito puramente imaginario y fantástico de una revelación y comunión sobrenaturales: el ámbito del milagro, del misterio, de la mediación de Cristo en que el hombre es un sujeto pasivo que se beneficia de una metamorfosis operada por Dios” (*Ibid.*).

10. Granada, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre, op.cit.*, p.224.

que, habiendo aquéllos aprendido a costa propia, sabrán y podrán (como consecuencia de la alternancia vicisitudinal de las cosas) devolvernos semejantes y aún peores frutos de tan perniciosas invenciones¹¹.

Este es uno de los pasajes¹² que hace referencia a la colonización de América en los diálogos italianos de Bruno. Tifis era, según la mitología griega, el timonel de la nave Argos, famosa por el viaje de Jasón y su tripulación (los “argonautas”) en busca del vellocino de oro. Con “los Tifis” Bruno alude a los colonizadores de América, caracterizados por “propagar” y “enraizar” la violencia y los vicios allí donde no los había antes de su desembarco. Con esto, Bruno no sólo critica la forma en que los europeos llegaron al Nuevo Mundo, sino que libera a los nativos americanos de los vicios y las locuras propias de los visitantes europeos. En este sentido, o bien, Bruno no considera a los americanos como bárbaros, o bien, no da un sentido peyorativo a dicho término.

Si tenemos en cuenta esto último, podemos establecer una comparación con el ensayo “De los caníbales” de Michel de Montaigne (1533-1592), donde encontramos un elogio a los “salvajes” del Nuevo Mundo,

Y el caso es que estimo, volviendo al tema anterior, que nada bárbaro o salvaje hay en aquella nación, según lo que me han contado, sino que cada cual considera bárbaro lo que no pertenece a sus costumbres. Ciertamente parece que no tenemos más punto de vista sobre la verdad y la razón que el modelo y la idea de las opiniones y usos del país en el que estamos. Allí está siempre la religión perfecta, el gobierno perfecto, la práctica perfecta y acabada de todo. Tan salvajes son como los frutos a los que llamamos salvajes por haberlos producido la naturaleza por sí misma y en su normal evolución: cuando en verdad, mejor haríamos en llamar salvajes a los que hemos alterado con nuestras artes, desviándolos del orden común. En aquéllos están vivas y vigorosas las auténticas cualidades y propiedades más útiles y naturales, las cuales en cambio, hemos envilecido en éstos, adaptándolas simplemente al placer de nuestro gusto corrompido. Y así, sin embargo, el sabor y la suavidad de distintos frutos de aquellas zonas sin cultivos, resultan ser excelentes para nuestro gusto y mejores que los nuestros. No hay razón para que lo artificial supere a nuestra grande y poderosa madre naturaleza. Hemos recargado tanto la belleza y riqueza de sus obras con nuestros inventos, que la hemos asfixiado por completa¹³.

Tanto Bruno como Montaigne parecieran elogiar aquellos “salvajes” que se encuentran

11. Bruno, G., *La cena de las cenizas*, trad. de Miguel Ángel Granada, Madrid, Tecnos, 2015, pp.45-46.

12. Los otros se encuentran sobre todo en el diálogo *Expulsión de la bestia triunfante*. Véase Bruno, G., *Expulsión de la bestia triunfante. De los heroicos furores*, op.cit., p.197, pp.239-240 y pp.250-251. En el último pasaje mencionado la constelación de la nave «Argo» es expulsada en el marco de la reforma bruniana junto a la Avaricia, la Piratería, la Depredación, etc. (Cfr. *Ibid.*, pp.250-251). Según M. Á. Granada, Bruno auspiciaría una relación positiva entre Europa y América a partir de su reforma cosmológica y religiosa (Cfr. Granada, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, op.cit., p.219).

13. Montaigne, M., “De los caníbales” en: *Ensayos I*, trad. de Almudena Montojo, Madrid, Cátedra, 2001, 5ta edición, pp.267-268.

más cerca de la naturaleza en contraposición a la cultura y civilización europea. En ambos fragmentos encontramos alusión a la contraposición entre naturaleza y cultura y a la superioridad de la primera sobre la segunda. A su vez, ambos filósofos ven a la invasión por parte de los colonos del continente recién descubierto como una acometida *contra* la naturaleza¹⁴.

Los Tifis han encontrado la manera de perturbar la paz ajena, de violar los genios patrios de las regiones, de confundir lo que la providente naturaleza había separado [...]
[...] No hay razón para que lo artificial supere a nuestra grande y poderosa madre naturaleza. Hemos recargado tanto la belleza y riqueza de sus obras con nuestros inventos, que la hemos asfixiado por completo.

Sin embargo, mientras que la crítica de Bruno a la colonización española de América se da en el marco de un proyecto de reforma general de la cultura europea -cuyo principal objetivo es oponerse a la conjunción cristianismo-aristotelismo-, en Montaigne la crítica se da a partir del escepticismo sin renunciar al cristianismo¹⁵. En los próximos apartados veremos, en primer lugar, hasta qué punto llega la crítica de Bruno al cristianismo y, en segundo lugar, en qué medida se elogia a los nativos del Nuevo Mundo en contraposición a la decadente civilización europea respecto a su relación con la divinidad y la naturaleza.

3. Reforma Bruniana: crítica al monogenismo y a la escatología cristiana

Nos dice Granada en su artículo sobre Bruno y América que en 1537 el papa Pablo III promulga las bulas¹⁶ que afirman la humanidad de los nativos de América y, por lo tanto, su descendencia adámica y la necesidad de predicarles la fe cristiana¹⁷. En este sentido, el monogenismo, esto es, la doctrina que postula un único origen para todas las razas humanas, se convierte en un importante “instrumento ideológico” para justificar la sumisión tanto política como económica de los nativos de América frente a Europa¹⁸.

Reconocer como hombres a los habitantes del nuevo continente significaba para los

14. Cfr. Bruno, G., *Expulsión de la bestia triunfante. De los heroicos furores*, op.cit., p.197: “Ella [la Solicitud] es quien ha cruzado los mares, para violar las leyes de la Naturaleza, confundiendo pueblos que la benigna madre [naturaleza] separó, y propagar los vicios de un linaje a otros”. Con este pasaje queda en evidencia, a su vez, que los “linajes” de los europeos y los americanos no es común, tópico que, como se verá, es central en la crítica bruniana a la religión cristiana.

15. A diferencia de Bruno -que de hecho critica la posición escéptica en la *Cábala del caballo Pegaso*-, encontramos en Montaigne un fideísmo. (Cfr. Granada, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, op.cit., pp.214-216, n.39).

16. En concreto, la bula llamada *Sublimis Deus*.

17. Granada, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, op.cit., p.257.

18. *Ibid.*, p.245.

cristianos europeos la necesidad de evangelizarlos y desconocer su alteridad cultural y religiosa. En efecto, Cristo muere en la cruz para salvar a *todos los hombres*: el carácter pretendidamente universal del cristianismo imposibilita todo tipo de mediación entre los hombres y Dios por fuera de Cristo¹⁹.

En cambio, Bruno se opone a esta doctrina y propone un poligenismo -esto es, la doctrina que postula un origen múltiple para todas las razas humanas-, doctrina defendida anteriormente por Paracelso (1493-1541)²⁰. A partir de esta doctrina, no sólo se niega que todas las razas del hombre desciendan de la pareja original Adán y Eva, sino que también se refuta la transmisión del pecado original a todos los hombres y, por tanto, la necesidad de la redención del género humano entero en la muerte de Cristo²¹. En su lugar, los hombres son hijos de la naturaleza y, en tanto forman parte de la misma, encuentran su “redención” en la contemplación de la naturaleza infinita. Asimismo, el sentido cristiano de la historia se ve alterado por la doctrina del poligenismo. La historia ya no se desenvuelve entre la perdida del Paraíso y la redención universal del género humano en el fin de los tiempos. La religión cristiana ya no se presenta como la única capaz de mediar entre los hombres caídos y la divinidad y el Paraíso trascendentales. Para Bruno, así como la divinidad complicada y la divinidad explicable en la naturaleza se reducen a una relación inmanente, la trascendencia del Paraíso y de una promesa de unión con Dios en una vida extra-mundana también quedan reducidas a la inmanencia²². A esto Granada lo llama una *reducción o transposición inmanentista del Paraíso*.

En *Ciudad de Dios*, Agustín niega la posibilidad de felicidad y salvación en esta tierra²³. En su lugar, postula que la felicidad y salvación del hombre no se encuentran en esta

19. El carácter pernicioso del cristianismo según Bruno queda manifiesto en el siguiente fragmento de la *Expulsión*: “Y en conclusión, que vea si, mientras se saludan con la paz, no llevan a dondequier que entran el cuchillo de la división y el fuego de la dispersión, arrebataban los hijos a los padres, los allegados a los allegados, los habitantes a su patria, y perpetrando otros horribles divorcios contrarios a toda naturaleza y ley. Que vea si, mientras se dicen ministros de uno que resucita a los muertos y sana a los enfermos, no son ellos quienes -peores que todos los otros a los que la tierra alimenta- estroplean a los sanos y matan a los vivos, no tanto con el fuego y con el hierro como con su lengua perniciosa. Que vea qué clase de paz y concordia es la que proponen a los desgraciados pueblos, y si por acaso quieren y ambicionan que todo el mundo dé su acuerdo y consentimiento a su maligna y presuntuosa ignorancia, y apruebe su malvada conciencia, en tanto que ellos no quieren dar su acuerdo y consentimiento a ninguna ley, justicia y doctrina; y que vea si en todo el resto del mundo y de los siglos aparece tanta discordia y disonancia como la que ellos evidencian.” (Bruno, G., *Expulsión de la bestia triunfante. De los heroicos furores*, op.cit., p.155).

20. En varias partes del diálogo *De la causa, principio y uno*, Bruno se refiere a Paracelso de manera elogiosa por sus aportes a la medicina de su tiempo.

21. Granada, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, op.cit., pp.225-226.

22. *Ibid.*, p.103.

23. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, trad. de Santos Santamaría del Río y Miguel Fuentes Lanero, Madrid, Tecnos, 2010, 2da edición, p.399: “Ellos [los filósofos] en cambio, han pensado que los bienes y males últimos se hallan en esta vida, situando el sumo bien en el cuerpo o en el alma, o en ambos a la vez. Por decirlo más claramente: en el placer, en la virtud o en ambos juntamente; en la tranquilidad, en la virtud o en ambos a la vez; en el placer juntamente con la tranquilidad, en la virtud o en todos a la vez; en los bienes primordiales de la naturaleza, en la virtud o en ambos. Estos filósofos -digo-, con una desvariada pretensión, han querido ser felices en esta tierra, y alcanzar por sí mismos la felicidad. Se burla de ellos la Verdad por las palabras del profeta: Conoce el Señor los pensamientos del hombre (Sal. 93, 11); o como evidencia el testimonio del apóstol Pablo: El Señor se da cuenta de lo fútiles que son los planes de los listos (1 Cor. 3, 20).”

vida, por lo que sólo es posible acceder a ellas “mediante la esperanza del siglo futuro”.

Estamos salvados, pues, en esperanza, así como somos bienaventurados en esperanza. Lo mismo la salvación que la bienaventuranza no las poseemos como presentes, sino que las esperamos como futuras, y esto gracias a la paciencia. Estamos en medio de males que debemos tolerar pacientemente hasta que lleguemos a los bienes aquellos donde todo será un gozo inefable, donde nada existirá que debamos ya soportar. Una tal salvación que tendrá lugar en el siglo futuro será precisamente la suprema felicidad. Y como estos filósofos no la ven, se niegan a creer en esta felicidad. Así es como intentan fabricarse aquí una felicidad absolutamente químérica sirviéndose de una virtud tanto más falseada cuanto más llena de orgullo²⁴.

En las obras de Giordano Bruno -principalmente en el diálogo *De los heroicos furores*-, la noción de felicidad como un estado de plenitud trascendente al que se llega de manera pasiva es contrapuesta a la noción de felicidad en tanto búsqueda infatigable. Así pues, la felicidad del hombre se manifiesta en la actividad, no “en esperanza” y “gracias a la paciencia”. Por otro lado, la unión con la divinidad es posible en esta vida, si bien no en tanto unión con la divinidad en sí misma, sino con la sombra de la divinidad en la naturaleza mediante la contemplación filosófica del universo infinito²⁵.

4. Reforma Bruniana: naturaleza y divinidad

Como hemos visto, Bruno deja en claro que la conquista de Colón y su comitiva (los “Tifis”) es un efecto de la impostura representada por las figuras de Aristóteles y Cristo²⁶. A su vez, el Nolano se ve a sí mismo como la contraposición histórica de esta impostura y como el restaurador de la auténtica filosofía.

El Nolano, para causar efectos completamente contrarios, ha liberado el ánimo humano y el conocimiento que estaba encerrado en la estrechísima cárcel del aire turbulento, donde apenas, como por ciertos agujeros, podía mirar las lejanísimas estrellas y le habían

24. *Ibid.*, p.405.

25. En *De los heroicos furores*, Bruno denomina a la divinidad com-plicada Apolo, esto es, el Sol; mientras que a la divinidad ex-plicada en la naturaleza la denomina Diana, diosa lunar, en tanto posee luz gracias al reflejo del Sol. En el diálogo se deja en claro que el furioso, esto es, el que tiene como objeto de amor la divinidad, sólo puede llegar a contemplar la divinidad en tanto Diana, es decir, Dios en tanto manifiesto en la naturaleza de las cosas: “Por ello a nadie le parece posible ver al sol, al universal Apolo, luz absoluta, especie suprema y excellentísima, sino a su sombra, a su Diana, el mundo, el universo, la naturaleza que es en las cosas, la luz que es en la opacidad de la materia, es decir, la que resplandece en las tinieblas.” (Bruno, G., *Expulsión de la bestia triunfante. De los heroicos furores*, *op.cit.*, p.408).

26. No es casualidad la relación entre la colonización del nuevo continente y la religión cristiana si tenemos en cuenta que Cristóbal Colón (1451-1506) se veía a sí mismo como el “mensajero de Cristo” a partir del significado de su propio nombre latinizado («Christo-phorus» Columbus). Para esta referencia y la conexión entre Colón y el cristianismo ver Granada, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, *op.cit.*, p.235 y ss.

sido cortadas las alas a fin de que no volara a abrir el velo de estas nubes y ver lo que verdaderamente se encontraba allá arriba, liberándose de las quimeras introducidas por aquellos que (salidos del fango y cavernas de la Tierra, pero presentándose como Mercurios y Apolos bajados del cielo) con multiforme impostura han llenado el mundo entero de infinitas locuras, bestialidades y vicios como si fueran otras tantas virtudes, divinidades y disciplinas, apagando aquella luz que hacía divinos y heroicos los ánimos de nuestros padres, aprobando y confirmando las tinieblas caliginosas de sofistas y asnos²⁷.

El hecho de que la filosofía nolana se proponga “causar efectos completamente contrarios” en referencia a la conquista de América resulta muy ilustrativo de la importancia que Bruno otorgaba al hecho de la colonización. En este sentido, podemos ubicarlo a Bruno en la misma línea que Bartolomé de las Casas (c.1474-1566) y Francisco de Vitoria (c.1483-1546), ambos frailes dominicos que critican el modo en que se llevó a cabo la conquista española de América²⁸. Sin embargo, el propósito de Bruno lejos está de pretender evangelizar al pueblo recientemente descubierto.

Encontramos en el diálogo *Expulsión de la bestia triunfante* el parecer de Bruno respecto a la religiosidad de los nativos del Nuevo Mundo:

se ha descubierto recientemente una nueva parte de la tierra que llaman el Nuevo Mundo [...] estas criaturas de las nuevas tierras no forman parte del linaje humano, porque no son hombres, aunque en miembros, figura y cerebro se les parezcan mucho, y en muchas circunstancias se manifiesten más sabios e incluso no sean ignorantes cuando tratan con sus dioses²⁹.

El hecho de que “estas criaturas de las nuevas tierras” no formen parte del linaje humano los ubica por fuera del linaje adámico, es decir, los nuevos habitantes del nuevo continente *no son hombres adámicos* y, como tales, no son herederos del pecado original. Como observamos en el apartado anterior, esto permite refutar la pretensión universalista de la mediación de Cristo.

Para Bruno, la verdadera mediación entre los hombres y Dios es la contemplación de la naturaleza. En este sentido, el Nolano juzga a la religiosidad y los dioses de los americanos como superiores frente a la religiosidad europea³⁰. Esto se debe a que esta última instala una hipostasis innecesaria -Cristo- entre los hombres y la divinidad, hipostasis que denigra la validez y la dignidad de la naturaleza en tanto verdadero

27. Bruno, G., *La cena de las cenizas*, op.cit., pp.47-49.

28. Cabe mencionar que Bruno también formó parte de la Orden de los Dominicos en Nápoles.

29. Bruno, G., *Expulsión de la bestia triunfante. De los heroicos furores*, op.cit., pp.239-240.

30. Granada, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, op.cit., p.205. Bruno observaría en la religiosidad de los habitantes de América aquello que estima en la religión egipcia (*Idem*, n.19). Para un elogio de la religiosidad de los egipcios véase Bruno, G., *Expulsión de la bestia triunfante. De los heroicos furores*, op.cit., p.226 y ss.

vínculo entre hombres y Dios. Así pues, la religión cristiana no tendrá derechos sobre la religión de los pueblos de América.

Pierre Hadot, en su libro *El velo de Isis*³¹, advierte sobre el carácter cristiano de la revolución mecanicista del siglo XVII³². Hadot parte del supuesto heraclíteo de que la naturaleza oculta sus secretos³³. Frente a esto, los hombres pueden asumir distintas aptitudes: negarse a toda investigación de la naturaleza -el caso de Sócrates-, o intentar, en tanto hombres, desvelar los velos de la naturaleza. En esta última alternativa, se abren dos modelos de investigación dependiendo de cómo se interprete la relación hombres-naturaleza. Estos modelos son el prometeico y el órfico³⁴.

Si la relación entre hombres y naturaleza es la oposición y la trascendencia, el hombre se relacionará con la naturaleza a partir de la mediación de la técnica: “El hombre intentará por medio de la técnica afirmar su poder, su dominio y sus derechos sobre la naturaleza”³⁵. Este derecho de dominio sobre la naturaleza lo encontramos explicitado en Génesis I, 28³⁶.

En cambio, si el hombre se contempla a sí mismo como parte de la naturaleza, el ocultamiento de los secretos de la naturaleza “no se percibirá como una resistencia que hay que vencer, sino como un misterio en el que el hombre puede iniciarse poco a poco”³⁷. Esta actitud es la que asume la figura mítica de Orfeo, el músico que seduce a los seres vivos y no vivos con su canto y su lira. Es decir, es a través de la melodía, el ritmo y la armonía en las cosas como Orfeo se inicia en los secretos de la naturaleza³⁸. Creemos que la noción de naturaleza y la actitud “prometeica” es característica del proyecto de la Modernidad tal como se dio; mientras que la actitud y la noción de naturaleza que se desprenden de la actitud “órfica” es la que Bruno valora en los pueblos americanos³⁹. Mientras que en la Modernidad -representado por el cristianismo y el proyecto ilustrado del siglo XVIII- el modelo de la naturaleza es el de la máquina con sus engranajes; el modelo de la naturaleza de la reforma bruniana es el organismo con sus interrelaciones vitales. Mientras que la relación que abre la Modernidad con la naturaleza es la de exterioridad y dominio, en el proyecto de reforma bruniana la

31. Hadot, P., *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*, trad. de María Cucurella Miquel, Barcelona, Alpha Decay, 2015.

32. *Ibid.*, p.165.

33. “La naturaleza ama esconderse” [*physis krupertesthai philei*], DK 22 B 123. En el primer capítulo de su obra, Hadot evoca al menos cinco acepciones posibles del aforismo de Heráclito.

34. Hadot aclara que estos modelos pueden muy bien coexistir y mezclarse, no siendo radicalmente opuestos entre sí. (Hadot, P., *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*, *op.cit.*, p.130)

35. *Ibid.*, p.122.

36. “Sed prolíficos y multiplicaos, poblad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre cuantos animales se mueven sobre la tierra.” (*Ibid.*, p.124).

37. *Ibid.*, p.122.

38. *Ibid.*, p.128.

39. Para Hadot, son ejemplos de la actitud prometeica Francis Bacon, Galileo, Torricelli y Stahl. Recordemos que en la mitología griega Prometeo es un titán que roba el fuego de los dioses y se lo entrega a los hombres. Nótese el carácter violento del verbo *robar*. En este sentido, la analogía de Hadot es clara: así como Prometeo roba el fuego de los dioses, la técnica *extrae* (separar, traer desde fuera) los secretos de la naturaleza.

relación es de reciprocidad y contemplación.

Por lo tanto, a partir del paradigma de relación con la naturaleza a través de la técnica y la violencia se comprende las consecuencias de la colonización del Nuevo Mundo. Si nuestra hipótesis es correcta, el proyecto de reforma bruniano seguiría como camino de desvelamiento de los secretos de la naturaleza la actitud órfica, es decir, la poesía y la pintura en tanto caminos válidos para contemplar la naturaleza. Así pues, en tanto el verdadero filósofo representa la perfección del hombre, cobra sentido la sentencia bruniana de que “los verdaderos filósofos son en cierto modo pintores y poetas, los poetas pintores y filósofos, los pintores filósofos y poetas; y los auténticos poetas, los auténticos pintores y los auténticos filósofos se aprecian y admirán mutuamente”⁴⁰.

5. A modo de conclusión

Hemos observado a lo largo del trabajo la íntima relación entre el hecho de la conquista española de América y la reforma que Bruno se proponía llevar a cabo. La colonización es vista por el filósofo renacentista como un síntoma de la decadencia filosófica, moral, religiosa y política que Europa estaba viviendo hacia el siglo XVI.

Por otro lado, no sólo hemos de admitir los alcances políticos y morales de la «filosofía Nolana» (en tanto recuperación de la verdadera imagen del universo y de la auténtica relación entre el hombre y la divinidad); sino también la actualidad de la crítica bruniana a la pretensión universalista del cristianismo de su época y a la noción eurocentrica de la historia.

Si bien el proyecto de reforma bruniano fracasó, es de valorar los intentos de refutación teórica de un autor del siglo XVI hacia la Modernidad que se estaba gestando, y que devendrá con la Ilustración del siglo XVIII en un proyecto pretendidamente universal y eurocentrico, cuya matriz de relación con el Otro (siguiendo las líneas del trabajo, nos limitaremos a ubicar en este lugar de “Otro” a los pueblos originarios de América y a la naturaleza) es la negación y el dominio.

Fecha de Recepción: 12/03/2019

Fecha de aceptación: 21/06/2019

40. [philosophi sunt quodammodo pictores atque poetae, poetae pictores et philosophi, pictores philosophi et poetae, mutuoque veri poetae, veri pictores et veri philosophi se di[ll]igunt et admirantur] Bruno, G., *Explicatio triginta sigillorum*, en: *Opere mnemotechniche II*, a cura di Marco Matteoli, Rita Sturlese y Nicoletta Tirinnanzi, Milano, Adelphi edizioni, 2009, p.120.

Modernidad y desencanto: la representación del sujeto moderno en Frankenstein (1818) y Kokoro (1914)



*Daiana Noelia Carrizo
(UNGS, Argentina)*

Abstract

In this paper we attempted to analyze the representations of the modern subject in two literature works, Frankenstein, an English novel written by Mary Shelley and published in 1818 and, Kokoro, a Japanese novel written by Natsume Soseki published in 1914. From the perspective of comparative literatures, we will examine in this paper whether it is possible to find a shared ground between two realities that at first glance may seem very distant.

Resumen

En el presente escrito nos proponemos analizar la representación del sujeto moderno presente en Frankenstein, novela inglesa escrita por Mary Shelley y publicada en 1818, y Kokoro, novela japonesa escrita por Natsume Soseki publicada en 1914. Desde la perspectiva de las literaturas comparadas indagaremos en el presente escrito si es posible encontrar un terreno compartido entre dos realidades que a simple vista pueden parecer muy distantes.

Keywords: modernity, representation, identity, novel

Palabras claves: Modernidad, representación, identidad, novela

Datos del Autor

- Profesora Universitaria y de Educación Superior en Historia por la UNGS y estudiante de la diplomatura sobre estudios de Japón
- Becaria graduada en investigación y docencia de la materia Asia de la UNGS
- Participante del Proyecto de investigación del Instituto de Ciencias (UNGS) “Poéticas de la historiografía”.

1. *Introducción*

Nuestro trabajo se dividirá en tres partes, en un primer momento contextualizaremos el momento de creación de ambas obras como una forma de acercamiento al universo simbólico y biográfico de los autores. En un segundo momento, analizaremos de qué forma es percibida la Modernidad en sus obras y otros escritos, como el prólogo de la segunda edición de *Frankenstein* en el caso de Mary Shelley y el discurso “La civilización del Japón contemporáneo” para el caso de Soseki. En un tercer apartado buscaremos entender cómo es representado el sujeto moderno en ambas obras, teniendo en cuenta los siguientes interrogantes, ¿cómo es percibida o definida la identidad en la Modernidad? ¿Existen similitudes o grandes diferencias entre dos concepciones del mundo posiblemente disímiles?

Los acontecimientos producidos durante el denominado largo Siglo XIX¹, es decir, las revoluciones y las transformaciones sociales y políticas que éstas conllevaron, produjeron la ruptura de las formas tradicionales de pensar el mundo y, a su vez, de pensarnos a nosotros mismos. La literatura no estuvo al margen de estas alteraciones, sino que, por el contrario, como sostienen algunos autores como Eagleton², la novela, género propio de la Modernidad, sirvió como una fuente de expresión y canalización de esa sociedad convulsionada por los abruptos cambios.

En el siguiente artículo nos proponemos analizar particularmente la representación de la Modernidad y del sujeto moderno presente en dos obras sumamente exitosas en su época: por un lado, *Frankenstein*, escrita por Mary Shelley en 1818 y, por otro, *Kokoro*, escrita por Natsume Soseki publicada en 1914. Estas dos novelas pueden parecer muy distantes, probablemente lo sean, pero contienen entre sus tópicos más profundos un cuestionamiento acerca de cómo se define la identidad en la Modernidad. Si bien es posible pensar que las obras difieren por mucho en cuestión temporal y espacial consideramos que son productos de épocas de crisis y de cambios. Nos parece interesante destacar particularmente los contextos en los cuales ambos autores escriben, muy distintos a simple vista, pero con grandes similitudes cuando nos detenemos más minuciosamente en ellos.

En primer lugar, Mary Shelley produce *Frankenstein* a principios del Siglo XIX. Como mencionamos, la Modernidad trajo consigo la ruptura de formas tradicionales de pensar la realidad y de asumirnos como sujetos de derecho. Es por ello que no es menor en este punto los procesos históricos desarrollados alrededor de la autora y la influencia de nuevas corrientes de pensamiento, propios del período. De ahí que, contemporánea al siglo de las revoluciones, podamos advertir a lo largo de su obra una forma de pensar la realidad como algo cambiante.

En segundo lugar, Natsume Soseki escribe en un contexto espacial diferente al occidental, estamos hablando del extremo este asiático y, además, en lo que los historiadores suelen denominar como el período de modernización japonesa. Luego

1. Término acuñado por el historiador Eric Hobsbawm en sus obras *La era de la revolución*, *La era del capital* y *La era del imperio*

2. Eagleton, T. *La novela inglesa*, trad. cast., España, Ediciones Akal, 2009.

de 200 años de aislamiento, en el cual primaba un sistema fuertemente feudal, en 1868 el país es forzado a abrirse al mundo por las potencias occidentales en particular EEUU, y por consecuencia a modernizarse. Es en este momento que se instaura la restauración Meiji que pretendía crear un país rico y moderno a usanza de los países occidentales. Este proceso conllevó grandes cambios en distintos ámbitos de la sociedad, desde la política y la economía hasta la producción artística y literaria. Los literatos, al igual que otros profesionales, eran enviados a formarse en algún país europeo con la finalidad de importar la “Modernidad”. Natsume Soseki no fue la excepción: debido a su especialización en literatura inglesa, pasó una estadía de tres años en Londres. Al contrario de lo que sucedía con muchos de los que regresaban de Europa, Soseki regresó a Japón con una visión bastante desencantada de lo que la Modernidad producía en las personas, trasladando en su obra una fuerte búsqueda de identidad a través de la introspección.

Teniendo en cuenta lo anterior, nuestro trabajo se dividirá en tres partes, en un primer momento y de manera muy breve desarrollaremos un apartado contextualizando el momento de creación de ambas obras debido a que consideramos que es necesario adentrarnos al universo simbólico y biográfico de los autores. En un segundo momento, analizaremos de qué forma es percibida la Modernidad para los autores a través de sus obras y de otros escritos. Intentaremos observar en este apartado qué aspectos de una sociedad cambiante interpelan a los autores y, por consiguiente, cómo impactan en sus novelas, género distintivo de la Modernidad. En un tercer apartado buscaremos entender cómo es representado el sujeto moderno en ambas obras, teniendo en cuenta los siguientes interrogantes, ¿cómo es percibida o definida la identidad en la Modernidad? ¿Existen similitudes o grandes diferencias entre dos concepciones del mundo posiblemente tan distantes?

2. Contexto de producción

Como hemos mencionado, nos parece necesario incluir en nuestro escrito, aunque sea muy brevemente, el contexto histórico en el cual ambos autores escribieron. En parte esta decisión surge de la necesidad de explicitar las diferencias temporales y espaciales a fin de dar cuenta que si bien distan mucho entre sí podemos encontrar una conexión que nos permita analizar ambas obras bajo los mismos ejes de análisis. Uno de ellos es la presencia de una conciencia de Modernidad presente en ambos contextos y el otro es el replanteamiento que ambas obras hacen a la cuestión del Ser en la Modernidad. Consideramos justamente que gran parte de lo que es la Modernidad está en consonancia con las nuevas formas de autorepresentación del sujeto envuelto en un contexto de ampliación de derechos y, a su vez, de crisis impuestas por las bruscas transformaciones. Por un lado, Inglaterra en el Siglo XIX en pleno proceso de industrialización y expansionismo, por otro, Japón a principios del Siglo XX en un contexto de reformas aceleradas que ocasionaron una ruptura en la percepción del mundo de muchos japoneses y japonesas.

Con respecto a Inglaterra, el siglo XIX estuvo marcado por una incesante prosperidad fruto de la revolución industrial y su consecuente expansionismo, en este sentido,

por ejemplo, las guerras del opio con China demostraron el gran poder que esta nación había conseguido a través de su industria, “Tanto Gran Bretaña como el mundo sabían que la revolución industrial [...] estaba transformando al mundo. Nadie podía detenerla en este camino. Los dioses y los reyes del pasado estaban inermes ante los hombres de negocios y las máquinas de vapor del presente”³. Estas circunstancias, entre otras, hacen que Inglaterra se ubique como uno de los países más poderosos y modernos. Los cambios suscitados por las revoluciones influyeron de manera decisiva en las transformaciones sociales que Inglaterra llevaría a cabo y de las cuales propiciaría una mayor libertad de expresión en distintos ámbitos sociales. De ahí que las condiciones estuvieran dadas para que grandes pensadoras y escritoras como Mary Wollstonecraft y Mary Shelley se hicieran oír en un mundo en el cual los hombres tenían grandes privilegios nunca antes cuestionados. Si bien no fue durante este siglo que las mujeres consiguieron su reivindicación como personas racionales capaces de tener conciencia política y con los mismos derechos que los hombres, estos escritos dieron el puntapié inicial para que las mujeres empiecen a ser escuchadas. Muchas de estas ideas fueron propiciadas por el desarrollo de la ilustración en conjunto con las ideas que la revolución francesa expandió por toda Europa. Además del ámbito de las ideas, las grandes transformaciones del siglo, como se puede suponer, vinieron de la mano del avance científico y tecnológico el cual también pudo desarrollarse ampliamente durante esta época al igual que los grandes centros urbanos que comenzaban a expandirse cada vez más. Dentro de este contexto convulsionado pero muy rico Mary Shelley escribe una de sus más grandes obras. ¿Qué de todo lo expresado podemos encontrar en *Frankenstein*? ¿Cómo es pensado este mundo convulsionado para la autora? ¿Cómo se redefine la identidad en este contexto? Estas son algunas de las preguntas que guiaran nuestro escrito, pero antes expondremos qué acontecimientos suceden en Japón durante estos siglos que nos permiten comparar estas novelas.

Antes de la renovación Meiji (1868) durante la llamada era Tokugawa, Japón se encontraba aislado de influencia extranjera, exceptuando algunos puertos habilitados. El objetivo de este aislamiento se centraba en evitar posibles alianzas entre los enemigos políticos internos y los políticos extranjeros que amenazaran con el dominio Tokugawa. Sin embargo, esta situación cambió a mediados del siglo XIX frente a las presiones estadounidenses que reclamaban la apertura del país. En consecuencia, pronto Japón se vio forzado a dar inicio a un nuevo régimen, a saber, la Era Meiji. El nuevo régimen buscó una renovación en diversos aspectos que permitieran el surgimiento de una nación moderna semejante a las potencias europeas. Para este fin, los líderes se vieron obligados a poner fin al régimen feudal y fomentar la restauración de la autoridad imperial. En otras palabras, “la renovación Meiji fue una verdadera Gran Revolución Cultural. En la historia mundial moderna, ninguna otra nación cambió tan drásticamente su sociedad, sus costumbres y prácticas económicas, así como su estructura política, para crear una nación- Estado

3. Hobsbawm, Eric *La era de la revolución, La era del capital, La era del imperio*, trad. cast., Buenos Aires, Crítica, 2014, p.57

moderna”⁴.

La renovación Meiji iniciada en Japón fue clave en un doble sentido, por un lado, en el proceso de modernización que generara la apertura del Estado y, por el otro, para entender cómo esta apertura se refleja inmediatamente en la adopción de una economía capitalista e industrial que construyera un Estado Moderno con características occidentales. En el terreno social las reformas Meiji propulsaron la abolición del rígido sistema de clases mantenido durante el régimen feudal, en el cual la estratificación social era determinante y no había posibilidad para el ascenso. De esta manera, los plebeyos ahora podían tener apellido, casarse con personas de otro estatus y cambiar de profesión.

Con respecto a las reformas legislativas, un cambio muy importante realizado por el régimen Meiji fue en el ámbito legal. Durante el dominio Tokugawa la ley estaba ligada a los intereses de la élite o la clase dirigente por lo que, para el pueblo, el sistema era arbitrario e injusto. Debido al interés de los reformadores por firmar contratos de igualdad con Occidente este sistema tuvo que desaparecer. Así se optó por incorporar un sistema jurídico al estilo occidental, más precisamente, el francés, administrado por jueces profesionales. Durante la década de 1880 se incorporaron diferentes códigos: uno penal, uno de procedimiento criminal, uno mercantil y otro civil. Al igual que en Inglaterra un siglo antes, Japón vivió en esta época un rápido y creciente desarrollo de la industria y, como consecuencia, la expansión de los grandes centros urbanos. Es en ese contexto que escribe Natsume Soseki, como es posible observar si bien en sitios y tiempos bastante distintos, en cuanto a la brusquedad y cualidad irreversible de las transformaciones los acontecimientos, no distan mucho entre sí.

3. Modernidades

Teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente nos proponemos analizar en este apartado, cómo es concebida la Modernidad para los autores y como ésta es reflejada en sus obras. De acuerdo con Le Goff, “es el término moderno el que genera la dupla y su juego dialéctico: en efecto, la conciencia de la Modernidad nace precisamente del sentido de ruptura con el pasado”⁵. Para el autor la idea de Modernidad necesita de la idea de lo antiguo a lo cual se contrapone y se aleja. Esto es lo que se puede llamar conciencia de Modernidad y que consideramos está muy presente en las obras, no ya desde la contraposición explícita moderno/antiguo, sino que trasladada a la dicotomía campo/ciudad; tanto en *Frankenstein* como en *Kokoro* se puede observar una gran distinción entre ambos espacios, conservando el campo (lo antiguo) la necesaria contraparte de la ciudad (lo moderno). En este sentido podemos observar en *Kokoro* una mirada despectiva hacia el lugar de origen del protagonista, “mi madre no estaba, pues, tan preocupada como yo pensaba. Como suele pasar entre las mujeres que viven entre arrozales y bosques, lejos de la ciudad, no tenía ni idea

4. Legorreta Martínez Omar “De la modernización a la guerra”, en *Historia mínima de Japón*, México, el Colegio de México AC, 2011, p.186

5. Le Goff, J., & Vasallo, M. *Pensar la historia*, trad. cast., Barcelona, Altaya, 1995, p.149

de asuntos médicos”⁶ en esta cita se puede observar claramente el sentimiento despectivo que tiene el protagonista hacia su madre, en primer término, por ser mujer y en segundo por provenir del campo, lejos de los conocimientos que la ciudad a él le han proporcionado. De esta manera, el narrador de la historia se siente extraño en ese ambiente a tal punto de sentirse extranjero en su propia tierra, “mi padre puso cara de sufrimiento. El horizonte de sus ideas no abarcaba más allá de los confines del pueblo en el que siempre había vivido [...] Yo que pensaba en la gran capital como el lugar de mi vida, debía resultarles a mis padres tan extraño como un marciano que caminara con las piernas hacia arriba”⁷.

Por su parte en *Frankenstein* encontramos muy marcada esta dicotomía cuando relata el comienzo de sus estudios, en este sentido ciencia moderna se contrapone a la ciencia arcaica y obsoleta que a Víctor le llamaba la atención,

*Si en lugar de hacer esta observación, mi padre se hubiera tomado el trabajo de explicarme que los principios de Agripa habían sido totalmente refutados y que se había establecido un sistema científico moderno, mucho más poderoso que el antiguo, porque los poderes de este último eran químéricos y los del nuevo, reales y prácticos; en tales circunstancias hubiera dejado de lado a Agripa*⁸.

A su vez y relacionado con *Kokoro* es interesante la respuesta que recibe Víctor acerca de sus lecturas de filósofos antiguos, “¿en qué tierra abandonada vivía usted, que nadie fue capaz de informarle que estas fantasías, en las que se sumergió tan devotamente, tienen más de mil años y están enmohecidas y anticuadas? No esperaba encontrar en esta época ilustrada y científica a un discípulo de Alberto Magno y Paracelso.”⁹. Resulta muy interesante observar la mención de que existen zonas en las cuales la Modernidad aun no llegó, expresando la idea de dos espacios contrapuestos. Por un lado, un centro desarrollado y moderno, que se constituye en la fuente del progreso, mientras que, por el otro, la existencia de zonas u áreas no desarrolladas, anticuadas y empobrecidas en términos técnicos e intelectuales.

Con respecto a los personajes también hemos observado que se encuentra presente la ruptura con un pasado que sirve de contrapunto para la consolidación de lo moderno. En este sentido, lo pasado, lo antiguo, lo arcaico esta manifestado en la criatura de *Frankenstein* que representa la “infancia de la humanidad” y en “K” el mejor amigo de sensei que representa la sociedad japonesa tradicionalista previa a la reforma Meiji. Por un lado, cuando hablamos de la infancia de la humanidad al referirnos a la criatura de *Frankenstein*, estamos pensando en la sociedad humana que aún no había adquirido los conocimientos para la vida en comunidad en un primer momento. Una humanidad presa de su creador, una humanidad que buscaba la emancipación, la

6. Soseki, Natsume, *Kokoro*, trad. cast., España, textos.info, 2017, p.103

7. *Ibid*, pp. 115-116

8. Shelley, Wollstonecraft Mary, *Frankenstein*, trad. Cast., Buenos Aires, Colihue Clásica, 2014, p.31

9. *Ibid*, p.46

libertad y la igualdad. La criatura representa, a nuestro entender, un pasado oscuro de la humanidad, un pasado anterior a las declaraciones de los derechos del ciudadano y del hombre: “el aumento del conocimiento solo me hizo ver más nítidamente el miserable descartado que era”¹⁰. La criatura al adquirir más conocimiento de su situación se siente excluida de una comunidad de la que no puede formar parte, pero a su vez también se siente abandonada a su suerte por su creador, “recuerdo la súplica de Adam a su creador, pero ¿dónde estaba el mío? Él me había abandonado y, con amargura en mi corazón lo maldije”¹¹. Por otro lado, mencionamos cómo en *Kokoro* la figura de “K” representa también todo aquello que es antiguo, todo lo que representaba el Japón feudal. Como menciona Le Goff, la Modernidad en Japón se presentó de una manera equilibrada por lo cual lo antiguo coexistía con la acelerada modernización. En este sentido no es sorprendente que en la novela de Soseki se encuentren referencias muy claras de la cultura japonesa tradicional que puede chocar bastante con las imágenes del mundo moderno que también intenta trasmitir, el personaje de “K” a nuestro parecer es el que mejor expone esas contradicciones:

*En aquellos años todavía no había nadie que hablara de ideas tales como << la era del despertar>> o <<la vida nueva>>. Pero el motivo de que K no abandonara su vieja mentalidad y corriera en pos de nuevos horizontes no era por falta de ideas modernas, sino porque estaba muy arraigado en un pasado considerado por él como demasiado sagrado para poder prescindir de él*¹².

A lo largo de este apartado hemos observado cómo se representa la Modernidad en ambas obras y cómo es expresada la relación con un pasado antiguo. Entendemos que es clave para la conciencia de la Modernidad diferenciarse de una situación previa en la cual el ser humano estaba de alguna forma subsumido en una oscuridad que no lo dejaba desarrollarse en su plenitud como seres libre y racional, en palabras de Le Goff , “Las sociedades viven sus relaciones contradictorias con el pasado, se vuelven agudas cuando se trata para los modernos de luchar contra un pasado presente, un presente vivido como pasado, cuando la polémica de los antiguos y modernos asume la apariencia de un arreglo de cuentas entre padres e hijo”¹³.

4. Representaciones del sujeto moderno en *Kokoro* y *Frankenstein*

Como hemos desarrollado a lo largo del apartado anterior, la Modernidad implicó un cambio en la cosmovisión de esas sociedades insertas en una época de grandes transformaciones y revoluciones. Uno de los cambios más importantes fue el nuevo rol que adquirió el sujeto. Tanto desde lo jurídico a causa de la Revolución Francesa

10. *Ibid*, p.141

11. *Ibid.*

12. Soseki, Natsume, *op.cit*, p.253

13. Le Goff, J., & Vasallo, *op.cit*, p.174

y la aparición de lo “ciudadano”, como desde la filosofía, el hombre pasó a ocupar el primer plano de la escena. En consecuencia, uno de los tópicos que atravesaron algunas de las más grandes novelas de la época, fue el problema de la identidad. Según Rumeu “la condición imprescindible para construir la identidad es el reconocimiento por parte del otro. Por eso, la identidad no se puede adquirir en el plano subjetivo de la conciencia solitaria, sino que precisa de la intersubjetividad”¹⁴. Siguiendo esta línea, es muy claro que ambas novelas se centran en el problema de la identidad y de su representación en la Modernidad, para la cual es necesario entenderla a partir del reconocimiento de un otro. En las novelas, tanto la criatura como Sensei, son sujetos que se encuentran aislados de la sociedad.

Con respecto a la criatura, podemos entender que la identidad se le es negada desde el momento de su creación, cuando no se le es otorgado un nombre. Abandonado por su creador, debe aprender por sí mismo las actitudes básicas del hombre racional, tales como el lenguaje y su autopreservación, “como Adán, yo había sido creado sin vínculos visibles con ningún otro ser existente; pero en todo lo demás su situación era muy distinta de la mía [...] se le permitía conversar con seres superiores y adquirir conocimientos superiores de ellos; pero yo era infeliz, no tenía ayuda y estaba solo”¹⁵. Todo este proceso de formación de la criatura es atravesado de manera solitaria, lo cual lo lleva a degenerar su comportamiento y moral, y le impide de esta forma ser reconocido por los hombres de su época. Por otra parte, en Víctor también podemos observar un proceso de des humanización, que se manifiesta expresamente cuando llega a Irlanda y es aislado de esa comunidad de hombres al igual que su criatura desde un inicio, “parecían muy sorprendidas por mi aspecto, pero en lugar de ofrecerme ayuda cuchicheaban entre sí haciendo señas que en cualquier otro momento me habrían producido una leve sensación de alarma”¹⁶. De este modo, cuando llega a Irlanda siente lo mismo que sintió su creación desde el inicio: un repudio por su aspecto, en un primer momento y luego por un delito que no cometió.

En cuanto a *Kokoro*, podemos observar que los personajes no tienen nombre con el cual identificarse. Todos se definen en relación al parentesco o relación social con el narrador de la historia. El único personaje que escapa a esta generalización es “K”, el mejor amigo del Sensei. Con respecto a este último, a causa de los sucesos de su infancia y su formación profesional, su personalidad lo terminó aislando de la sociedad y generando una desconfianza muy grande hacia la humanidad, “- ¿Que no confío en ti? No digo que no confié. Más bien no confío en el género humano [...] Ni siquiera confío en mí mismo. Es decir, al no poder confiar en mí, tampoco puedo confiar en los demás”¹⁷. A pesar de ser un alejamiento de la sociedad buscado de manera voluntaria, sufre la soledad y el no poder confiar en nadie. En este sentido, podemos encontrar una similitud entre la criatura de *Frankenstein* y el Sensei con respecto al sentimiento que les provoca el aislamiento social, “«Es inútil, pues yo no

14. Rumeu, A. H. *La Criatura de Frankenstein y la lucha por el reconocimiento*. Isegoría, (26), 251-256, 2002, p.251

15. Shelley, Wollstonecraft Mary, *op.cit*, p.139

16. *Ibid*, p.187

17. Soseki, Natsume, *op.cit*, p.36

tengo ningún derecho en moverme en sociedad». En su cara apareció grabado un gesto profundo que no pude determinar si expresaba decepción, queja o simplemente tristeza, pero cuya intensidad me impidió seguir hablando¹⁸. Si no supiéramos que la cita es del Sensei, fácilmente podríamos pensar que la misma pertenece a la criatura de *Frankenstein*. Para cerrar con esta idea, observamos que la construcción identitaria en ambas novelas tiene que ver con la intersubjetividad de los sujetos, es decir, con su relación con los otros o lo que Hardisson afirma como la condición necesaria para el desarrollo de una identidad.

Además del problema de la intersubjetividad relacionada con la construcción de la identidad, podemos observar en ambas novelas cómo se encuentra muy presente el contexto de una Europa y un Japón atravesados por la Revolución Industrial, ese ambiente de nuevas tecnologías y grandes centros urbanos, que lleva a los hombres a reflexionar acerca de su existencia. Estos pasaron a formar parte de los engranajes de esa nueva sociedad moderna cuyo único objetivo era el “progreso”, los avances técnicos y el utilitarismo. En este sentido encontramos una gran similitud con la visión del mundo de los personajes en *Kokoro*, “-No está bien ser egoísta- Dijo mi hermano. Vivir sin hacer nada es engañar a la sociedad. Si uno tiene alguna capacidad, tiene que hacerla útil al máximo.”¹⁹. Se puede observar en esta cita el carácter utilitario de la sociedad japonesa, donde el protagonista es acosado constantemente por sus familiares y allegados para saber quién es ese Sensei que tanto alaba y porqué es tan importante. Cabe destacar que sale a la luz el ideal de persona grata e importante para la sociedad de esa época, alguien que tiene un trabajo importante donde aporta con el mismo a la sociedad. En caso contrario a realizar esto, esta persona es considerada una inútil o egoísta por no cumplir con su tarea. Este “deber ser” de los sujetos modernos, de ocupar un rol en la sociedad, también es expresado por Víctor: “Deseaba ardientemente la adquisición de conocimiento. Estando en casa, muchas veces me había parecido difícil que fuera a permanecer durante mi juventud confinado a un solo lugar y había deseado salir al mundo y ocupar mi posición entre otros seres humanos”²⁰.

A lo largo de toda la novela japonesa, encontramos una fuerte tendencia a esta búsqueda constante de lo material por parte de los personajes que se graduaron en sus estudios, por un lado, el protagonista que relata y por el otro el sensei. En cambio, se ve una contraparte muy bien diferenciada con el personaje de “K”, que también estudia, pero no con la misma finalidad que los demás. A diferencia del resto, éste se encuentra fuertemente preocupado por el cumplir con sus metas espirituales, seguir lo que él denomina como “su camino”, “Habiendo sido educado en medio de las enseñanzas budistas, pensaba que permitirse ciertos lujos en las comidas, vestido y vivienda era algo inmoral”²¹. De esta manera, “K” se ve muy influenciado por sus creencias religiosas provenientes del budismo japonés y en menor medida por el

18. *Ibid*, p. 29

19. *Ibid*, p. 141

20. Shelley, Wollstonecraft Mary, *op.cit*, p.45

21. Soseki, Natsume, *op.cit*, p.105

cristianismo occidental. Como se mencionó en el apartado anterior, la Modernidad para definirse necesita de una contrapartida opuesta, esta diferenciación de “mundos” o “visiones” se puede observar perfectamente en el Sensei y “K”. Por un lado, el Sensei representa lo moderno, un joven graduado de la academia imperial, muy racional y desconfiado de la humanidad por su pasado. Por el otro, esta K, que cumple con todas las características necesarias para ser un monje budista, que busca un equilibrio espiritual y despojarse de todo el mundo material que lo rodea.

Por último, en *Kokoro* podemos observar un sentimiento propio del sujeto moderno que es la melancolía y la angustia, cuando en varias ocasiones el Sensei reflexiona acerca de su pasado y de su existencia:

Cuando estaba en el pueblo, en las vacaciones de verano, me sentaba en el medio del canto ardiente de las chicharras, a menudo me sentía invadido por una intensa tristeza. Era una nostalgia que, acompañada del penetrante canto de esos insectos, se colaba hasta el fondo de mi corazón. En ocasiones así, yo solía permanecer inmóvil, mirando mi interior²²

Además, en *Frankenstein* también se encuentra muy presente estos sentimientos reflejados tanto en la criatura como en Víctor que sufren su existencia a causa de la sociedad que los rodea y sus actos, así como también la continua reflexión del pasado, muy propio del sujeto moderno,

La tranquilidad que tenía ahora duro poco. La memoria trajo consigo la locura; y cuando reflexionaba en lo pasado, una demencia real se apoderaba de mí; a veces me enfurecía y ardía en cólera; a veces me apagaba y me deprimida. No decía ni veía nada y solo me quedaba inmóvil, anonadado por un tumulto de penas²³.

De este modo, ambos sujetos, tanto Víctor en *Frankenstein*, como Sensei en *Kokoro*, reflexionan acerca de su pasado, el cual les genera una profunda angustia y un sentimiento de melancolía que los inmoviliza, a tal punto que Víctor tendrá un final trágico llevándolo al borde de la locura y al Sensei llevándolo a cometer suicidio para poner fin a su sufrimiento interno.

5. Conclusión

A lo largo del artículo, buscamos realizar un análisis comparativo entre dos obras de dos cosmovisiones del mundo que a primera vista parecen muy alejadas en términos espaciales y temporales. Por un lado, *Frankenstein*, una novela inglesa del siglo XIX, y por otro *Kokoro*, una novela japonesa de principios del siglo XX. Si bien en un primer momento podría parecer que nada tienen en común estas obras, pudimos entender que en realidad tienen más similitudes que diferencias. En cierta forma, no importa

22. *Ibid*, p. 121

23. Shelley, Wollstonecraft Mary, *op.cit*, p. 207

el lugar o el tiempo, ya que la Modernidad llevó a que los sujetos comiencen a dar cuenta y reflexionar acerca de su existencia, su identidad y su lugar en la sociedad y el mundo. Y que a pesar de ser mundos diferentes el de *Frankenstein* y el de *Kokoro*, la Modernidad generó en ellos un espacio para la introspección de los sujetos en dos mundos totalmente convulsionados. En ese sentido, consideramos que el eje elegido nos permitió dar cuenta de cómo las novelas representan la Modernidad y sus efectos en diferentes ámbitos. De este modo, como se mencionó en la introducción, la novela moderna es la forma de expresión de una sociedad y una época en crisis, provocada por los bruscos cambios y transformaciones causadas por las revoluciones.

Fecha de Recepción: 2/04/2019

Fecha de aceptación: 7/08/2019

Los astros, el hogar de ángeles y demonios: la astrología ficiniana y su estudio sobre los démones en la obra De Vita Triplici (1489)



Mayra Abril Gross
(UNGS, Argentina)

Abstract

De Vita Triplici (1489) is considered a medical-astrological treatise in which Marsilio Ficino (1433-1499) evidences the importance that the study of astrological-magical practices assumes in the Renaissance. In this sense, Ficino makes an extensive development in which it deals with the characteristics of the stars and, also, of astrology. Regarding our work, we will also focus on Ficino's analysis of the stars, their relationship with the demons, their definitions and particularities. Therefore, our article aims to expose the importance and the elements that enclose the work De Vita Triplici in ficinian philosophy; also, we'll stop to explain the importance of the Third Book of the mentioned work, entitled: De Vita Coelitus Comparanda.

Resumen

De Vita Triplici (1489) es considerado un tratado médico-astroológico en el cual Marsilio Ficino (1433-1499) evidencia la importancia que cobra en el Renacimiento el estudio de las prácticas astrológico-mágicas. En este sentido, Ficino realiza un extenso desarrollo en el que aborda las características de los astros y, asimismo, de la astrología. En lo que respecta a nuestro trabajo, nos centraremos específicamente en el análisis que realiza Ficino de los astros, su relación con los demones, sus definiciones y particularidades. Por tanto, nuestro artículo tiene por objetivo exponer la importancia y los propósitos que encierra la obra De Vita Triplici en la filosofía ficiniana; asimismo, nos detendremos en explicitar la relevancia del Tercer Libro de dicha obra, titulado: De Vita Coelitus Comparanda.

Keywords: Marsilio Ficino, Neoplatonism, Astrology, Demons

Palabras claves: Marsilio Ficino, Neoplatonismo, Astrología, Demonios

- Estudiante avanzada del profesorado Universitario y de Educación Superior en Filosofía por la UNGS
- Becario estudiante de investigación y docencia en la materia Filosofía Antigua y Medieval de la UNGS
- Participante del Proyecto de investigación del Instituto de Ciencias (UNGS) “La irrupción del concepto de natura en el discurso político y científico del Medievo tardío y temprana Modernidad” (2018-2020).

Datos del Autor

1. *Introducción*

En el contexto versátil del Renacimiento (siglos XV y XVI), fueron las ciudades italianas las que percibieron mayores caudales de migraciones de sabios orientales hacia tierras latinas, particularmente las ciudades de Florencia y Ferrara. Con ellos, las obras de Oriente, perdidas para el Horizonte occidental durante casi ocho siglos, comenzaron a ser motivo de discusiones filosóficas debido al interés que poseían los filósofos occidentales por ellas. Entre aquellas obras se encontraba el *corpus* completo de las obras de Platón, además de obras herméticas, caldeas y árabes –de estas últimas ya se poseían registros durante la Edad Media– entre otras. Humanistas y filósofos emprendieron la tarea de traducir aquellas fuentes antiguas del griego al latín. Uno de los pensadores (al que le debemos varias traducciones de obras de un valor inestimable en el ámbito del estudio filosófico) que se ocupó de desarrollar su pensamiento filosófico tomando como referencia estas fuentes antiguas fue el florentino Marsilio Ficino (1433-1499).

Oriundo de Figline, ciudad de Florencia, Marsilio Ficino se avocó a desarrollar un pensamiento que podemos adscribir a la corriente filosófica del neoplatonismo renacentista. Su pensamiento se encuentra atravesado por nociones platónicas, cristianas y así también, por sabidurías antiguas como la egipcia, la caldea y el pensamiento hermético. Son particularmente éstas últimas las que le permiten al florentino interesarse por temas como la magia y la astrología.

De Vita Triplici (1489) es considerado un tratado médico-astrológico en el cual nuestro autor evidencia la importancia que cobra en el Renacimiento el estudio de las prácticas astrológico-mágicas. En este sentido, Ficino realiza un extenso desarrollo en el que aborda las características de los astros y, asimismo, de la astrología. En lo que respecta a nuestro trabajo, nos centraremos específicamente en el análisis que realiza Ficino de los astros, su relación con los *démones*, sus definiciones y particularidades. Nuestro artículo estará dividido en tres apartados: en primer lugar, expondremos la importancia y los objetivos que encierra la obra *De Vita Triplici* en la filosofía ficiñana; en segundo lugar, nos detendremos a explicitar la importancia del Tercer Libro de dicha obra, titulado: *De Vita Coelitus Comparanda*, respecto de los temas relacionados a las prácticas y saberes astrológicos de la época; y en último lugar, en qué sentido Ficino comprende que los astros pueden ser la posada de los espíritus denominados como *démones*, e incluso también, como ángeles.

2. *De Vita Triplici, un tratado médico-astrológico*

Tal y como lo hemos explicitado en nuestra introducción, este primer apartado tiene como objetivo poner de manifiesto la importancia de la obra *De vita libri tres* (1489) en el pensamiento de su autor. Se trata, pues, de un tratado dividido en tres libros: el primero denominado *De Vita Sana* (Sobre los cuidados de la salud de quienes se dedican al estudio de las letras); el segundo, *De Vita Lunga* (Sobre la larga vida); y el tercero, *De Vita Coelitus Comparanda* (Sobre cómo acrecer la vida en virtud de

los astros). En resumidas cuentas, los dos primeros libros versan sobre cómo los hombres de letras deben cultivar una buena salud –cuestiones que desarrollaremos en este mismo apartado–, mientras que el tercero desarrolla más detenidamente los beneficios que implica tener en cuenta los movimientos de los astros para cada quién. Sin embargo, antes de comenzar a desarrollar específicamente el contenido de la obra, consideramos necesario destacar algunas cuestiones de la biografía del florentino que aportan significancia a nuestro propósito en esta sección.

En este sentido, la obra fue escrita entre los años 1480 y finalizada en 1489, período en el que nuestro autor concluía, asimismo, su obra de mayor envergadura filosófica, es decir, *Theologia Platonica de immortalitate animorum* (1482). Para estos años, Ficino ya contaba con una producción importante de escritos entre los que encontramos comentarios, opúsculos, epístolas y producciones filosóficas como las obras de las que hemos hecho mención. *De vita triplici* se trata, entonces, de una de sus últimas producciones filosóficas en la que trabaja temas astrológicos, antes de morir en 1499. Dicha obra es considerada un tratado médico-astrológico que Ficino dedicó a su amigo y mecenas, Lorenzo de Medici; en este sentido, resulta conveniente explicitar en qué aspecto la relación de Ficino con los Medici cobra una gran influencia dentro de su marco de producción y desarrollo de su pensamiento filosófico. Por un lado, entre sus áreas de interés, encontramos la filosofía y la religión pero así también la medicina, profesión que heredó de su padre, quién asimismo, fue el médico personal de la familia Medici. Así pues, cabe destacar la cercanía entre un joven Marsilio y una de las familias políticas más importantes de Florencia del siglo XV. Por otro lado, el gran Cosimo de Medici poseía una gran estima y, al mismo tiempo, un gran reconocimiento por las aptitudes que el florentino ya comenzaba a demostrar en su juventud. Tal es así que le encomendó la traducción de las obras de Platón, obtenidas desde el Oriente medio; y así también, posteriormente, la traducción de los catorce tratados del *Corpus Hermeticum* incluyendo el *Asclepius*. Por tanto, su filosofía se vio influenciada por múltiples vertientes del conocimiento: la medicina, el pensamiento oriental, el platonismo y la astrología, entre otras.

En consonancia con lo anterior, nos resulta posible evidenciar el profundo interés de Ficino por pensar la medicina o la salud del cuerpo en relación con ciertos saberes astrológicos. En este sentido, *De vita triplici* no es tan sólo un tratado filosófico, sino que encierra en sí mismo un interés por la salud de los hombres de letras, cómo éstos se ven seriamente afectados por el movimiento de los astros y, a su vez, en qué sentido dichos movimientos pueden ser utilizados con un efecto benéfico para los hombres. Es decir, la influencia de los astros en los elementos de la naturaleza puede ser de gran provecho en el cuidado de la salud del alma y del cuerpo.

En este punto debemos retomar el objetivo principal de la obra ficiñiana, que es, como ya hemos adelantado, centrarse en dar consejos a los hombres de letras sobre cómo llevar adelante una vida sana, descuidada, muchas veces, por el estudio. En este sentido, dice Ficino, “Pero de entre todos los hombres de letras, están sobre todo oprimidos por la bilis negra aquellos que, entregados con pasión a la filosofía, apartan su mente del cuerpo y de las cosas corpóreas y la unen a las incorpóreas (...) Y así, su

cuerpo se vuelve a veces exánime y melancólico”¹.

De esta manera, cabe mencionar que la principal motivación que tuvo el florentino a la hora de adentrarse en la producción de la presente obra fue el hecho icónico en su vida de haber sido acusado de melancólico. La gravedad del hecho residía en que la melancolía fuera uno de los pecados más condenados durante el Medioevo y el Renacimiento, ya que implicaba un extrañamiento de Dios por parte de quien la poseía. Dicho extrañamiento se desarrolla a partir de la melancolía que afecta directamente a los humores del cuerpo y acrecienta la producción de bilis negra en el organismo. Ficino comprendía que la aparición de la melancolía o bilis negra podía deberse a tres cuestiones importantes , a) en primer lugar, a su causa humana, es decir, por un descuido del cuerpo al enfocarse demasiado tiempo en los estudios, un abandono de sí que comprendía no sólo la mala alimentación y las muchas horas en estado de vigilia, sino también una contemplación desmedida que podía llevar a la locura; b) en segundo lugar, y en consonancia con la primera causa, una más bien del tipo natural, que se centra particularmente en un estado del alma propicio a la contemplación y elevación máxima (perjudicial) de la misma. Y c) una causa celeste, es decir, por la influencia irrevocable de los astros, particularmente de Saturno². Era el mismo Ficino quien se consideraba a sí mismo un saturnino o hijo de Saturno al haber nacido bajo su influencia, y por ende, un hombre altamente melancólico que debía domesticar constantemente su peso.

Respecto del tratamiento de la melancolía, Ficino sostiene que la domesticación³ de esta condición natural debe centrarse en quedarse con el aspecto sutil de la melancolía y no con el más denso o *adusso* (bilis negra). Es decir, permitir que el aspecto sutil de la melancolía permanezca incita a la buena producción filosófica, ya que propicia la genialidad. Por lo demás, se trataría entonces de un equilibrio de los humores y del ánimo, Ficino nos advierte:

La bilis negra no ha de ser ni tan poca que no consiga regular la sangre, la bilis y el espíritu, y ocurre entonces que el ingenio sea inconstante y la memoria frágil, ni tampoco, por el lado contrario, tan abundante que, cargados con un peso excesivo, parezcamos estar somnolientos y necesitar espuelas. Es, pues, preciso que la melancolía sea todo lo sutil que permita su naturaleza. Si se consigue llegar al grado más sutil compatible con su naturaleza, podría ser también abundante sin llegar a ser nociva, incluso hasta el punto de equipararse a la bilis amarilla, al menos en lo relativo al peso⁴.

De esta manera, adelantando en cierto sentido el contenido de la obra, aquí podemos entrever la firme posición ficiniana respecto de la astrología, ya que reconocer a Saturno como el padre de la melancolía implica otorgarle importancia

1. Ficino, M., *De Vita Triplici* (1489), trad. Marciano Villanueva Salas, Asociación de Neuropsiquiatría, Madrid, 2006. pp 27.

2. *Ibid.* pp. 26-27

3. Paul, A., (2014) El concepto de melancolía en Marsilio Ficino. *Eikasia*. Vol. 57, pp 175-186

4. Ficino, M., *op. cit.* pp. 28

y consecuentemente analizar no sólo el movimiento de los astros, sino también su influencia en los hombres. A partir de esta fundamentación, Ficino comienza a desarrollar el contenido concreto de su obra, y es específicamente el uso correcto de los elementos de la naturaleza influenciados por los astros con el fin de producir efectos benignos en el cuerpo y el alma; dicho uso es, ni más ni menos, que la manipulación de los elementos de la naturaleza o también entendida por el florentino como magia natural.

En efecto, y explicitado todo lo anterior, Ficino nos permite entrever el lugar primordial que ocupa este tratado dentro de su obra: se ocupa de los temas que, a su parecer, resultan del todo convenientes a la hora de repensar la salud de los filósofos. La medicina asociada a la naturaleza, su relación con los astros –la astrología– y la magia natural son, quizás, el sostén primordial de la importancia que tiene en la filosofía ficiñiana una praxis del pensamiento.

3. *De vita coelitus comparanda o cómo acrecer la vida en virtud de los astros*

Tal y como hemos mencionado en nuestra introducción, y en consonancia con lo anteriormente dicho, el presente apartado se centrará en analizar el tercer Libro de la obra ficiñiana titulado *De vita coelitus comparanda*. En este sentido nos saltearemos los Libros I y II en los cuales Ficino desarrolla con detalle la preparación –y el correcto consumo– de alimentos y bebidas, por un lado; y por otro, la preparación de talismanes, uso de piedras naturales, etc., con el fin de preservar la salud de los estudiosos y alargar su vida. Sin embargo, a los fines de nuestro propósito nos basta con mencionar que ambos libros se detendrán en explicaciones de este tipo, y continuaremos examinando el Libro III que es, pues, donde Ficino desarrolla con mayor detenimiento los temas astrológicos. Por ello, a lo largo de nuestro análisis nos ocuparemos del contenido filosófico-médico en general y, luego, del contenido astrológico-mágico en particular. Con el fin de comenzar la profundización sobre el último apartado del tratado *De Vita Triplici*, consideramos pertinente citar la advertencia o “palabras al lector” que Ficino nos ofrece al comienzo del último Libro:

Te he recibido con muy buena voluntad cuando has entrado, incluso sin conocerte todavía. Y si te quedas a mi lado, te daré, con la ayuda divina, la salud prometida. Has encontrado, pues, una hospitalidad benévolas hacia todos y ahora en concreto llena de amor hacia ti. Si por acaso traes contigo algo contrario al amor, su albergas algún odio, deponlo, te ruego, antes de acercarte a aquí a estas medicinas vitales. Pues a través del amor y del placer de los padres ha sido donada la vida que es, por el contrario, arrebatada por el odio y el dolor. No hay, pues, espacio alguno para una medicina vivificadora en quién está atormentado por los sufrimientos del odio. Por esta razón me dirijo a ti a continuación ya no como a huésped sino, más aún, como amigo⁵.

5. *Ibid.* pp. 88

Aquí nos hemos topado con el principal propósito del florentino, a saber, que la medicina que nos detallará a continuación será levemente distinta a la que había desarrollado a lo largo de toda su obra, y más aún, que dicha medicina será vital si se la acepta con buena predisposición y benévolas pasiones. Continúa Ficino:

Se trata en verdad de una medicina que, aunque resumida, proporciona cuanto es útil a la vida, a fin de que puedas tú tenerla sana y dilatada. Intenta, por tu parte, alcanzar esta meta con el trabajo de los médicos y el amparo del cielo. Nuestro taller ofrece antídotos, fármacos, fomentos, ungüentos y remedios varios para los diversos caracteres y las diferentes constituciones de las personas. Si por acaso algunos no te placen, prescinde de ellos, pero no rechaces los restantes. [...] Pero no descuides al menos las medicinas reforzadas con un cierto apoyo celeste, salvo que acaso te propongas descuidar también la vida. Por mi parte, sé de cierto, gracias a una repetida experiencia, que entre las medicinas de este género y las otras, preparadas sin tener en cuenta los astros, hay tanta diferencia como la del agua al vino⁶.

De esta forma, podemos sostener que Ficino se interesa no sólo por la medicina natural en sentido estricto, sino también por una medicina que tenga en cuenta un refuerzo o apoyo celeste, es decir, de los astros. En este sentido, Ficino desarrolla posteriormente una serie de argumentos por los cuales es propicio cuidar la salud en virtud del movimiento de los astros. Como hemos dicho, en los Libros I y II Ficino explicitó formas y recetas con el fin de cuidar el alma y el cuerpo de los letreados. Aquí, se esforzará por demostrar la estrecha relación del hombre con los astros, y cómo estas medicinas –que ya expuso con anterioridad– se vuelven del todo benéficas al prepararlas según su naturaleza y su influencia astrológica particular. Así por ejemplo, se nos presenta la descripción de la naturaleza solar o jupiterial de ciertas plantas y de ciertos alimentos que, preparados en el momento en que un astro se encuentra en una posición positiva respecto del sol, sanan o controlan la bilis negra.

De esta forma, el florentino presta vital importancia en destacar la unión del hombre con los astros desde una argumentación metafísica y necesariamente ligada a su concepción del cosmos, ya que es necesaria para defender una medicina astrológica⁷. En este sentido, podemos destacar que la argumentación se centrará en el Alma del mundo, la cual es entendida por el florentino como la esfera intermedia entre la Mente o Intelecto (inmóvil) y el Cuerpo (móvil por otro y en otro); ya que, el Alma (móvil por sí y en sí) contiene en sí las razones seminales de todas las cosas, y es proporcional, a su vez, a las realidades del Intelecto y el Cuerpo. Por ello, sin el Alma como intermediaria, la Mente y el Cuerpo no podrían relacionarse dadas las diferencias

6. *Ibid.*

7. La exposición de la concepción metafísica del cosmos ficiniano excede nuestro objetivo principal, basta decir que el florentino apela, por supuesto, al conocimiento que tenga su lector de la organización jerárquica de la realidad. Es decir, de la pentarquía neoplatónica expuesta en su obra *De Amore, Comentario al Banquete de Platón* (1469), en la cual comprende al universo ordenado de la siguiente manera: Dios-Mente-Alma-Naturaleza-Materia. Cada una de las esferas de la realidad conserva un estatus ontológico diferente y, por ende, un movimiento propio y una forma de desplegar el Ser específica.

de sus naturalezas. Es el Alma, entonces, la esfera de mayor preponderancia en la relación del Cuerpo y el Intelecto, ya que es ella quien se encarga de imprimir en él (el Cuerpo o la Naturaleza) la realidad de las razones seminales que recibe⁸ como ciertas ideas desde el Intelecto. Por tanto, dichas razones también son impresas en el alma del hombre. De este modo, el florentino establece una relación necesaria y simpática del cosmos entre sí, siendo el hombre parte de esa realidad. En otro sentido, resulta preciso destacar que además de nutrir a la Naturaleza –y por tanto al hombre–, es el Alma la esfera encargada de crear las estrellas y los astros.

En este sentido, Ficino retoma la filosofía plotiniana respecto de la creación de las estrellas y los cuerpos celestes, atribuyéndole al Alma dicha capacidad:

Fue, en efecto, este alma, según los platónicos más antiguos, la que construyó con sus razones el cielo, además de todas las estrellas, figuras y partes de éstas, de tal modo que también ellas fueran, en cierto modo, figuras, y la que imprimió en todas estas figuras unas determinadas propiedades⁹

De esta forma, el florentino nos adelanta su argumentación respecto de la relación que establece el Alma con las esferas celestes o astrales, a saber, que el Alma genera las formas y las potencias específicas de las realidades inferiores a ella, por medio de sus propias razones pero también con la asistencia de las formas celestes. En efecto, de igual forma que con la Naturaleza, el Alma en consonancia con las esferas celestes, imprime en el alma del hombre dichas propiedades astrales que, luego, influirán directamente en sí mismo y en su existencia. Tal es así, que como hemos mencionado en el apartado anterior, Ficino se consideraba a sí mismo un hijo de Saturno, ya que su alma se vio impregnada por la influencia del astro-padre de la melancolía¹⁰. De esta forma, Ficino comprende la necesidad de una medicina que preste necesaria atención al movimiento de los astros, ya que estos se imprimen en el individuo a través del Alma del mundo, con características propias y por tanto, influencias en el cuerpo y la salud.

Ahora bien, hemos destacado la preponderancia del Alma del mundo como la intermediación entre la influencia astral y el Cuerpo o Reino de la Naturaleza. Así pues, el florentino comprende que la influencia astral no se limita únicamente a aquella que se imprime en el alma del hombre en el momento de su nacimiento¹¹. Sino que, asimismo, en los astros y en la bóveda celeste residen un tipo de espíritus que proceden a desplegar en la Naturaleza y por tanto en los hombres, la influencia de los cuerpos celestes. Dichos espíritus son denominados por Ficino como *demones*

8. Aquí entiéndase la noción de una recepción no como una donación intencional de ciertas ideas por parte del Intelecto hacia el Alma sino como un desborde de realidad que comienza en Dios y termina en la Materia.

9. Ficino, M., *op. cit.* pp. 91

10. Aquí cabe destacar que Ficino realiza una compleja descripción sobre cómo identificar astrológicamente el planeta o astro que rige a los hombres. Esto puede estudiarse a partir del movimiento de los astros en el cielo en el momento del nacimiento de cada quién.

11. Ficino, M., *op. cit.* pp. 154-155

(demonios) que pueden ser de variadas naturalezas, por ejemplo, aérea o celeste. Será éste, por tanto, el tema que desarrollaremos en el siguiente apartado, para el cual, a su vez, tendremos en cuenta los modos en que los hombres se relacionan con dichos espíritus.

4. Demones o ángeles, residentes de las estrellas

En consonancia con lo anterior, en el presente apartado nos proponemos echar luz sobre las cuestiones relativas a los demonios o espíritus de las estrellas. No obstante, cabe destacar que Ficino se halla en una postura controversial sobre estos temas a lo largo de todo su desarrollo. Ya que, por un lado, el florentino expone en estos temas el reproche a la creencia y la adoración que realizaban ciertos antiguos por los demonios. Sin embargo, por otro, describe extensos pasajes en los que el conocimiento de estos mismos espíritus es benéfico para los hombres y sus vidas. Por ello, y con el fin de ser ordenados en la exposición, en primer lugar retomaremos nociones que son necesarias para la comprensión de la naturaleza de los demonios, y en qué sentido el florentino los reconoce como habitantes de las estrellas. En segundo lugar, qué prácticas relacionadas a los demonios son condenadas por el florentino. Y en tercer lugar, en qué sentidos los demonios custodio (o bien, ángeles) se tornan benéficos a los hombres en sus propósitos.

Con el fin de iniciar, entonces, la descripción más general de estos espíritus que son denominados como demonios haremos uso de diversos pasajes en los que Ficino se ocupa de tratar estas nociones. Dice el florentino: “Por espíritus de las estrellas entienden algunos las fuerzas maravillosas de los cuerpos celestes, mientras que según otros se trata de los demonios que acompañan a esta o aquella estrella”¹². De este modo, el florentino no realiza una distinción taxativa sobre su preferencia respecto o no de estas dos concepciones, incluso, optará por hacer mención de los espíritus como aquellos que transportan los dones celestes de tal o cual estrella a los hombres. Ahora bien, en este punto el florentino plantea la dicotomía sobre los temas que refieren a los espíritus de las esferas celestes. La distinción se centra en el uso que efectúan algunos astrólogos sobre los demonios. Y aquí sostiene una visión negativa sobre ello. La negatividad del demonio radica, para Ficino en el hecho de que éstos sean adorados y no imitados (esta última noción la desarrollaremos más adelante). Ahora bien, nos centraremos en esta primera práctica: la adoración. Sobre todo en cómo la adoración se evidencia en aquellas prácticas, desarrolladas por diversos astrólogos, en las que el demonio cumple una función de veneración. Son aquellas, en las que la influencia de los demonios se tornan malignas para los hombres.

Cabe destacar que en lo que refiere al desarrollo de estos temas, Ficino critica la práctica por medio de la cual los hombres atraen demonios a ciertas imágenes o estatuas, con el fin de su veneración. Cito a Ficino:

12. *Ibid.* pp 147

[...] los árabes y los egipcios atribuyen tal poder [el de los astros] a las estatuas y las imágenes construidas según las artes astronómicas y mágicas que casi se llegaría a pensar que están encerrados en ellas los espíritus de las estrellas. [...] Pero fuera cual fuere el género de los espíritus de las estrellas, opinan que se introducen en las estatuas [...] no de modo diferente a como los demonios suelen ocupar a veces los cuerpos de los hombres y hablar, moverse, mover y llevar a cabo por su medio cosas sorprendentes. [...] Creen que los demonios que habitan en el fuego cósmico penetran en nuestros cuerpos a través de los humores igneos o ardientes y, de manera similar, por medio de los espíritus asimismo igneos y de las pasiones ardientes¹³

Y continúa: “Nosotros creemos que tales fenómenos pueden acontecer por obra de los demonios, pero no ya porque estén encerrados en una determinada materia, sino porque les complace ser venerados”¹⁴.

De esta forma, se pone de manifiesto la postura que sostiene Ficino sobre el uso de los demonios en este sentido mágico, en el que el demonio permanece asociado a una determinada materia por la veneración o adoración que recibe del astrólogo o mago que lo invoca. Es esta concepción la que nuestro autor considera negativa, a saber, la veneración de un espíritu menor que puede conducir a los hombres a estados de menor plenitud. Esto se debe, específicamente, a dos cuestiones: a) que los hombres eventualmente adoren al demonio u estrella y no a Dios y a las realidades de mayor jerarquía; y b) que en su adoración por determinados demonios se alejen de la región celeste que les fue concedida en primer instancia en el momento de su natalicio.

Este último punto nos permite introducir el sentido positivo en el que Ficino nos propone interactuar con los démones. El florentino, como hemos mencionado más arriba, comprende que es el momento del nacimiento en el que los hombres reciben cierta influencia astral o celeste. Pues, de este modo, menciona que aquellos hombres que deseen alcanzar el éxito deben centrarse en permanecer bajo la guía de dichas influencias, no adorando a las estrellas sino imitándolas. En efecto, Ficino sostiene que:

Para alcanzar el éxito en esta empresa, expondremos tres reglas principales, no sin antes exhortarte a creer que en este momento no estamos hablando de adorar a la estrellas, sino de imitarlas y, a través de la imitación, intentar captarlas. Debes también creer que se trata de dones que las estrellas concederán no por su elección, sino en virtud más bien de una influencia natural. Para recibir esta influencia múltiple y oculta, procuraremos predisponernos y adaptarnos con la máxima diligencia, del mismo modo con que todos los días nos preparamos para recibir, para nuestra salud, la luz visible del Sol y su calor¹⁵.

De este modo, Ficino no sólo nos exhorta a imitar a las estrellas y no adorarlas, sino

13. *Ibid.* pp 147

14. *Ibid.*

15. *Ibid.* pp 150

asimismo, nos propone tres reglas por medio de las cuales alcanzaremos la virtud máxima bajo el influjo astral, y por ende, de los demonios. Éstas son:

La primera es averiguar qué fuerzas tiene en sí y qué efectos provienen de cualquier estrella, constelación o aspecto –qué cosas quitan y cuáles aportan- insertarlas en los signos de nuestras palabras, alejar a aquellas estrellas que quitan y aceptar las que aportan. La segunda es considerar qué estrella en particular domina en un lugar y un hombre concretos, observar qué tonos y cantos se usan por lo común en aquella región y por aquella persona, para emplear tú también algunos parecidos, junto con los signos que acabamos de mencionar y con las palabras que intentas dirigir a la dicha estrella. La tercera es prestar atención a las posiciones y los aspectos cotidianos de las estrellas e intentar descubrir a qué discursos, cantos, movimientos, bailes, costumbres y acciones en concreto es inducida, de ordinario, la mayoría de las personas que viven bajo esas circunstancias estelares, de suerte que tú, según la medida de tus fuerzas, puedes imitar todo esto a través de cantos que sean placenteros a un cielo que tiene una disposición parecida y que estén, a su vez, capacitados para recibir un influjo de este mismo género¹⁶.

En consonancia con lo citado, nos resulta posible comprender la importancia que tiene conocer con exactitud no sólo las fuerzas que provienen de las estrellas, sino también, aquella que nos conduce particularmente desde el momento de nuestro nacimiento. Ficino nos propone, entonces, prestar con diligente atención los movimientos de los astros no tan sólo por sus efectos benignos en la medicina, sino por los efectos benéficos que posee para cada hombre su estrella, constelación o región guía. De este modo, conocer las regiones celestes que afectan particular y directamente a cada hombre es necesario, ya que fluir en concordancia con sus aspectos primordiales garantiza el éxito en cualquier empresa. Por ello, asociar la vida, la profesión, la residencia, y demás aspectos personales a los astros resulta de vital significado, ya que, en caso contrario, es decir, en el que se ignoren dichos influjos, la mala vida sobrevendrá al individuo y “la existencia se torna fatigosa e inquieta”¹⁷.

En efecto, el conocimiento de la región celeste de cada quién se vuelve altamente necesario, como así también el conocimiento del demonio que precede desde la generación a cada persona. Como hemos mencionado, los demonios habitan las regiones celestes, particularmente las estrellas, y en este sentido, no resulta extraño que conocer la naturaleza de la estrella propia, resulta en el conocimiento del *demon* custodio.

Pero ten presente que para conocer al demonio (...) según la opinión de los caldeos, debe tomarse como punto de partida el Sol o la Luna: del Sol a la Una si el nacimiento ha ocurrido de día, y al contrario, de la Luna al Sol si ha acontecido por la noche, de modo que, computado el intervalo entre otros astros, tú midas un espacio igual descendiendo a partir del grado del ascendente y sepas en qué término te detienes. Afirman, en efecto, que la estrella de este término es también la estrella del demonio. En suma, del señor de la genitura

16. *Ibid.*

17. *Ibid.* pp 159

[el planeta regente] y al mismo tiempo del demonio suelen hacer depender el curso de la vida y la fortuna¹⁸.

De este modo, tener presente la influencia del demonio y de su estrella es necesaria en cualquier aspecto de la vida que el individuo se preste a emprender. Los demonios nos proporcionan virtudes y obstáculos según optemos por sus influencias, las continuemos o las ignoremos. En este punto, resta mencionar que quién no lleve una vida y tarea honrosas no poseerá guía en su profesión; como tampoco poseerá una guía natural porque, “es misión de las estrellas y de los demonios o de los ángeles-guía, dispuestos por la voluntad divina para nuestra custodia, actuar siempre, de modo excelente y por doquier”¹⁹.

Así pues, nos resulta posible dar cuenta de la relevancia que tiene el conocimiento del démon o ángel-guía, no ya como veneración del astro que lo contiene, sino como imitación del mismo. Resuelta la dicotomía, el florentino opta necesariamente por esta última práctica ya que se condice con la voluntad divina y no con una magia o práctica de tipo sobrenatural. Es decir, la guía del hombre en la tierra está centrada, con absoluta diligencia, en los dones naturales y celestes que le propician el éxito en la ascensión al conocimiento de realidades más perfectas y divinas. El demonio debe ser aquel que propicie este tipo de conocimiento, un nexo por medio del cual el hombre se una a las realidades celestes y mayores a éstas.

5. Conclusiones

En síntesis, nuestro trabajo estuvo orientado en demostrar, por un lado, la importancia que guarda en sí misma la obra *De Vita Triplici*, ya que consideramos que en ella subyace una gran fuente de conocimiento filosófico, que merece ser revisado nuevamente. Por otro lado, nos hemos centrado en desarrollar el conocimiento astrológico-médico-mágico que Ficino nos presenta en dicha obra; esencial dentro del marco general de su pensamiento filosófico. Sin duda, la relevancia de la obra radica en el interés de nuestro autor por desarrollar prácticas que favorezcan la vida de los hombres dedicados a las letras. Y, así también, en otorgarnos la posibilidad de comprender con mayor profundidad la intencionalidad filosófica de los estudiosos del Renacimiento. Un período que, creemos fervientemente, se encuentra destinado a ser recuperado e investigado por nuestros coetáneos.

Fecha de Recepción: 8/03/2019

Fecha de aceptación: 27/07/2019

18. *Ibid.*

19. *Ibid.* pp 160

Reseñas

Johann Georg Hamann, *Memorabilia socratica; Nubes*, trad. de Miguel Alberti y Florencia Sannders. Buenos Aires: Ediciones UNGS, 2018. 315 páginas.

Marina Closs (CONICET/UNGS)

En este volumen se encuentran editadas en conjunto las dos obras que constituyen el debut público del filósofo y teólogo alemán Johann Georg Hamann (1730-1788), considerado retrospectivamente como fundador e ideólogo del *Sturm und Drang* y antecedente del Romanticismo Alemán, tanto en su vertiente literaria como filosófica. Estas dos obras, *Memorabilia socratica* y *Nubes*, publicadas respectivamente de forma anónima en 1759 y 1761, componen, dentro de la obra del autor, una suerte de “ciclo socrático” en el cual el filósofo se ocupa de recuperar la figura de Sócrates no solamente desde un punto de vista temático, sino retórico y estilístico. Lo destacable del planteo de Hamann consiste en escribir sobre Sócrates, pero también “de modo socrático” (45), tomando como principales recursos discursivos la ironía y la analogía.

El resultado queda a la vista en este volumen editado por la Universidad Nacional de General Sarmiento en versión bilingüe y cuidadosamente traducido y anotado por los investigadores Miguel Alberti y Florencia Sannders. Los dos textos tempranos de Hamann se encuentran acompañados por una introducción y un abundante corpus de notas que retoman, en el caso de *Memorabilia*, ediciones críticas de la obra de Hamann en alemán y otros idiomas. En el caso de *Nubes*, cabe señalar la audacia de los traductores al ocuparse de un texto, además de complejísimo, sin registros de traducción a otra lengua y con escaso material bibliográfico disponible. El corpus de notas de los traductores resulta, en todo caso, una sección obligatoria para la dilucidación del texto del “Mago del Norte”, cuyas referencias veladas, citas y guíños requieren y se benefician de constantes explicitaciones y ampliaciones.

La introducción ubica al autor en el contexto de surgimiento de sus textos y, sobre todo, en el contexto del pensamiento al que se opone y en la línea de reflexiones que de algún modo inaugura. Hamann aparece así como un intelectual enfrentado a la línea de pensamiento dominante, racionalista e ilustrada, y se opone a ella como una suerte de contrafigura del pensamiento kantiano. Paradójicamente, Kant mismo resulta ser, según aclaran y desarrollan muy abundantemente en la introducción y las notas los traductores, uno de los destinatarios velados de la primera de las obras de Hamann (*Memorabilia socratica*), a través de su enigmática dedicatoria. La portada del texto reza: “a Nadie y a Dos” (39). A partir de esta dedicatoria con referentes oscuros en el momento de su publicación, la escritura de Hamann se presenta a sí misma como una escritura exclusiva y destinada a unos pocos, caracterizándose, de aquí en más, por sus veladuras y enrevesadas alusiones. Sin embargo, la oscuridad del estilo no remite tanto a lo complejo del razonamiento a nivel teórico o técnico, sino que reconstruye lo íntimo, lo personal (cuando no introspectivo) del diálogo, que se funda no tanto en lugares comunes como en un bagaje específico de información compartida.

Este bagaje de información está constituido en los textos que componen este libro por citas de autores clásicos, bíblicos, incluso alusiones a las naturalezas y ocupaciones de sus dos destinatarios. Mucha de esta información remite además a pensadores u obras que resultan hoy en día difíciles de identificar, ya que en el mundo intelectual contemporáneo carecen de vigencia y protagonismo. Aquí radica entonces el valor del corpus de notas propuesto por los traductores, que expone el catálogo de alusiones y referencias de forma prolífica y detallada. Las notas facilitan al lector el hilo por medio del cual Hamann llama a sus destinatarios a abrirse camino a través de su obra como a través de una “microscópica selva” (169).

En este sentido, la idea de la propia escritura como una enmarañada espesura requiere, para ser atravesada, una particular agilidad de pensamiento tanto de parte del autor como de sus destinatarios. Esta agilidad es analógicamente representada en el texto de Hamann a través de la imagen del movimiento de la langosta. Una agilidad de movimiento y pasaje que representa, como señalan los traductores en la introducción, una contrapropuesta estilística al razonamiento iluminista que “sigue un camino constante, sin pausas ni sobresaltos” (18). La escritura de Hamann procede, en cambio, “por saltos, de intuición en intuición, de ocurrencia en ocurrencia”. Sus demostraciones, como señala el mismo autor en *Nubes*: “son más parecidas a langostas que a los luciones en la huella del camino” (229).

Las notas a la traducción buscan de esta manera tanto explicitar referencias ocultas del singular procedimiento estilístico de Hamann, como ampliar las explícitas, pero también dejar consignadas algunas divergencias de interés entre las versiones canónicas de los textos y sus originales. Por otra parte, las citas buscan también ampliar la polisemia del texto, al tiempo que la edición bilingüe permite al lector remitirse directamente a los vocablos y giros utilizados en la lengua original. En último lugar, cabe destacar que el volumen incluye además un índice de nombres y obras mencionadas por Hamann para fomentar y facilitar las búsquedas puntuales de los especialistas.

La idea de la obra como enigma o libro sellado que Hamann recupera para su propia producción a través de la vida y la figura de Sócrates en estos dos primeros textos, puede verse en constelación con su sospecha de que “toda la historia no es más que mitología” (cit. 18) y de que todo verdadero filósofo o autor está llamado a comportarse como un profeta (95). En este punto, el propio Hamann codifica en la figura de Sócrates, que da a estas dos obras su carácter cíclico, un reclamo en tanto intelectual contra su propio tiempo y contexto.

Normas de Publicación

- 1) La Revista aceptará contribuciones escritas en castellano y portugués.
- 2) Las contribuciones deberán ser presentados en versión electrónica en Word (.doc), en letra Times New Roman tamaño nº 12, interlineado sencillo, tamaño de Hoja A4 y márgenes predeterminados (superior e inferior 2,5 cm. ; izquierdo y derecho 3 cm.).
- 3) Los tipos de contribuciones serán las siguientes:
 - a. *Artículos*: se trata de textos en los cuales su autor presenta una o varias tesis referidas a una temática filosófica (Extensión: no menos de 6000 y no más de 8000 palabras incluyendo notas al pie)
 - b. *Notas e Intervenciones*: adoptarán distintas modalidades: i) un escrito que ofrece un panorama sobre el estado de la cuestión de algún problema, ii) un escrito centrado en un único punto de una temática más amplia y iii) un texto que presenta un posicionamiento crítico frente a un artículo aparecido en la revista o en otras publicaciones. (Extensión: no menos de 3000 y no más de 4000 palabras, incluyendo notas al pie)
 - c. *Reseñas Bibliográficas*: escritos breves orientados a presentar libros de publicación reciente (Extensión: no menos de 750 y no más de 1500 palabras, incluyendo notas al pie)
- 4) Los trabajos presentados deberán ser inéditos en lengua castellana y portuguesa.
- 5) La Revista adopta el régimen de evaluación anónimo, se solicita que el nombre del autor aparezca únicamente en una página separada acompañado de un breve CV (no más de 75 palabras).
- 6) Los trabajos recibidos serán sometidos a doble referato para determinar su publicación en la revista. La decisión final de publicación corresponde a la dirección y el comité editorial de la revista.
- 7) El Comité Editorial enviará el resultado del referato al autor del trabajo indicando, de ser necesario, las correcciones o modificaciones necesarias para su publicación.
- 8) Las contribuciones deberán incluir:
 - a. un breve resumen (entre 50 a 100 palabras) en castellano y en inglés. Los trabajos escritos en lengua portuguesa deberán contar con un resumen en portugués.
 - b. 4 palabras claves (en castellano e inglés).
 - c. el título y subtítulo de la colaboración no deberán exceder los 1000 caracteres.
- 9) El título general del trabajo deberá aparecer en Times New Roman tamaño nº 14, los subtítulos principales y secundarios en negrita (letra nº 12). Tanto los subtítulos principales como los secundarios deberán ser correctamente numerados.
- 10) La *ítälca* (cursiva) sólo podrá utilizarse para términos en idiomas extranjeros, títulos de libros, nombres de revisas o para enfatizar términos (en este último caso también se pueden utilizar las comillas bajas « »).
- 11) Para los términos extranjeros en idiomas con caracteres no latinos (griego, hebreo, árabe, etc.) se sugiere trans-

literación.

12) Los cuadros y gráficos, en el caso de haberlos, serán incluidos al final del texto (en ese caso deberán ir correctamente numerados).

13) Las Notas al pie aparecerán al Final de la Página (abajo) con numeración arábiga continua. El número de las notas se insertará antes del signo de puntuación, excepto en el caso de los paréntesis y las comillas (en ese caso el número de nota irá después).

14) El modelo para citas bibliográficas es el siguiente. Para libros: apellido y nombre del autor, *título de la obra* (cursiva), traductor, lugar de edición, editorial, año de edición, página(s) citada(s).

Ejemplo:

Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, trad. Carbó, Buenos Aires, Paidos, 2004, p. 123.

Para artículos de revistas: apellido y nombre del autor, título del trabajo (entrecomillas), *nombre de la revista* (cursiva), nº de volumen, año (entre paréntesis), página(s) citada(s). Nota: entre el nombre de la revista, el nº de volumen y el año no utilizar comas.

Ejemplo:

Dotti, J. “«Seguid a vuestro jefe». Reverberaciones decisionistas en Mellville” en *Deus Mortalis*, N° 2, (2003), p. 144.

15) Luego de la primera cita deberá abreviarse la referencia utilizando: a) si es la cita es del mismo libro o artículo: *Ibid.* (en el caso de que la cita pertenezca a la misma página) o *Ibid.*, p. xx (en el caso de que la cita pertenezca a otra página) y b) si la cita es de un texto ya referido y se hace luego de intercalar citas de otro texto: Apellido e inicial del autor, *op. cit.*, p. xx.

16) En futuras publicaciones del trabajo deberá constar que fue publicado anteriormente en El Arco y la Lira, indicando: apellido y nombre del autor, título del trabajo (entrecomillas), *nombre de la revista* (cursiva), nº de volumen, año (entre paréntesis), página(s) citada(s). Nota: entre el nombre de la revista, el nº de volumen y el año no utilizar comas.