

Elena Ficara, *Die Ontologie in der „Kritik der reinen Vernunft“*. Königshausen & Neumann, 2006. 208 pp. ISBN 3-8260-3231-4.

LA INVESTIGACIÓN SOBRE KANT experimentó en las primeras décadas del siglo pasado una fuerte renovación a través de una interpretación metafísica de la filosofía trascendental. Las obras de Heidegger, Heimsoeth y Wundt entre otras fueron responsables de esa nueva perspectiva. En los últimos tiempos tal perspectiva parece recobrar nueva fuerza, como lo atestiguan algunas recientes publicaciones especializadas. Tal es el caso del libro de Elena Ficara, quien se centra en la cuestión de la relación entre ontología y filosofía trascendental. La autora pretende establecer las bases de una interpretación ontológica de la filosofía trascendental de Kant siguiendo una perspectiva heideggeriana, pero no sin al mismo tiempo criticarla. A diferencia de Heidegger, Ficara argumenta a favor de una relación entre la lógica general y la filosofía trascendental, a partir de la cual se desarrollaría el aspecto propiamente ontológico de la filosofía kantiana (vd. p. 11). En el trasfondo de tal afirmación se encuentra la tesis principal de la autora, según la cual por medio de una re-significación de la “generalidad” (*Allgemeinheit*) de los conceptos *a priori* Kant ofrece una nueva teoría de los objetos (vd. p. 52) desarrollada explícitamente a través del concepto de “objeto trascendental”. La teoría del juicio es el lugar donde se ancla entonces la intrincada relación entre la objetividad, la lógica formal y la filosofía trascendental. Partiendo de un supuesto tal, la autora divide su libro en tres partes: “Filosofía trascendental”, “Ontología” y “Lógica”.

La primera parte, dedicada a la filosofía trascendental, ofrece en sus primeras páginas una serie de conceptos aclaratorios, que pre-

tenden determinar lo específicamente kantiano del término “trascendental”. La autora, a diferencia de Hinske, sostiene la tesis de que el concepto de “trascendental”, a pesar de su ambigüedad, adquiere un nuevo aspecto que ha de diferenciarse claramente del dado por Wolff y Baumgarten (vd. p. 35). Para ello, recurre al concepto de *objeto trascendental* y lo presenta en sus distintas etapas históricas. A pesar de algunas afirmaciones discutibles – resultado sobre todo de cuestiones relativas a su desarrollo histórico – se encuentra en estas páginas un valioso aporte sobre el significado del concepto de objeto trascendental. Ficará muestra cómo este concepto, en razón de su generalidad, se encuentra a la base de la distinción entre lo sensible y lo suprasensible y por tanto trasciende lo meramente empírico, siendo fundamento de tal distinción. Luego atribuye al objeto trascendental una funcionalidad ontológica, similar a la que le fue dada en la tradición racionalista de Wolff y Baumgarten, es decir, como objeto de una ciencia del ente en general. La filosofía trascendental es en ese sentido una *Grundwissenschaft* y tiene por finalidad la fundamentación de un sistema metafísico (vd. p. 65). A partir de esta afirmación, la autora – ya en el segundo capítulo – ofrece un desarrollo de las distintas etapas del concepto kantiano de ontología.

La segunda parte de la obra se concentra en una apreciación histórica del concepto de ontología partiendo de los orígenes del término en el siglo XVII, siguiendo con Wolff y Baumgarten, para arribar al Kant precrítico, crítico y postcrítico. Los análisis sobre el concepto de ontología de Wolff y Baumgarten, aunque valiosos, no dejan de tener un carácter general, que hace poco informativos estos pasajes del texto. Lo mismo puede afirmarse de lo expuesto en relación al período crítico de Kant. Más aún, si se tiene en cuenta el título del libro, podría reprocharse a la autora la falta de una especificación del concepto de ontología en la *Crítica de la razón pura* (*KrV*), que finalmente no aparece expuesto sino en solo tres páginas. Así por ejemplo, no aparece mayor detalle, sino solo una breve exposición, sobre el capítulo de la “Arquitectónica de la razón pura”, en donde Kant ofrece una serie de conceptos aclaratorios acerca de su idea sobre la organización de las disciplinas de la metafísica, entre ellas la de la ontología (vd. *KrV* A 845-46/B 873-74). En vez de ello, Ficará elige dedicar una parte amplia de su argumentación a la etapa postcrítica, particularmente a la de los *Progresos de la metafísica*. Allí desarro-

lla la tesis según la cual, la filosofía trascendental, en razón de su función, puede equipararse a la ontología. La filosofía trascendental como ontología cumple, según Ficara, un rol que en los *Progresos de la metafísica* se desarrolla en un doble sentido: por un lado en relación a lo sensible y por otro como la condición del tránsito hacia lo suprasensible (vd. p. 133-134). Lo propiamente metafísico es entonces solo posible sobre la base de una disciplina primera, que contenga los fundamentos de la distinción entre lo sensible y lo suprasensible y pueda preparar el camino para el tránsito de lo uno hacia lo otro. Aunque el argumento sea valioso, la autora no nota que Kant en los *Progresos* no habla de tránsito (*Übergang*), tema propio del *Opus postumum* kantiano, sino de salto (*Überschritt*), el cual tiene lugar en tanto no hay una continuidad de principios entre las diferentes disciplinas de la metafísica. En este sentido, la mentada generalidad de los conceptos *a priori* no podría valer entonces para todos los entes, sino sólo para los sensibles. De tal modo, la generalidad de los conceptos, que la autora interpreta como lo propiamente ontológico de la filosofía crítica, se vería restringida y por tanto podría ponerse en cuestión su mentada funcionalidad ontológica.

La tercera parte de la obra, dedicada al concepto de lógica, intenta reforzar la tesis inicial que afirmaba la dependencia directa entre la lógica del juicio y la teoría de la objetividad. Para ello comienza el texto con una afirmación controversial, según la cual la lógica general – en tanto es una lógica amplia – comprende la lógica trascendental, haciendo que pueda deducirse la una de la otra (vd. p. 151). La lógica trascendental es definida entonces como un tipo especial de la lógica general. La autora no ofrece argumentos detallados a favor de esta tesis, sino sólo afirma, por una parte, que en caso de que la lógica trascendental no fuera un tipo específico de la lógica general, Kant no podría haber dado el nombre de “lógica” a la lógica trascendental. Por otra parte, argumenta que de no seguirse su propuesta interpretativa, entonces no podría explicarse cómo a través de la tabla de los juicios pueda establecerse una deducción de la tabla de las categorías, tal como Kant lo hace en la “Analítica trascendental”. En lugar de ampliar estos dos argumentos, Ficara, luego de presentar algunos aspectos referidos a las lógicas general y trascendental, desarrolla una serie de apartados, que no se corresponden estrictamente con el tema elegido para este capítulo de la obra. Es así, que la auto-

ra presenta una serie miscelánea de explicaciones generales sobre la ontología, el método, la deducción trascendental, la concepción del objeto y del entendimiento en Kant, mediante las cuales, podría pensarse, intenta integrar lo expuesto en las dos partes anteriores de la obra sobre la filosofía trascendental y la ontología con esta última y tercera sobre la lógica. La exposición variada y breve de tales temas, aunque correcta, hace que la argumentación no represente un fuerte aporte a la defensa de la propuesta interpretativa pretendida por la autora, a saber: la posibilidad de comprender la filosofía trascendental kantiana como una ontología. A ello se suma que en esta parte del texto faltan algunas consideraciones de tipo históricas acerca del desarrollo del concepto kantiano de la lógica trascendental y su posible vinculación con la lógica general, como por ejemplo a través de las *Reflexionen* de principios de los años setenta, en donde Kant separa decididamente el procedimiento metafísico del de la lógica general y señala con ello el origen propiamente independiente de la lógica trascendental (vd. AA XVII). Por estas razones, bien podría decirse que esta tercera parte es la más criticable del texto, en tanto no elabora de manera exhaustiva el tema elegido para esta parte de la obra.

En términos generales, el libro de Elena Ficara representa sin lugar a dudas un valioso aporte a la investigación sobre la filosofía teórica de Kant, en tanto trata sobre un concepto hasta ahora poco analizado en la bibliografía especializada. Hay que notar, sin embargo, que el texto carece de algunas especificaciones, tanto históricas como sistemáticas, que lo hacen criticable en sus tesis principales.

Víctor Gabriel Rivero
Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Carlos Pérez Soto, *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales*. Ítaca, México D.F. 2008, 206 pp. ISBN 978-968-9325-11-6.

LA FILOSOFÍA DE HEGEL tiene algo de intemporal. Cada tantos años alguien registra que nos encontramos ante un “renovado interés” en su obra. Estos tiempos no son la excepción. La dialéctica, la perspectiva sistemática del idealismo absoluto y la aparente culminación de la filosofía moderna en la lógica hegeliana parecen servir cada cierto tiempo para ser aplicados a diversos campos de la actualidad y aportar nuevas perspectivas para sus respectivas problemáticas.

Una manera de pensar esta permanente actualidad que no la refiera simplemente al estatuto de “clásico” del pensamiento de Hegel podemos hallarla en el libro *Desde Hegel* de Carlos Pérez Soto. Bajo el subtítulo “Para una crítica radical de las ciencias sociales” encontramos un riguroso examen de los fundamentos que acompañan a la constitución de las ciencias sociales a partir de la mitad del siglo XIX. La hegemonía de éstas en las humanidades se habría construido sobre la base de una reacción neo-ilustrada contra la filosofía moderna de su época, tildando de “metafísica” toda la línea filosófica que va de Fichte a Hegel. Por otro lado, el pensamiento que no cayó bajo el encanto del neokantismo (que enfatiza sobre todo el lado epistemológico de Kant, abandonando su proyecto ético y su programa estético) reaccionó con la misma fuerza pero en dirección a una filosofía existencial desesperada, como neo-romanticismo. Estas tendencias son representadas hoy por los metodologismos de las ciencias sociales y el postestructuralismo en filosofía, respectivamente, ambos incapaces de sobreponerse a una lectura pre-kantiana de Kant, y por lo tanto, ajenas al sentido radical de

la re-ordenación y re-elaboración kantiana de los problemas filosóficos de la modernidad. Los inagotables problemas que surgen de cuestiones como la *cosa en sí*, el formalismo epistemológico y moral o la construcción subjetiva de la objetividad se presentan como callejones sin salida para una comunidad académica cuya productividad bibliográfica es, en apariencia, directamente proporcional con su discapacidad para resolver de manera exitosa el problema de los fundamentos filosóficos de su trabajo.

La intemporalidad del pensamiento hegeliano tiene que ver con aquel rechazo a las categorías filosóficas de la modernidad, en pos de una vuelta a las cosas mismas (positivismo y fenomenología), rechazo que se hallaría en la base de la fundación de las ciencias sociales (psicología, antropología, sociología) desde mediados del siglo XIX, bajo el influjo del neokantismo. Las nuevas ciencias humanas, animadas por un optimismo metodológico positivista y por la pretensión de que la investigación deje de estar confundida por la bruma metafísica, reemplazan el proyecto crítico kantiano por una versión epistemológica reducida, y dejan como fundamento incuestionado tanto al empirismo como al racionalismo cartesiano, cimientos conceptuales de la modernidad. Lo que hace que Hegel vuelva cada cierto tiempo es lo que se le adeuda, a saber, el reconocimiento de la capacidad que tiene su pensamiento para presentar otros fundamentos, es decir, otra operación del pensar, que permita ir más allá de las clásicas aporías de la operación moderna del pensamiento. Este libro es uno de esos retornos a Hegel para avanzar en la crítica de la crisis actual del pensamiento. Para Pérez Soto, las categorías que Hegel desarrolla en la *Ciencia de la Lógica* permiten superar las limitaciones de las ciencias sociales y de la filosofía, en la medida en que se ubicarían más allá de la modernidad. Se trata de una concepción hegeliana de las categorías, que pretende superar la fijeza y el uso meramente discursivo de las categorías aristotélicas, integrando la noción kantiana de categoría como estructura de los juicios, una concepción que a juicio del autor supone una transformación de las categorías aristotélicas en la medida en que las pone en movimiento. Se trataría de una estructura, pero de una estructura móvil, de unas categorías como operaciones. Una vez que se avanza hacia la identificación hegeliana entre pensamiento y ser, las categorías ya no son sólo formas de lo pensable, no sólo

hacen posible ordenar el discurso o conocer objetos, sino que son las actividades que hacen ser al ser. Mediante una revisión de las categorías (en el ya mencionado sentido de “operaciones del pensamiento”) de *Racionalismo*, *Realismo*, *Reduccionismo*, *Relación*, *Determinación*, *Necesidad*, *Historia*, *Sustancia*, *Nada* y *Sujeto*, el autor va mostrando los atolladeros del pensamiento moderno y las implicancias científicas, éticas y políticas que estos tienen. Resulta crucial la idea de que la estructura de las categorías del pensamiento sea una estructura histórica, que se circunscribe a una época determinada, y que es por lo tanto susceptible de ser superada una vez que se modifican las condiciones históricas que la hicieron surgir o bajo las cuales tuvo sentido.

Al mismo tiempo, Pérez Soto intenta dispersar los mitos que recayeron sobre Hegel durante todo el siglo XX (que lo ubican como filósofo de la Restauración, filósofo del totalitarismo, etc.), algo que ya había hecho, más sucintamente, en *Sobre Hegel* (Palinodia, 2005). Del mismo modo, prosigue consistentemente con una interesante exposición de las falencias conceptuales de la corriente filosófica que ha orbitado principalmente en torno al pensamiento francés del siglo XX, mostrando con claridad y agudeza polémica las razones por las que estas filosofías así llamadas *post-modernas* estarían internamente vinculadas a posiciones éticas y políticas nihilistas. Esta empresa de dialéctica hegeliana y crítica de las filosofías hegemónicas es comparable con la de Juan Rivano (por ejemplo, en *Introducción al pensamiento dialéctico*, *El punto de vista de la miseria* y *De Hegel a Marx*). A lo largo del libro de Pérez Soto uno puede encontrarse con argumentos que el Rivano de los años sesenta aprobaría plenamente.

Éste es el libro más filosófico de Pérez Soto, profesor de Estado en Física. En la línea de otros de sus libros como *Sobre la condición social de la psicología* (Lom, 1996) o *Sobre un concepto histórico de ciencia* (1ª ed., Lom, 1998), la crítica y las propuestas de superación del horizonte moderno de las ciencias forma parte central de *Desde Hegel*. Una de las diferencias radica quizá en que éste libro no es una compilación de artículos, ni una transcripción revisada de sus clases, sino un libro trabajado como tal de principio a fin, elevando la argumentación didáctica a la refinación de los conceptos. Sus análisis incluyen breves, pero interesantísimas notas sobre conceptos

científicos relevantes para cada problemática, lo que pone a este libro en un interesante cruce entre filosofía de las ciencias, epistemología y ontología.

En cualquier caso, Pérez no abandona su habilidad polémica y de este libro deberíamos esperar lecturas y discusiones útiles y necesarias para el desarrollo de la filosofía y las ciencias sociales.

Pablo Abufom Silva
Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Helmut Seidel, *Johann Gottlieb Fichte zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburgo. 1997. 160 pp. ISBN: 978-3885069577.

DENTRO DE LA LITERATURA INTRODUCTORIA a los autores más relevantes del pensamiento filosófico occidental, es sabido que la colección de Junius Verlag no pretende entregar al público meros manuales de introducción, sino más bien *ensayos introductorios*. Esto es, obras breves de especialistas en el tema que intentan graficar aspectos esenciales del autor a tratar, con plena conciencia, por parte del que escribe, de estar tomando partido por una cierta interpretación. El texto de Seidel es un buen ejemplo de los resultados que se pueden obtener de esta manera de ofrecer introducciones. El libro se distribuye en cinco capítulos: (1) “Raíces”, con aspectos histórico – biográficos como también de la formación intelectual de Fichte; (2) Fundamentación, que recoge los primeros principios absolutos del pensamiento fichteano; (3) “Primado de la Filosofía Práctica”, en el que se desarrollan parcelas de su pensamiento ético y político; (4) “Discursos”, en el cual se discute el sentido, significado filosófico y contexto histórico de las alocuciones – sobre todo en vistas al uso de éstas por parte del “tercer reich” –; (5) “Consecuencias”, comentando muy brevemente algunos aspectos de la recepción de Fichte. Cabe mencionar desde ya que los capítulos de mayor provecho, a mi juicio, son el (2) y (3) y en ellos concentraré la mayor parte de mi comentario.

El profesor Seidel, hacia el final de su estudio, reprocha a los historiadores el haber siempre considerado unilateralmente a Fichte, ya sea como seguidor de Kant, ya sea como un antecesor de Hegel (cf. pp. 135-137). Sin embargo y a su pesar, podemos detectar un

gesto bastante similar en este mismo libro. Sin ir más lejos, se dedica una parte importante de los primeros capítulos a tratar temáticas abiertamente kantianas, en particular en torno a las nociones de giro copernicano y libertad, en exposiciones correctas, pero breves. Por otra parte, como espero exponer acá, las aproximaciones a Fichte propuestas por Seidel tienden a ser interpretaciones hegelianizadas, en las que no queda del todo claro hasta dónde estamos discutiendo a Fichte o a Hegel, o bien, si en efecto hay una clara identidad en algunos aspectos de ambos autores.

El punto de partida que Seidel decide tomar para presentar a Fichte es la oposición entre dogmatismo, entendido como la actitud filosófica que se basa en las determinaciones que el sujeto recibe por parte de una exterioridad, y el idealismo, concebido como la autodeterminación del sujeto y de su realidad. Siguiendo con cierto detalle la línea de argumentación de la *Erste Einleitung (primera introducción)* de la *Wissenschaftslehre (doctrina de la ciencia)* (1797), se muestra cómo la filosofía fichteana debe necesariamente tomar partido por el idealismo, en función del hilo conductor de la libertad y la autonomía del sujeto, que no es otra cosa que su propia actividad práctica. El dogmático cae en el fatalismo y en el materialismo, y por lo mismo, es la antípoda del verdadero filosofar. En este sentido, Seidel destaca cómo este antagonismo se encarna, para Fichte, en la figura de Spinoza, quien afirmarí­a el “carácter de ya-determinado (*Determiniertheit*) de todo acontecer, tanto en el mundo extenso como en el del pensamiento” (p. 50). Sólo una oposición sin concesiones ante este tipo de filosofías puede ser garante de la conservación de la libertad, por lo que Fichte criticará, como igualmente lo harán Schelling y Hegel, la pérdida del sujeto que acontece en la consideración spinozista de Dios como sustancia. La discusión y diálogo que desarrolla el profesor Seidel – quien además ha publicado estudios sobre el pensamiento de Spinoza – es lúcida y sensata, pues presenta las líneas generales de confrontación, sin adentrarse en una exposición que pudiese desanimar al lector no especialista en la materia.

Ahora bien, esta primera opción tomada también ha de convertirse, sigue Seidel, en una radicalización a la vez continuista y crítica del pensamiento kantiano, que llevó al mismo Kant a rechazar toda vinculación de su pensamiento con el de Fichte. Según

nuestro autor, Fichte tendría razones más bien estratégicas para aparecer vinculado a Kant, más que tener un especial sentimiento de admiración personal y, por lo mismo, no tiene problemas en poner de relieve las contradicciones del sistema kantiano. El principal punto sin resolver es, para Fichte, la imposibilidad de conciliar el ámbito de la necesidad con el de la libertad. El rol fundador de la subjetividad no puede quedar limitado sólo al aspecto moral, sino que también debe ser el fundamento último de la filosofía teórica, que no puede reconocer una necesidad externa al sujeto. El reconocer cosas existentes como externas al sujeto es una vuelta al dogmatismo fatalista, que restringe la autonomía de la conciencia.

La sección más interesante del libro, a mi juicio, es la que aborda los principios fundamentales de la doctrina de la ciencia (*Grundsätze der Wissenschaftslehre*) y las categorías. El punto de partida del sistema del saber debe ser indemostrable y certísimo para el saber mismo: la afirmación de la misma autoconciencia del yo. La formulación fichteana busca mostrarse formalmente equivalente al principio de identidad yo = yo (*Ich = Ich*). Pero, a diferencia de Descartes o de Kant, la identidad de la autoconciencia no es un mero hecho (*Tatsache*) a constatar, sino la operación o acción (*Tathandlung*) fundamental del yo, que está presupuesta en todo hecho que se presente ulteriormente a la conciencia empírica. Los hechos son resultados de acciones y no al revés. De esta forma se configura “un absoluto y exorbitante activismo del sujeto” (p. 63). En el principio de la autoconciencia se encuentra la identidad radical entre acto y resultado; producción y producto: el yo se pone (*setzt*) a sí mismo. Asimismo, como considera Seidel, este primer principio es incondicionado, tanto del aspecto de la forma (identidad) como del contenido (autoconciencia). Constituye la primera categoría: realidad (*Realität*), que se vincula al principio lógico de identidad.

Frente a este primer momento, la conciencia empírica constata el contraste necesario del yo con algo diverso de sí, un no-yo que, no obstante, sólo puede ser puesto por el mismo yo fundante de toda actividad. Así, se encuentra el segundo principio del sistema, en la alteridad del yo en el no-yo, que en términos formales sigue siendo incondicionado – es decir, de $X = X$ se sigue sin mediación $X \neq \text{no-}X$ –, pero respecto al contenido, el no-yo surge como un término deudor del yo, del mismo modo cómo sólo puede existir no-A una vez que se ha

puesto A. Esta alteridad absoluta determina la categoría de negación (*Negation*), expresándose en el principio lógico de contradicción. En ambos casos, la validez de los principios lógicos no es algo dado o recibido exteriormente, sino más expresiones del pensamiento que se subordinan a la auto-posición fundamental del yo.

Estos dos principios se enfrentan dialécticamente: la posición del no-yo es la superación, eliminación (*Aufhebung*) del yo, pero éste último es condición de posibilidad del no-yo. La tensión entre ambos momentos debe resolverse dando un “salto desde lo absoluto a lo relativo” (p. 66) entrando en el tercer y último de los principios fundamentales de la *Wissenschaftslehre*: la limitación (*Einschränken, Limitation*) completando así una correspondencia con las tres categorías de la doctrina kantiana del juicio de cualidad. Toda oposición involucra una identidad parcial y una diferencia parcial. De esta forma, yo y no-yo comparten identidad y marcan diferencias, ya no absolutas como en el segundo momento, sino relativas o parciales. Si bien la limitación es recíproca, deben distinguirse dos momentos. El yo parcialmente puesto es parcialmente determinado por el no-yo, y viceversa, constituyendo así las dos dimensiones del sistema: teoría y praxis. El sentido direccional de la limitación o determinación – desde el yo al no-yo o a la inversa – es la que conforma dos ámbitos distintos del saber. Pero en ningún caso esto debe interpretarse, según Seidel, como un equilibrio de fuerzas, sino que, siguiendo a Kant, la primacía es llevada por la praxis.

Esta primacía de lo práctico es el motivo sistemático por el cual Seidel considera pertinente dedicar sólo unas pocas páginas a la filosofía teórica fichteana (pp. 71-76), lo que, naturalmente, es una opción metodológica e interpretativa válida, aunque resulte ser una ausencia lamentable para un texto introductorio de estas características. Esta decisión obliga a ver demasiado rápido temas fundamentales: la necesidad de postular una “actividad independiente” del sujeto para explicar la materia y la exterioridad; las relaciones entre actividad y pasividad en la determinación recíproca (causalidad); el conocimiento teórico como el desenvolvimiento en la conciencia de lo inconscientemente puesto por el yo, entre otros.

A su vez, Seidel sí desarrolla con mayor amplitud las tres partes de la filosofía práctica de Fichte: la doctrina del derecho natural (*Naturrechtslehre*), la doctrina de las costumbres (*Sittenlehre*)

y la filosofía de la religión (*Religionsphilosophie*). El derecho natural deducido desde la misma actividad del yo como posición fundamental se basa en la auto-posición del yo, ya no como primer principio absoluto sino como un agente libre, efectivo y determinante del no-yo. Esto implica a su vez la aceptación de su opuesto: otros agentes igualmente racionales y efectivos, y en consecuencia, libres. Este derecho originario se desplaza desde el fundamento de la autoconciencia libre a la movilidad corporal, como también a la transformación del mundo por medio del trabajo y, en consecuencia, a la propiedad (cf. pp. 84-90). Este derecho originario (*Urrecht*) y su extensión, exigen un tercero que lo proteja: el Estado. La vinculación contractual del individuo con el estado es condición de posibilidad de su reconocimiento en cuanto tal y de su propiedad.

Si en el caso del derecho, el problema a resolver es el ejercicio de la libertad entre varios individuos libres, en el caso de la moral es la posibilidad de actuar libremente dentro de un solo sujeto empírico, en el cual se encuentran “dos almas”: una racional que puja por la libertad y una natural que lucha por la satisfacción sensorial (cf. pp. 100-105). El énfasis en la racionalidad y la autonomía del obrar es otro de los puntos, según destaca Seidel, en los que se nota claramente su dependencia del pensamiento kantiano.

El reporte de Seidel en relación a la filosofía fichteana de la religión se concentra en la disputa en torno al ateísmo de Fichte. Seidel – aunque no desarrolla las posturas teóricas del autor – toma partido, negando que Fichte sea ateo, pues si bien se muestra crítico respecto de una visión personalista y antropomórfica de Dios, posee un claro concepto de lo divino, expresado en la radicalidad absoluta de la auto-posición del yo. Como destaca kantianamente Seidel, la religión sólo cobra sentido como una línea de orientaciones morales que corrigen el comportamiento, es decir, una reducción de la religión a la moralidad (vd. pp. 114-115).

El texto de Seidel tiene la gran virtud de la claridad respecto de un autor que ha sido difícil de comprender desde sus comienzos, muestra de ello es la cantidad de veces que intentó exponer su sistema en diversos escritos, *i.e.*, la “Exposición clara como el sol dirigida al gran público sobre el carácter propio de la nueva filosofía”. En este sentido, es un texto fluido y que permite una lectura adecuada para quienes no han tenido contacto anterior con Fichte. Ahora bien, como

hemos ido mostrando, en la exposición hay un constante ir y venir entre la comparación de Fichte con Kant y con Hegel. Tal alternativa es legítima, bajo el riesgo, empero, de no poder llegar a determinar con claridad, hasta qué punto Seidel está desarrollando propiamente un argumento fichteano que se asemeje mucho al de alguno de estos autores, o si más bien, está interpretando kantiana o hegelianamente ese punto. Por ejemplo, uno de los puntos que genera sospecha, es la aplicación de la lógica (sc. dialéctica) hegeliana para comprender la derivación de los principios fundamentales. ¿Es Hegel fichteano o el Fichte de Seidel es hegeliano? Otro aspecto que juega en contra, sobre todo en (2), es la escasez de referencias textuales que permitan contrastar la interpretación, defecto remediado en los capítulos ulteriores. Ahora, si bien resultan tremendamente iluminadoras las referencias a Spinoza como el filósofo antípoda – o al menos en algunos aspectos centrales – al pensamiento fichteano, la exposición no dialoga con otros autores, con excepción de algunas referencias fugaces a Schelling, Marx y Feuerbach. Probablemente por el carácter introductorio del texto, no hay una dedicación a la discusión actual sobre Fichte: carece de un índice de estudios especializados y de referencias a distintas líneas interpretativas actuales. Y a pesar de que algunos podrían echar de menos un intento de diálogo con filosofías posteriores, o al menos, que escapen al idealismo alemán, estamos en presencia de un trabajo sólido de reconstrucción, muy centrado y valorable, que cumple bien su función introductoria, entusiasmado al estudio ya más detallado de los textos de este desatendido autor.

Cristián Rodríguez R.
Universidad de los Andes, Chile

Juan Andrés Mercado, *David Hume: Las bases de la moral*. Cuadernos de Anuario Filosófico – Serie Universitaria N°172. Pamplona. 2004. 59 pp.

EN ESTE BREVE LIBRO titulado *David Hume: Las bases de la moral*, el profesor mexicano Juan Andrés Mercado (1967-) pretende introducir a sus lectores a los argumentos éticos del filósofo escocés David Hume (1711-1776). Claramente no es un libro erudito ni complejo y su intención no es resolver los problemas planteados por el filósofo, sino más bien exponer de manera sencilla y sobre todo didáctica la ética humeana. Es por esto que el libro se divide en una introducción, diecisiete párrafos o apartados cortos y tres apéndices textuales.

Del párrafo 1 al 8, Mercado expone los principios desde los cuales, posteriormente, podrá entenderse la ética de Hume: la asimilación ockhamista de la física de Newton y el intento del filósofo por aplicar el método experimental a su filosofía, la antropología naturalista a la que llega Hume a partir de los principios de su teoría del conocimiento, el empirismo del *Tratado de la Naturaleza Humana*, la obra más importante del escocés, y la distinción entre ideas e impresiones expuesta constantemente – *ad nauseam* dirá Mercado – a lo largo de su filosofía; las ideas y cualidades secundarias y el papel de la subjetividad, las relaciones, que son las que conectan las ideas, la conexión entre el libro I (Del entendimiento) y II (De las pasiones) del *Tratado* y finalmente dos puntos esenciales: el escepticismo y la creencia.

Después de exponer los principios de la filosofía del conocimiento que servirán para comprender mejor las propuestas de Hume acerca de la moral, Mercado entrará de lleno, en el párrafo 9, en el plano de la

moral, al hacer una comparación entre las dos obras más importantes en las que el filósofo expone su teoría de la moralidad: el libro III (De la moral) del *Tratado de la Naturaleza Humana* (1740) y la *Investigación acerca de la moral* (1751). Esta comparación se debe a que, a pesar de ser la *Investigación* un intento de Hume por exponer de una manera más concisa y didáctica lo que había propuesto en su juventud en el *Tratado*, se pueden encontrar en ella algunas diferencias sugerentes. A pesar de que en ambas obras, dirá Mercado, se conservan los principios del placer y el dolor como criterio fundamental para distinguir el bien y el mal (parágrafo 9), en el *Tratado* será la simpatía la protagonista del orden social, ya que ella es “una predisposición natural a sentir como propias las emociones de los demás” (p. 29). Por el contrario, en la *Investigación* el rol protagónico lo tendrá la benevolencia, elemento que Hume toma de las posiciones del sentido común cercanas a la de Hutcheson y que intentan contrastar las propuestas de Mandeville, Hobbes y Shaftesbury sobre el egoísmo y el interés personal (cf. p. 31).

En el parágrafo 14 Mercado expone brevemente la posición de Hume acerca de los juicios morales y de lo que significa que para el filósofo el papel fundamental lo tenga el sentimiento y no la razón, ya que es por él por el que los seres humanos podríamos distinguir entre el bien y el mal moral. Es a raíz este sentimiento moral que, en el parágrafo 15, Mercado expone brevemente sobre el utilitarismo que surge a partir de este “subjetivismo” y que permearía toda su doctrina ética. El utilitarismo habría tenido lugar, comenta el profesor, gracias al desarrollo económico de Escocia en el siglo XVIII y esta utilidad, entendida como el interés de la sociedad, se convertiría en un parámetro objetivo de moralidad y de la condición de la fundamentación teórica de la justicia y del establecimiento de las leyes (cf. p. 36).

En el parágrafo 16, Mercado intenta aclarar por qué para Hume su teoría del sentimiento moral no sería un subjetivismo de carácter relativista y por lo tanto aplicable no sólo al ser humano particular sino a toda una sociedad. Esto lo logra teniendo en cuenta el principio de simpatía que sería ese “mirar más allá de uno mismo al obrar” y que posteriormente Adam Smith llamará en su obra “el espectador imparcial”. Mediante este principio se lograrían corregir las apariencias momentáneas, llevando a la imaginación a adherirse, automáticamente, a la perspectiva general, que nos impediría confundirnos ante situaciones pasionales momentáneas. Para Hume, desde

esta posición se superaría todo individualismo y haría posible establecer leyes, como la de justicia, a una sociedad.

El párrafo 17 es el más largo e interesante del opúsculo y pretende, además, ser la conclusión del trabajo. Se titula “La Herencia Humeana” y en él ya no sólo se exponen los argumentos de Hume acerca de la moralidad, sino que también el autor pone de manifiesto algunos problemas que se presentan en la obra del filósofo y que representan todo un estilo de pensamiento. Es en este párrafo en el cual Mercado ofrece al lector una pequeña discusión bibliográfica exponiendo, además, su propio punto de vista sobre varias cuestiones problemáticas como lo que significaría, en la polémica frase de Hume, que la razón sea esclava de las pasiones. Algunos autores con los que dialoga Mercado son Capaldi, Moore, MacIntyre, Baier, Da Re, Taylor y Abbà.

Al final del párrafo y del opúsculo, Mercado atisba algunas diferencias entre Hume y Aristóteles cuando habla de la distinción entre las propuestas éticas de la primera y de la tercera persona, adscribiendo a Aristóteles a la primera y recalcando el papel que cumple en su filosofía la razón práctica y sobre todo las virtudes, tema que Hume deja arrinconado. Es por esta razón, que finalmente Mercado seguirá a Charles Taylor al decir que una diferencia importante entre la racionalidad ética propuesta por Aristóteles y las posiciones sobre el sentimiento moral que se desarrollaron en el siglo XVIII, es que el estagirita ofrece un marco ético “articulado”. Esto supone – dirá Mercado – que la percepción de los bienes y su asimilación por parte del sujeto, implican una jerarquía, y, gracias a ésta, se pueden ordenar, o mejor, coordinar, los distintos bienes disponibles o deseables. No se propone una solución fácil, sino una racionalidad más amplia, que trata de integrar lo que el mismo Hume, como se ha visto, no puede negar: que la razón calculadora y la afectividad tienen que convivir constructivamente.

Al final del libro, Mercado presenta tres apéndices con los párrafos más importantes del *Tratado* libro III, parte I, sección primera titulada “Las distinciones morales no se derivan de la razón”, de la sección II llamada “Las distinciones morales se derivan de un sentimiento moral” y del Apéndice I de la *Investigación sobre los principios de la moralidad* titulado “Sobre el sentimiento moral”. Siguiendo con el carácter introductorio del opúsculo, Mercado pretende guiar la lectura de la obra de Hume desde los pasajes más emblemáticos de su obra.

Este pequeño libro es práctico en cuanto introductorio, ya que tiene la virtud de poder guiar, a quien quiera conocer los planteamientos éticos de Hume, de una manera sencilla y clara y sin requerir de conocimientos previos. Sin embargo, no es un libro de grandes pretensiones ya que sus exposiciones sobre los 17 puntos a tratar son breves y, en ocasiones, pobres. Por ejemplo, el parágrafo 14 dedicado al sentimiento moral y juicio moral, tema esencial de la ética humeana, está tratado de manera poco sistemática y con más ejemplos que explicaciones. Mercado no expone con claridad, tomando en cuenta el carácter del opúsculo, por qué Hume finalmente le otorga al sentimiento el papel fundamental dentro de su teoría de la acción moral y menos explica cuál es el papel que el escocés le deja a la razón. Si bien es cierto que cita el *Tratado* y la *Investigación*, la constitución moral de las acciones y posteriormente la distinción entre virtudes naturales y artificiales, que ocuparán la gran parte del libro III del *Tratado*, son apenas mencionadas y por lo mismo, es difícil vislumbrar cómo Hume ordena la moralidad no sólo en vistas al propio sujeto sino a la sociedad. Su explicación de la simpatía y de la benevolencia es tan breve, que apenas queda una idea vaga de su forma de actuar en cuanto impulsoras del bien común y no sólo del bien particular.

Otro aspecto que se echa de menos es la distinción que hace Hume entre las pasiones calmadas y las violentas mediante las cuales, a falta de una razón práctica de finalidad, se ordenan las acciones de modo de superar los conflictos de deseo. Esta distinción, tomada de Hutcheson, es clave para entender por qué Hume insiste en que los seres humanos debemos seguir nuestras pasiones calmadas y no las violentas de manera de que el sentimiento, responsable del movimiento, se ordene en función de lo que nos proporciona más placer no sólo ahora sino también en el futuro.

Lo más interesante de este opúsculo se encuentra en el parágrafo final. Lamentablemente, al igual que el resto de la obra, los problemas que plantea son apenas mencionados, por lo que, por una parte, el lector poco especializado en las obras de Hume puede no seguir con claridad lo que ahí se propone y, por la otra, el lector que conoce un poco más de las obras no descubrirá nada nuevo ni interesante sino que simplemente se enfrentará a una pincelada de algunos de los temas que hasta hoy se discuten de la filosofía moral del escocés.

Este libro de poca extensión no plantea mayores dificultades para ser leído y por ello es ideal para quienes quieran introducirse en la obra humeana sobre moralidad. Sin embargo, es un libro que no pretende mucho más que presentar brevemente el pensamiento de Hume sobre temas éticos, por lo cual no es una obra especializada ni que pueda aportar grandes ideas acerca de lo propuesto por el filósofo escocés.

Paulina Castellón
Universidad de los Andes, Chile

Spinoza. Oeuvres I. Premiers écrits. Édition publiée sous la direction de Pierre François Moreau. Presses Universitaires de France. Paris. 2009. 478 pp. ISBN 978-2130527183.

EL TEXTO QUE SE PRESENTA AQUÍ corresponde al primer volumen de una serie que pretende entregar en edición crítica de carácter bilingüe (originales latinos u holandeses cuando corresponda, con una traducción al francés *a fronte*), una nueva edición de las obras completas de Spinoza. En el tomo a comentar aquí se presentan los así llamados “primeros escritos” del filósofo holandés, *sc.* el *Tratado de la reforma del entendimiento (TIE)* y el *Tratado breve (KV)*, ambos editados por el célebre estudioso italiano de la obra de Spinoza F. Mignini y en traducción francesa de M. Beyssade y Joel Ganaut, respectivamente. No obstante ser este volumen el correspondiente al primer tomo de la edición, se han publicado con anterioridad ya dos tomos de esta nueva versión de la obra completa de Spinoza, correspondientes a los números III (publicado en 1999) y V (publicado en 2005) de la serie. Ellos contienen respectivamente al *Tractatus theologico-politicus (TTP)* con texto establecido por F. Akkerman, y traducción francesa y notas de Jaqueline Lagrée y Pierre François Moreau, y el *Tractatus politicus (TP)*, con texto establecido por Omero Proietti y traducción francesa, introducción y notas de Charles Ramond. Al primer volumen que presento acá se le agrega la introducción general del editor responsable del conjunto de la serie, el muy reputado especialista Pierre François Moreau. Todo el material que acompaña a los textos (introducciones, notas, etc.) está presentado en lengua francesa.

Esta nueva edición viene a satisfacer un antiguo anhelo de muchos *scholars* espinocistas (*v. gr.* los ya mencionados F. Akkerman, P. F. Moreau, F. Mignini) que hace tiempo venían advirtiendo acerca de la necesidad de que la investigación espinocista contara con una edición que reflejara el estado actual de la investigación en torno a ese autor. En efecto, hace

tiempo que varios de ellos reclamaban la necesidad de una nueva edición crítica de la obra de Spinoza, que fuera alternativa al texto hoy más usado, *sc.* la versión que editara en los años 20 del siglo pasado el connotado especialista alemán Carl Gebhardt¹. Para poder comprender por qué la edición cuyo primer volumen aquí se presenta fue considerada necesaria por varios autores, es menester tener en mente algunos breves datos acerca de la historia de las ediciones completas del filósofo holandés. Dado que Spinoza publicó sólo una muy pequeña parte de su obra en vida, *sc.* 1) la exposición de los *Principios de filosofía* de Descartes, acompañada de los *Cogitata metaphysica* (1663) y 2) el *Tratado teológico político* ([1670] publicado este último sin nombre de autor y con datos de imprenta falsos); podemos entonces aseverar que la mayor parte de la obra del filósofo holandés se hizo conocida al gran público al editarse el mismo año de la muerte de Spinoza (1677) la *Opera posthuma* (*OP* editada por J. Rieuwertsz)² y al publicarse poco tiempo después (el mismo 1677) la traducción al holandés de las obras contenidas en la recién mencionada *OP*, bajo el título de *Nagelate Schriften* (*NS*). Dado que los manuscritos de Spinoza no llegaron hasta nosotros la *OP* y la *NS* fungen entonces como las fuentes más cercanas que tenemos a los originales de Spinoza. No obstante estas ediciones poseen muchas veces variantes que nadie hasta la edición de Gebhardt se había tomado el trabajo de constatar, y menos de explicar. Gebhardt fue entonces el primero en realizar esta tarea y en establecer un texto tomando en cuenta esas dos fuentes, haciendo notar las variaciones entre ambas. En consecuencia, podemos decir que Gebhardt es el primer editor de Spinoza que se da el trabajo de fijar un texto genuinamente crítico³.

No obstante, pese al brillante y preciso trabajo del erudito alemán; y al excelente aparato de notas de su edición, es sabido ya desde hace tiempo en la comunidad de estudiosos de Spinoza que la edición de Gebhardt presenta más de algún problema, especialmente en algunos textos centrales de la obra del filósofo holandés⁴. Ahora bien, los principales aspectos que

¹ C. Gebhardt (ed.) *Spinoza Opera* 4 vols. Carl Winter. Heidelberg. 1925.

² La *OP* contiene: 1) la *Ethica*, 2) la correspondencia de Spinoza, 3) el *Tratado político*, 4) el *Tratado de la reforma del entendimiento*.

³ Es claro, no obstante, que antes de Gebhardt, con mayor o menor seriedad, existían ediciones completas de la obra de Spinoza (así por ejemplo aquellas de Paulus, Bruder y Vloten & Land, que se cuentan entre las más conocidas). Algunas de estas ediciones poseen de hecho gran mérito, mas son inutilizables desde la perspectiva de los cánones actuales de investigación.

⁴ Cfr. especialmente la obra de F. Akkerman *Studies in the Posthumous*

pretende mejorar esta edición, en relación a la de Gebhardt (según indica el editor general de la nueva edición, P. F. Moreau, en la introducción general de la misma) son los siguientes: 1) reflejar de mejor manera el conocimiento de la filosofía de Spinoza que tenemos hoy, 2) realizar una labor más acuciosa y menos intervencionista en lo concerniente a las correcciones del latín de Spinoza, aprovechando la mayor cantidad de estudios que poseemos respecto de este tema y 3) reportar elementos relativos al contexto de la obra de Spinoza que permitan una mejor comprensión de la obra del filósofo (cfr. pp. 14-15).

En relación a 1), Moreau sostiene en la introducción general a esta nueva edición, que dado que, según su opinión, conocemos mejor el sistema espinocista hoy que en 1925 (año de la edición de Gebhardt), especialmente gracias al trabajo de los grandes comentaristas de la filosofía espinocista (p. 14), se hacía necesaria la existencia de una nueva edición que reflejara ese aspecto. Pese a lo anterior, el lector no hallará ni en este volumen de la edición de Moreau, ni en los restantes volúmenes editados hasta hoy, un comentario filosófico en el que se discutan a fondo las tesis de Spinoza. Normalmente más bien, las anotaciones de índole no filológico-textual tienen el carácter de breves indicaciones a otras obras de Spinoza en que un tema determinado está tratado o bien a la obra de otros autores (cfr. *v.gr.* nn. 22, 96, 100, al *TIE*), o bien, tienen esas notas por objeto el llamar la atención del lector en relación a ciertos usos lingüísticos de Spinoza o a palabras que resultan particularmente llamativas (cfr. *v.gr.* en el mismo texto las nn 89, 113, 137). En este sentido, la anotación de interés filosófico-sistemático no difiere mayormente del trabajo realizado en otras ediciones de textos aislados⁵, y en comparación con algunos de ellos se puede decir incluso que es de menor rendimiento. No obstante, es de destacar que en el plano referente al estudio genético de la obra de Spinoza, los dos textos presentados en este volumen I encuentran una presentación extremadamente erudita y cuidada de parte F.

Works of Spinoza, on style, earliest translation and reception, and modern edition of some texts. Krips Repro Meppel. Groningen. 1980, que documenta, por ejemplo, una serie de enmiendas que él consideraría necesarias a la edición de la *Ethica* que se encuentra en el texto de Gebhardt.

⁵ En el caso del *Tractatus de intellectus emendatione*, por ejemplo, el trabajo de notas no parece ser divergente en mayor medida de lo ya realizado (por nombrar sólo dos textos) en W. Bartuschat, *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*. F. Meiner. Hamburg. 2003 o en A. Koyré, *Traité de la réforme de l'entendement*. Vrin. Paris. 1938.

Mignini. Como es de sospechar, en la introducción al *TIE*, Mignini desarrolla principalmente sus argumentos para tratar de discutir la tesis, tradicional hasta los años 80 del siglo pasado, según la cual el *TIE* debía ser interpretado como una “introducción metodológica” a la ética, y que en cuanto tal, debía ser tratado como más cercano temporal y sistemáticamente a la *Ethica* que el *KV* (pp. 22 y ss., especialmente pp. 28-44). Como el lector especialista ya sabrá, Mignini mismo ha dedicado una larga serie de trabajos al combate de esa interpretación⁶. Mignini también cuestiona la tesis por medio de la cual Gebhardt intenta explicar las variantes entre la *OP* y la *NS* en el caso del *TIE*. Según esta tesis la traducción holandesa del *TIE* habría sido establecida a partir de un texto latino más temprano que el que se presenta en la *OP*. Mignini rechaza esta tesis principalmente bajo el argumento que sostiene que el *TIE* fue desconocido para la mayoría de los integrantes del círculo espinocista hasta 1667, en concreto en los meses que fueron desde la muerte de Spinoza hasta la publicación de la *OP* (p. 34). Por el contrario, Mignini es de la opinión de que el *TIE* fue traducido rápidamente para la publicación de la *NS*, luego “las variantes entre el texto latino y la traducción holandesa pueden ser explicadas si se las restituye a las modalidades de la traducción y la preparación para la impresión de dos ediciones, en latín y en holandés. La traducción holandesa fue hecha a partir del manuscrito de Spinoza, mientras que el texto latino de Spinoza fue revisado en su forma literaria por una multiplicidad de editores que lo han preparado para su impresión”. En la introducción al *KV* (que es sustantivamente más breve), Mignini muestra de modo muy interesante las diferentes interpretaciones de las que ha sido objeto este texto y las diferentes ediciones del mismo (pp. 159-177).

En lo concerniente al punto 2) es claro efectivamente que hoy disponemos de mayor cantidad de estudios acerca del latín de la época de Spinoza y acerca del latín de Spinoza mismo⁷. Y también me parece

⁶ Cfr. “Per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione* di Spinoza”. La cultura 17, 1979 pp. 87-160, F. Mignini “Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione*”. En E. Giancotti *Spinoza nel 350 anniversario della nascita*. Bibliopolis. Napoles. 1985, pp. 515-525, F. Mignini *Introduzione a Spinoza*. Editori Laterza. Bari-Roma. 1990, pp. 6-13. “Le texte du *Tractatus de intellectus emendatione* et sa transmission”. En F. Akkerman & P. Steenbakkens (2005) pp. 189-207. Una visión diferente a la de Mignini se puede ver el ya citado trabajo de Bartuschat (2003) p. viii y Herman De Dijn *The way to wisdom*. Purdue University Press. Indiana. 1996, p. 5.

⁷ Para esto han sido fundamentales, según Moreau, los trabajos recopilados en F.

claro que la edición ofrecida por Mignini del *TIE* posee un grado de intervención menor en el texto que la que hacía Gebhardt, al menos en lo concerniente a las enmiendas que alteran los “errores” del latín de Spinoza (cfr. *v.gr.* Las enmiendas de Gebhardt en los §§ 4, 7, 10, que el texto de Mignini no sigue). No obstante, me parece que estos pasajes, así como la mayoría de aquellos en que Gebhardt corrige el latín de Spinoza, pueden ser “bien comprendidos” con independencia de la variante que se acepte. Resulta además curioso que en el complejo pasaje del §46, en el cual muchos autores (al menos desde la edición de Paulus en 1802) han argumentado de manera sólida la necesidad de suponer al menos una negación en el texto, Mignini no corrija el texto en ninguna dirección y además sin dar argumentos para ello (de hecho en el aparato de notas sobre el establecimiento del texto latino no hay si quiera mención al respecto).

En lo tocante al tercer punto el objetivo está bastante bien logrado (aunque claramente en los textos presentados en esta edición se requiere menos de este aspecto que, por ejemplo, en el *TTP*). El cuerpo de notas ayuda bastante en esta dirección, como ya lo hacía en las ediciones del *TTP* y del *TP*. Este cuerpo de notas se haya dividido en este primer volumen en dos grupos (notas del editor del texto latino, normalmente de índole filológica, que constatan variantes entre la *NS* y la *OP*, explicando normalmente la *lectio* del editor, etc.) y notas a la traducción (estas tienen un alcance más vinculado a la elucidación de los contenidos del texto, por medio de referencia a otras obras de Spinoza y obras de otros autores).

El presente volumen constituye sin duda un aporte a la investigación espinozista, al igual que el conjunto de la edición. Más allá del hecho de que este volumen de la edición presenta un conjunto de aspectos a mi juicio discutibles (como por ejemplo, aquellos que están vinculados a la defensa de la tesis de Mignini), él es sin duda de un altísimo nivel técnico, al igual que las entregas anteriores de la misma. Es de esperar que la edición se complete pronto, especialmente con la salida de la *Ethica*.

Luis Placencia García
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Akkerman & P. Steenbakkens (ed.) *Spinoza to the letter: Studies in Works, texts and books*. Brill. Leiden. 2005 (Véase respecto a esta obra la reseña de Boris Eremiev en “Methodus” 2007 pp. 114-116). Es de notar, de todos modos, que ya algunos trabajos de esa antología (como por ejemplo, el brillante texto de Leopold “La langue de Spinoza et sa pratique de discours”), ya estaban disponibles al momento en que Gebhardt hizo su edición.

Claudia Jáuregui, *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*. Prometeo libros, Buenos Aires, 2008. 176 pp. ISBN: 9875741868.

EL PROPÓSITO DE ESTE LIBRO, muy bien escrito y claro en la presentación de sus argumentos, se enmarca dentro de la respuesta a dos cuestiones fundamentales en relación con el auto-conocimiento: en primer lugar, (i) la posibilidad de que el yo fenoménico pueda referirse a sí mismo como objeto, esto es, bajo las condiciones de la objetividad; y habiendo aclarado esto, (ii) el modo de articulación entre sentido interno (temporalidad) y sentido externo (espacialidad). Si bien Claudia Jáuregui presenta el orden de estas cuestiones en sentido inverso (cf. pp. 18-19), su exposición comienza abordando primero (i) y luego (ii), probablemente porque el punto de fondo que le interesa tratar consiste en un auto-conocimiento *empírico* del sujeto humano. Y en este sentido, (i) se ordena a (ii).

Estos dos problemas generales se distribuyen en ocho capítulos, dentro de los cuales los primeros tres están dedicados mayormente a mostrar el trasfondo teórico en el que debe interpretarse la manera en que el sujeto se conoce a sí mismo. Los restantes ahondarán la relación existente entre el sentido interno y el externo, y los problemas que esta mutua referencia acarrea y sus posibles soluciones. Con respecto a (i), la autora considera necesario, con razón, explicar el modo en que entendimiento y sensibilidad cooperan para la posibilidad de la experiencia, puesto que esto determinará el tipo de conocimiento que el sujeto tendrá de sí mismo. En la medida que las condiciones de la sensibilidad sean las condiciones del aparecer de los objetos, es decir, de los objetos en cuanto que son dados, el sujeto tendrá

que aparecerse a sí mismo, entonces, bajo esas condiciones también. Dicho de otro modo, el sujeto no podrá conocerse tal como es en sí mismo mediante una intuición intelectual, sino sólo como es para sí mediante una intuición sensible hacia la que tiene que dirigirse el entendimiento.

Con respecto a lo anterior, el primer tema al que se enfrenta la autora es a la concepción del sentido interno presente en la llamada doctrina de la triple síntesis, aparecida en la primera edición (A) de la ‘Deducción de los conceptos puros’ de la Crítica de la razón pura (*KrV*). El capítulo primero del libro (‘La doctrina del sentido interno en la “Deducción trascendental de las categorías” (A)’) tiene a la vista la importancia de la síntesis de aprehensión y la multiplicidad en ella contenida para la constitución de una experiencia en general. La multiplicidad *a priori* dada en el sentido interno (cf. A 99), en el tiempo, es una condición necesaria pero no suficiente para la unidad de la experiencia. Aunque esto sea así, el carácter múltiple temporal del sentido interno funciona como una precondition para la síntesis del entendimiento, y su síntesis en la aprehensión, como un “enlace no categorial de representaciones en el sentido interno” (p. 40). Esta es la misma idea, según Jáuregui, que está presente en la distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia del parágrafo 18 de *Prolegomena*. Hasta este punto, es posible diferenciar dos formas de enlace de representaciones: por una parte, la síntesis de aprehensión, que ordena la multiplicidad del sentido interno de manera contingente y subjetiva, y por otra, la síntesis *a priori*, que confiere a las representaciones realidad objetiva y las introduce en el campo de la universalidad y necesidad (cf. p. 54). El segundo capítulo, titulado ‘Sentido interno y juicios de percepción’, tratará de mostrar que la división de los juicios en de percepción y de experiencia, se corresponde con aquella diferencia entre los dos tipos de síntesis que ya distinguía la primera edición de la *KrV*. En este sentido, los dos tipos de juicio son dos modos de conciencia respecto de las cosas, cuya diferencia podría manifestarse a través de los dos tipos de objetos distinguidos por Prauss en *Erscheinung bei Kant* (1971), a saber, los objetos objetivos (*objektiver Gegenstand*) y los objetos subjetivos (*subjektiver Gegenstand*).

Sin embargo, esta manera de plantear la cuestión trae consigo el siguiente problema: si es posible colocar al mismo nivel de con-

ciencia la síntesis de aprehensión y el juicio de percepción, como pre-requisitos para la formación de la unidad de la experiencia, no se entiende en qué sentido habrá que comprender la existencia de algo así como un ‘enlace *pre*categorial’. En un primer momento, la posición de Claudia Jáuregui frente a este tema puede resultar ambigua, porque en varias ocasiones se refiere a esta precondition de modo positivo, es decir, como si fuese efectivamente necesario algo allende la facultad de representación misma, una especie de ‘dato bruto’ en relación con la posibilidad del conocimiento (cf. pp. 40, 50-51, 58, 67-68 n. 25, por dar algunos ejemplos). Pero hacia el final del capítulo dos, la autora se refiere a la autonomía que pareciera tener este enlace *pre*categorial como algo inexplicable a la luz de las tesis sostenidas por la *KrV* (cf. p. 70). Y de manera más contundente, en el capítulo tres (‘Sentido interno y autoafección’), Jáuregui afirma que las *Erscheinungen* no constituyen un material intuitivo independiente sobre el cual, luego, deba aplicarse una síntesis intelectual, que es en definitiva desde donde surge toda síntesis y enlace (cf. pp. 85-87). Esta conclusión, que aparece con toda su fuerza en este punto, podría haber sido al menos mencionada explícitamente en la introducción para evitar lecturas confusas, como podría suceder sobre todo a lo largo del capítulo primero.

El capítulo tres me parece ser especialmente relevante si se atiende a la totalidad del libro y a la que parece ser su última intención, porque presenta el punto de inflexión desde (*i*) hacia (*ii*). Teniendo a la vista el trasfondo teórico de la relación entre entendimiento y sensibilidad, la autora considera que la autoafección consiste exclusivamente “en el acto de volvernos sobre las operaciones que realiza nuestra mente, tomando las representaciones no ya como representaciones de objetos, sino como meros estados internos de conciencia a través de los cuales se hace presente nuestro yo fenoménico” (p. 78), lo cual implica que el conocimiento de nosotros mismos es *solo empírico*. En este sentido, la posibilidad de que el autoconocimiento pueda ser analizado a nivel trascendental, esto es, como esquematismo, queda desechada, pues no sería posible dar cuenta del sentido interno en cuanto tal.

Creo que esta justificación pone de manifiesto un compromiso importante a la hora de tener que dar cuenta de la que podría ser la parte más importante de la *KrV*, la ‘Deducción de los conceptos

puros'. En efecto, Claudia Jáuregui piensa que la producción de esquemas entendida como una conciencia trascendental del yo, es decir, como determinación categorial de la sensibilidad temporal, no deja ver la posibilidad del origen del contenido empírico del sentido interno (cf. p. 80). Sin embargo, no es claro, o al menos es discutible, en mi opinión, que las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo tengan que dar cuenta de ello, porque estas sólo podrían pretender explicar las condiciones universales del contenido empírico de la conciencia en cuanto que este contenido forma parte de un ordenamiento posible universal y necesario que no depende de él como contenido empírico. De cualquier manera, y sin entrar a detallar este punto, lo que este planteamiento revela es una caracterización del sentido interno como lo subjetivo y privado del yo empírico, y del sentido externo como lo objetivo y público de las relaciones existentes entre sujetos empíricos, que será fundamental para interpretar y dar justificación a la relación entre ambos sentidos.

El comienzo de un tratamiento más específico de esta correspondencia se encuentra en el capítulo cuarto, 'La "Refutación del idealismo"' (RI). Acá Jáuregui mostrará cuál es la estrategia kantiana para refutar la posición del idealismo empírico, según la cual lo único existente es el yo con sus representaciones, pero sus correlatos externos son incognoscibles. Por lo tanto, el acceso derivado que se podría establecer a una realidad externa no es suficiente para demostrar que esta, en cuanto derivada, exista de la misma manera a como existe el yo. La prueba de la "Refutación del idealismo" (RI) apuntará principalmente a confirmar todo lo contrario, a saber, que lo más inmediato a la conciencia es la experiencia externa, en tanto lo mediato, la experiencia interna. Sin embargo, a juicio de la autora, si bien el argumento desarrollado en el cuarto paralogismo (edición A) establece una perfecta simetría entre ambos tipos de experiencia, la RI (edición B) viene a corregir este punto y retomar la asimetría del cartesiano, pero en sentido inverso (cf. p. 101).

Esta idea es especialmente relevante, porque abre la posibilidad de mostrar la experiencia interna como un ámbito no objetivo y absolutamente privado, lo cual es fundamental para la coherencia del argumento de la RI. Ciertamente, si es verdad que el flujo de las representaciones internas requiere de algo permanente (esto es,

espacial) para que puedan constituirse como un conocimiento objetivo, entonces es necesario que la multiplicidad misma del sentido interno sea insuficiente para conformar un conocimiento objetivo. El capítulo quinto, “El carácter subjetivo de la ‘experiencia’ externa”, sostiene incluso que esta idea del criticismo, conforme a la cual la permanencia no puede ser algo en mí (en el sentido interno), es el núcleo de la prueba de la RI, y sólo en torno a ella se puede formar el dicho argumento. El conocimiento objetivo, entonces, sólo existe en la formación de una realidad espaciotemporal, y no solamente temporal. La distinción entre el yo empírico y la realidad que lo circunda podría ser mostrada, respectivamente, en el contenido de los juicios de percepción, por una parte, y de experiencia, por otra (cf. pp. 117 – 121).

Hasta aquí creo que ya puede deslindarse lo que parece ser el objetivo central del texto, a saber, mostrar que la conformación del ámbito del sentido interno, que es en definitiva donde se da el auto-conocimiento, es secundaria a la del sentido externo y no objetiva. La línea directriz que impone esta idea es la justificación de que el capítulo sexto, titulado “El carácter no sustancial del yo”, aborde los tres primeros paralogismos, pues es necesario mostrar que cualquier tipo de objetivación en el yo (empírico), como lo pretende la psicología racional, resulta ajena a las intenciones de la filosofía crítica.

Los capítulos séptimo y octavo, cuyos títulos son respectivamente “La primacía de la experiencia externa” y “Sobre la posibilidad del auto-conocimiento”, amplían de cierto modo algunas consecuencias de lo que se había venido diciendo hasta ahora. Por una parte, el apartado séptimo, sobre la base de que en el yo empírico no hay objetividad, se enfrenta a las dificultades de aplicación de algunas categorías en él solo, como es el caso, según la autora, de las categorías de relación, y a la consiguiente necesidad de que la conciencia del contenido del yo empírico sólo es posible en la medida en que esté conectada con la experiencia externa espacial. Por otra, el capítulo octavo, teniendo a la vista la dependencia del sentido interno respecto del externo, mostrada en los capítulos anteriores, profundiza en la llamada “Reflexión de Leningrado”, un texto encontrado recientemente y publicado por primera vez en 1986, y que aunque no fue elaborado para su publicación, entrega ciertas luces para enfrentar dicha relación.

Finalmente, a pesar de contener algunas erratas (cf. p. 19, 20, 69, 143, 163), no resta sino agradecer a Claudia Jáuregui la publicación de este trabajo y, sobre todo, el claro esfuerzo por presentar conclusiones no sólo documentadas, sino razonadas y argumentadas de una manera muy precisa.

Mario Molina Maydl
Universidad de los Andes, Chile

P. J. E. Kail, *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. Oxford University Press. Oxford. 2007. xxxvi + 264 pp. ISBN 978-0199229505.

P.J.E. KAIL'S *Projection and Realism in Hume's Philosophy* surveys several aspects of Hume's philosophy of human nature, in the context of what is now known as 'The New Hume Debate', that is, a renewed interpretative reflection on the possibility that Hume might have been a realist concerning beliefs in causes and physical objects. Kail does not limit himself to Hume's account of belief in causation and the external world, but also analyzes his theory of religious belief, moral and aesthetic evaluation. For each one of Hume's analysanda, he assays a different conception of realism: for instance, Kail may contend that Hume should have assumed the existence of the questioned items (cf. his analysis of Hume's account of the causal belief); that Hume legitimated a belief on practical grounds (cf. his account of Hume's theory of the external world belief); or even that Hume simply rejected the belief in question (cf. his reading of Hume on religious belief). So, although Kail tends to read Hume as a realist – *i.e.* as a philosopher who defended the legitimacy, epistemic or otherwise, of our belief in causation, the external world, *inter al.* –, the notion of realism presented in his study is not a univocal one, but rather depends on the debated context.

There are two key pairs of concepts in Kail's study: (i) *realism* as opposed to *anti-realism*, and (ii) *detection* as opposed to *projection*. In broad lines, pair (i) denotes two mutually-excluding stances towards the content (e.g. the external world, necessary connections, *inter al.*) of certain fundamental beliefs: a realist endorses such beliefs or takes their respective contents as true; an anti-realist, in turn, challenges such beliefs

on the basis that there might be no grounds for the truth of their respective contents, or more dramatically, that there might be evidence against them. Pair (ii), meanwhile, refers to two opposite forms of cognition by means of which ‘beliefs, concepts or experiences’ may be justified. “In the broadest outlines”, Kail says, “we take a thinker’s beliefs, experiences and concepts to be properly responsive to the features that those beliefs, experiences and concepts purport to represent. We think of beliefs as responsive to truth, facts or evidence, experiences to the character of their objects, concepts to properties and rational linkages.” (p. 4) Thus, in the case of belief justification, a subject justifies a given belief in B detecting the objects that B refer to, or projecting certain features which inclines her endorsing the belief in B. The second chapter of this study is exclusively reserved to spell out the idea of explanatory detection: Kail’s account of the Humean faculties of sense and reason describes how subjects of experiences, beliefs, and concepts would be responsive to aspects of the world in Hume’s philosophy.

Now, realism is closely related to detection, since the latter mode of cognition tends to justify the content of the belief in question; while anti-realism and projection usually come together because a projective account of a given belief normally entails that there is nothing in the world – that is, nothing ‘out there’ – that grounds the belief at stake. Kail acknowledges that there are realist as well as projective insights cutting across Hume’s theory of human nature, and this, in turn, rises two crucial questions: (a) what kind of cognitive acts underlie Hume’s realist intuitions; and (b) whether the Humean anti-realism which thus emerges from Humean projectivism is compatible with the previous realist intuitions. For instance, is Hume’s projective account of causal necessity compatible with his belief that there are “ultimate principles” in nature? In this study, Kail aims to provide answers to such questions.

The previous distinctions are greatly appreciated, since they draw attention to two notions of projection in Hume’s philosophy, namely, *explanatory* and *feature* projection. According to the former, “something ‘in here’ is attributed to something ‘out there’.” (p. 3); while, according to the latter, “something in here –a feature of mentality–explains why the thinker takes the world to be the way she takes it.” (p. 3) The projection/detection distinction particularly concerns the explanatory, rather than the feature, sense of projection. Furthermore, Kail stresses the importance of explanatory projection, insofar as a projective account of a given belief

does not necessarily undermine the epistemic legitimacy of such a belief. As he puts it: “The explanation of how we come to believe in, say, causal powers is one thing, their existence quite another...” (p.5) Even if the explanatory account of a certain belief is projective, the content of such a belief could nonetheless be true. Thus, Kail’s emphasis on the realist dimension of Hume’s skeptical philosophy may be restated as an attempt to show to what extent Hume’s (both feature and explanatory) projective account of several beliefs (e.g. belief in necessary connections, in the external world, etc.) is compatible with detective accounts of the contents of such beliefs.

On the other hand, Kail’s treatment of certain issues is less fine-grained. The most relevant example of this corresponds to his understanding of Hume’s account of perceptions with a theory of tropes (pp. 28-29). A right understanding of Hume’s account of impressions is crucial for Kail’s undertaking, since such an account defines what Hume took to be our immediate objects of perceptual experiences, and *a fortiori*, to what extent our sensory faculties are detective or responsive to the ‘external world’. But here Kail’s strokes are too broad. He distinguishes an account of perceptions that *reifies* perceptual experience from one that takes perceptions to be intentional or representational items. He downplays the intentional reading of Humean perceptions just in a few lines and by means of a controversial argument: Hume’s admission that perceptions might exist unperceived (cf. T 1.4.2.40; SBN 208)¹, Kail concludes that interpreting Humean impressions as intentional contents would be contradictory. (cf. p. 28) In my opinion, even if we interpret T 1.4.2.40; SBN 208 so (which is already controversial), Kail does not make explicit how the mere possibility of unperceived perceptions would clash with a reading of Humean impressions as representational contents. Furthermore, Kail wraps this up claiming that Humean impressions are trope-like – to be fair, he claims that “Hume’s view of experiences as reified objects fits this account best.” (p. 29) He does not state explicitly why Hume’s view “fits this account best”, or why other accounts would be less fitting. And lastly, he seems to state one hypothesis when he is actually saying two subtly diffe-

¹ *A Treatise of Human Nature* (T). Cited according to the traditional edition of Sellby-Bigge/Nidditch (SBN) followed by the number of the page, and according to the new critical edition of Oxford Philosophical Texts (D. Norton & M Norton Eds.) T plus four numbers: book, part, section and paragraph.

rent things, namely, that Hume reifies experience, on the one hand, and, on the other, that such a reification would take the form of a theory of tropes. This vagueness transpires again in Kail's later restatement of the same point. "Hume, recall, reifies experiences (s. 2.2.1)". Perhaps, even though one might doubt whether an intentional reading of Humean impressions is so easily refutable. But then: "Phenomenal difference or difference in appearance is determined by their being independent objects that are bundles of tropes." (p. 137) This is a further quite different claim which one might deny in spite of agreeing with the former statement: you might, for instance, claim that Hume reified perceptual experience by means of a 'naïve realist' theory of sense-perception – an unorthodox, but nonetheless possible tenet. However this may be, I do not think that these shortcomings affect the core of Kail's more general points.

In order to show how realism and projection are related throughout the different levels of Hume's philosophy this book is divided into three parts. In Part I, Kail compares Hume's account of the belief in an invisible intelligent power (i.e. God) with that of the belief in continuous and distinct bodies. The etiology of both beliefs would be explanatorily projective: that is, their respective contents are not detected by senses or by reason; rather, mental processes explain why we posit such features 'out there' in reality. The parallel breaks, however, when it comes to decide whether Hume is a realist concerning both beliefs. For, according to Kail, the external world belief is practically justified in a way that the religious belief is not: Hume thinks that there is a special "Propensity of the Mind" (cf.p. 66) which drags us to assent to the former but not to the latter belief; and this motive, even if practical instead of speculative, would justify the external world belief. Here Kail endorses a popular position among interpreters: in Hume's philosophy "if psychological propensity (i.e. a "Propensity of the Mind") is a practical necessity or practically useful, its products have default good standing." (p. 68) Hume seems to follow this rule in his assessment of beliefs, and in particular, of the belief in the external world. And hence, since Hume finds such a propensity operating in this belief, Kail concludes that Hume considered the latter belief as epistemically legitimate. Part II is concerned with Hume's theory of causal necessity: Kail again combines an explanatory projective reading of the causal necessity belief with a realist view of its legitimacy. A key element of this realist reading is that Hume's theory of causation and the self give reasons to think that he assumed the existence of causal relations. Finally,

Part III unfolds a projective-realist reading concerning Hume's account of moral and aesthetic evaluation. According to Kail, Hume would be a *realist* on moral and aesthetic values: the latter are one and the same with pleasures and pain. But furthermore, he would also implement feature as well as explanatory *projection* into this account: even though moral and aesthetic values are identical with the subject's sentiments of pleasure and pain, the subject would project the latter sentiments upon objects of the external world. This view is also called a "mitigated" or "naturalistic realism", an account according to which Hume would contend that "moral properties are identical to natural properties, and moral sentiments are the way by which such properties are detected by us." (pp. 204-5) This is the most tentative part of the whole study – thus, although it is stimulating as a reading of Hume's theory of morals, it will also be subject to serious and critical examination.

The book under review has several merits. *First*, Kail's interpretative insights are numerous: if they are not simply innovative as readings of Hume's philosophy, they do clarify what were until now obscure aspects in the interpretative landscape – for instance, the double sense of projection in Hume's philosophy. *Secondly*, the arguments are rendered plausible by strong textual support: Kail's command of Hume's key texts and of the relevant background literature (in special, of Malebranche and Hutcheson's works) is manifest. This is evidenced by the several parallels and comparisons Kail draws between Hume's different accounts, or between Hume and other philosophers' accounts. Another symptom: Kail is quite explicit about the conjectural nature of interpretative claims which go beyond Hume's texts – Part III's defense of a Humean moral and aesthetic realism is a case in point. This token of intellectual honesty also reveals Kail's self-awareness of the limits between his own speculative tenets and Hume's. *Thirdly*, Kail bears in mind the threat of anachronism in the interpretation of Hume's philosophy: even though it is sometimes attractive to read Hume as a realist or an anti-realist, he stresses that the realism/anti-realism debate is a creature of the twentieth-century, and might not have been Hume's primary concern. Accordingly, it is possible to find in Kail's study a genuine effort for letting Hume speak for himself.

Now, whether Kail succeeds avoiding anachronism is quite another issue. Of course, my point comes down to whether the Humean theory could hold any robust form of realism. This aspect is not especially troubling in Kail's treatment of Hume's accounts of religious belief and

evaluation, since he endorses here, respectively, an agnostic view or a very moderate form of realism. However, Kail still contends that Hume's account of the external world belief, as well as his account of the belief in causality, *are compatible* with a robust form of realism. And no matter how moderate Kail's tenet be, its exegetical legitimacy depends not only on whether Hume's theory of human nature is logically compatible with any sort of metaphysical realism, but also on whether Hume himself allowed that kind of metaphysical speculation. And this is, I think, an open interpretative question that Kail does not fully address.

Such concerns apart, Kail's *Projection and Realism in Hume's Philosophy* is a valuable book. It is certainly one of the most stimulating interpretative contributions of the latest years; and, for this reason, it should be taken into account by every serious student of Hume's philosophy.

Sebastian Sanhueza Rodriguez
University of Glasgow

Louis Althusser, *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*. Katz Editores, Buenos Aires. 2007. 384 pp. ISBN: 9788496859036.

EL TRABAJO DE LOUIS ALTHUSSER es conocido por su influyente lectura de Marx durante los años sesenta, así como por su herencia en la reelaboración teórica del marxismo realizada por discípulos de la talla de Alain Badiou, Jacques Rancière y Etienne Balibar. Mas recientemente sus lecturas de la filosofía política moderna han comenzado a ser editadas, lo que permite tanto una mejor comprensión de su obra como de esa época del pensamiento político. Ya que tales lecturas resultan interesantes vías de entrada a pensadores analizados tanto epocalmente como desde la particularidad de cada obra, en un movimiento riesgoso que no deja de ser sugerente. En los años noventa, fueron publicados en Francia dos libros sobre Maquiavelo y una larga colección de sus escritos filosóficos y políticos, al cual se suma el 2006 la edición francesa del libro que aquí presentamos en español –el cual acompaña, en la misma lengua, la recopilación de otros de sus textos en *Para un materialismo aleatorio* (Arena, 2002).

El libro en cuestión presenta textos inéditos en español, surgidos de clases y emisiones radiales, encontradas en los archivos del mismo Althusser o en apuntes de quienes asistieron. Aquello explica el carácter fragmentario de largos pasajes del texto, los cuales evidentemente no fueron escritos para ser publicados, al menos, en esa forma. Pero la dispersión que allí se encuentra puede ser integrada a las temáticas generales que atraviesan el texto, relativas a la concepción de historia presupuesta en los más importantes autores de la filosofía política moderna. El primer curso presentado, “Los Problemas de la filosofía de la historia”, es el más largo del libro. Recorre desde la constitución de la

problemática histórica en el siglo XVII hasta la filosofía de Marx. Para aquello, parte comentando el racionalismo cartesiano, las polémicas religiosas (fundamentalmente, en torno a Bayle y Bossuet), el pesimismo práctico de Pascal y las polémicas políticas, económicas y jurídicas como componentes teóricos de los que surge tal discusión. Tras ello, presenta la filosofía de Montesquieu como elemento histórico de una corriente “feudal liberal”, la de Voltaire como quien funda el método histórico en torno a criterios positivos separados de la naturaleza y la de Condorcet como la de quien concibe la razón como motor de una historia concebida linealmente. Posteriormente, comenta el trabajo de Helvetius – lo que reseñaremos más adelante en torno al exclusivo trabajo sobre dicho autor, el cual presenta una lectura similar a la del curso en cuestión –. Luego se lee a Rousseau como un *enemigo interno* de la Ilustración, dada su ambivalente posición ante tal proceso. El tercer apartado recorre la preocupación hegeliana, desde la distinción entre historia originaria, historia reflexionante e historia filosófica hasta el concepto de motor de la historia, pasando por su esencia y por los “medios del Espíritu” y su encarnación estatal. Aquello es contrapuesto a la concepción de la historia en las primeras obras marxianas y la concepción materialista y científica allí desarrollada, mediado por la afirmación de Feuerbach de la esencia humana como realidad de la religión. Marx rechazaría cualquier figura clásica de la filosofía de la historia, suplantándola por la explicación científica que devuelve el concepto de historia al estudio de la historia misma, pues en ella resulta pensable y verificable científicamente, más allá de la pura coherencia entre sus enunciados. Su verdad se juega en la comprensión del presente y las prácticas allí mentadas, hacia la construcción de cierto futuro. Finalmente, se inserta la ya mencionada exposición sobre Helvetius. Dicho filósofo es contrapuesto a Rousseau por su radical concepción del carácter mutable de la humanidad, en virtud de sus cambios en el orden político y educativo. Esto no impedirá, por cierto, que Althusser señale que su filosofía derive políticamente en un reformismo algo chato.

Poco más de sesenta páginas sobre Maquiavelo suceden tal curso. El autor florentino es pensado desde su solitaria y paradójica ubicación como teórico de la política de escaso alcance teórico, la que será descrita en torno a una atenta lectura de *El Príncipe*. El trabajo de esa figura sería el de dar una emergente forma a la materia existente, insertando así un plan político desde la radical contingencia

de lo que lo posibilita. Desde allí se piensa el proyecto de construir un Estado de carácter nacional y popular, gracias a la articulación de buenos elementos militares y jurídicos. La bullada justificación maquiavélica de la violencia sólo se comprende en tal contexto, en tanto justificación de un buen fin: el de la emergencia y conservación del Estado. La lectura de Althusser otorga importante espacio a la consideración de lo pensado como plano de las apariencias, en el cual la acción sería tan importante como en el plano real para rearticular la relación entre el Príncipe y el pueblo. Por otra parte, la dispersa antropología de Maquiavelo identificaría al hombre con su deseo, pero nada de allí se deduce políticamente. Antes que cierto concepto de lo humano, lo importante para él sería el análisis de situaciones concretas en las que actúan los hombres pluralmente. Su obra construye implícitamente una teoría de la historia antes que de la naturaleza humana, pues lo que Maquiavelo mostraría es el ciclo de los distintos órdenes políticos, y la necesidad del presente de interrumpir tal movimiento degenerativo para fundar, concretamente, el olvidado problema de la posibilidad práctica del Estado moderno. En ello, Maquiavelo se revela como teórico de los comienzos. Aquello es asociado a una figura de la violencia fundadora, necesaria pero no suficiente, para constituir el nuevo orden político.

La siguiente sección corresponde al curso “Rousseau y sus predecesores. La filosofía política en el siglo XVII y en el siglo XVIII”, el cual traza distintas lecturas considerando la implícita epistemología existente en la constitución de los objetos teóricos del pensar político. La filosofía política moderna buscaría exponer la génesis de las relaciones sociales desde un sistema teórico que reposa en los conceptos de estado de naturaleza, estado civil/político e interrupción del contrato. Los primeros capítulos parten reseñando la filosofía política de Hobbes y Locke. En el primero, el estado de naturaleza es pensado como un estado de libertad e igualdad. Es propio del reino del derecho natural, el cual desemboca tanto en una guerra de todos, como en un estado de temor, miseria y muerte universal. Su interrupción surge de la ley natural, en la cual las pasiones son sustituidas por una razón cuyo cálculo supera la inmediatez al buscar la paz en un contrato cuyo límite es la muerte de quien pacta. Se requiere de cierto cinismo práctico, ya que quien alcanza la racionalidad la mantiene mientras el resto de los hombres así lo haga. Ésta se interioriza desde

la tensión entre el universalismo moral de la ley natural y su aplicación concreta, necesitada de su hipotética extensión más allá de la razón individual. El carácter paradójico de una ley natural inmanente a cierto contexto es solucionado por el concepto hobbesiano de estado civil, el cual realiza tales leyes en el asimétrico contrato del que emerge un poder comprendido absolutamente. Aquello no sólo garantiza el orden político, sino también el despliegue liberal de la economía.

Esta última operación también caracteriza al pensamiento de Locke. Pero desde una concepción contraria en lo referente a la esencia de lo social. Parte desde la identificación de la ley natural con la razón, dándole así a ésta un carácter necesariamente vinculante que elude el problema de Hobbes. El estado natural permite pensar un fundamento no violento del orden político. Pues allí no sólo existe el peligro de recibir la muerte de parte de otro hombre, sino también un orden ético cifrado en la igualdad de pertenencia a la especie humana y la incipiente fraternidad cifrada en la justicia y la caridad. Pues la ley natural no sólo es la de la conservación de sí, sino también de los otros. Ella es respetada en el estado de naturaleza, pero podría derivar en cierto estado de guerra si tal principio se ignorase. A diferencia de Hobbes, se distingue entre la violencia mala del que ataca rompiendo tal orden, y la violencia buena de quien se defiende legítimamente. Esta última no sólo defiende justamente la vida, sino también la propiedad surgida del trabajo depositado en ella, ya existente en el estado de naturaleza, pues en este estado ya hay sociabilidad, mas se carece de quien genere y ejecute sus leyes positivamente, lo que se garantizará por la transferencia de tal poder desde una comunidad preexistente que trasciende tal encarnación.

Esto último es hiperbolizado en la filosofía rousseauiana. El pensador francés aparentemente parte desde conceptos sobre estado de naturaleza y civilidad similares a los pensadores ingleses, mas desde una lógica de la discontinuidad que impide considerarlos idénticamente. El estado de guerra es pensado aquí como una problemática final de un estado de naturaleza que inicialmente desconoce tal belicosidad. El problema de la anterior filosofía es su justificación del presente al identificarlo como natural, olvidando los verdaderos orígenes que el pensamiento debiese rescatar. En el estado de pura naturaleza el hombre resulta simultáneamente animal y no animal. Pues opera sólo por su instinto, pero éste se halla indeterminado. No existe

necesidad allí de otro hombre, lo que contradice tanto la concepción aristotélica de sociabilidad natural como una concepción utilitarista de los vínculos establecidos. Mas ciertos accidentes movilizan la historia, lo que modifica entonces las prácticas del hombre en torno a la naturaleza. De allí surgirá la razón, la propiedad, los contratos y las naciones. Los hombres comienzan a mirarse, vincularse y asentarse colectivamente, en una irreversible separación del originario terreno selvático. Aparecen las diferencias de riqueza, fuerza y dominación, lo que derivará en un estado de guerra que interrumpirá un contrato civil nacido de la voluntad de los ricos. Éste será corrompido, pero no para volver al previo estado de naturaleza, lo que tornará impura toda solución política.

Desde allí surge la tentativa del contrato social, el cual deberá superar los óbices propios de las relaciones sociales imperantes para desplegar un nuevo orden. Esto requiere un cambio en el modo de ser de quienes pactarán, fundamentalmente, en lo que concierne a sus intereses particulares. Para ello se introduce un fuerte concepto de libertad, cuya renuncia resta al hombre de su humanidad. El pacto se da entre cada individuo y la comunidad, en un extraño acuerdo entre cada hombre y un ente que se constituye en tal contrato, al cual el hombre se cede completamente para garantizar su libertad. El nuevo órgano constituye el unánime ser del pueblo, encarnado soberanamente como poder legislativo que se da a sí sus emergentes leyes fundamentales. Éste es complementado por un poder ejecutivo cuya constitución democrática lo hace coincidir con la institución legislativa. Pues la ley es un acto de la voluntad general, contrapuesta al decreto que surge del interés particular. Este último concepto resulta ambivalente, ya que de ella surge la voluntad general. De allí que pueda ser bueno si de él nace el interés general, y malo si se orienta al amor propio. Para que se ejerza la voluntad general es necesaria una discusión sobre alguna preocupación común, decidida mediante los sufragios que la representarán y en un despliegue en el que ésta pueda responder, lo que requiere un pueblo ilustrado y ausente de facciones. Según Althusser, tal concepción del interés general no resulta sino un mito ideológico cuyo carácter ilusorio no deja de reflejar la real existencia de clases sociales y sus intereses objetivos. Tal tensión se manifiesta en la dificultad de decidir si la supresión de la voluntad particular apunta hacia una huida ideológica en torno a las costum-

bres, u otra real, hacia la desigualdad económica, lo que resulta poco posible según considera el mismo Rousseau, al igual, por cierto, que la construcción del contrato ante la precariedad de la historia que no deja de señalar.

Finalmente se halla una breve transcripción de un curso sobre Hobbes, considerado como el primer teórico de la arbitrariedad del signo dada su consideración del lenguaje como artificialidad. Allí se expone nuevamente la distinción entre estado de naturaleza y estado civil, así como el trasfondo agonístico de un pensar que expresa la necesidad de anticipar la chance de la violencia, con la muerte como posibilidad final. Tal temor fundamenta un contrato inmanente, constituyente de un poder soberano surgido de la multitud de simultáneos contratos en el que cada hombre particular es totalmente alienado para donar su voluntad a la ficticia persona que lo representa. Se trata de una racionalidad del poder absoluto cifrada en la idea de representación y el poder absoluto allí existente, primando así lo político sobre el derecho. Tal poder resulta irrevocable, indivisible y perpetuo, conciliando absolutismo y liberalismo. A través del primero, se garantiza el segundo desplegando así las condiciones de seguridad necesarias para la burguesía emergente.

La falta de precisión en los apuntes existentes es balanceada por la originalidad de varias de las tesis althusserianas, las que poco se contentan con resumir o describir a los autores expuestos. Al contrario, indaga lo allí presupuesto inquisidora y detallístamente en distintos textos cuya lectura ofrece un interesante panorama de la relación entre política e historia en la época estudiada. En tal sentido, la publicación en español de tales textos resulta una saludable noticia, tras la cual no resta sino esperar un próximo aumento en la emergente preocupación por publicar variados textos de Althusser que, inmerecidamente, no recibieron la necesaria atención en el momento en que fueron producidos.

Alejandro Fielbaum S.
Universidad de Chile