

Diálogos es la revista del Departamento de Filosofía de la
Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico

Presidente de la Universidad de Puerto Rico
Dr. Luis A. Ferrao Delgado

Rectora Interina del Recinto de Río Piedras
Dra. Angélica Varela Llavona

Decana de la Facultad de Humanidades
Dra. Agnes M. Bosch Irizarry

Director
Dr. Étienne Helmer

Co-Editor invitado
Dr. Miguel A. Badía Cabrera

Junta Editora
Dr. Pierre Baumann
Dra. Dialitza Colón
Dr. Raúl de Pablos Escalante
Dra. Anayra O. Santory Jorge



diálogos

**Revista del Departamento
de Filosofía Universidad
de Puerto Rico**

Año LIII

Número 111

septiembre, 2022

COPYRIGHT 2022
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

ISSN 0012-2122

ISSN 2693-2339

Tipografía y montaje
Revista Diálogos
Universidad de Puerto Rico

diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

SUMARIO

ÉTIENNE HELMER

Presentación del número 111 de *Diálogos* 9

MIGUEL A. BADÍA CABRERA

José R. Silva de Choudens y la fidelidad al filosofar 11

JOSÉ R. SILVA DE CHOUDENS

Sobre *Del Optimismo en Leibniz* 19

CARLOS ROJAS OSORIO

Leibniz: Hacia una ontología dinámica 39

FRANCISCO JOSÉ RAMOS

La recuperación de la filosofía.

Ortega y la idea de principio en Leibniz 65

STANLEY TWEYMAN

Certainty in Descartes' Philosophy..... 99

RAÚL E. DE PABLOS ESCALANTE

Repensar a Descartes. Consideraciones

sobre la sustancia, el sujeto y la unión alma-cuerpo 117

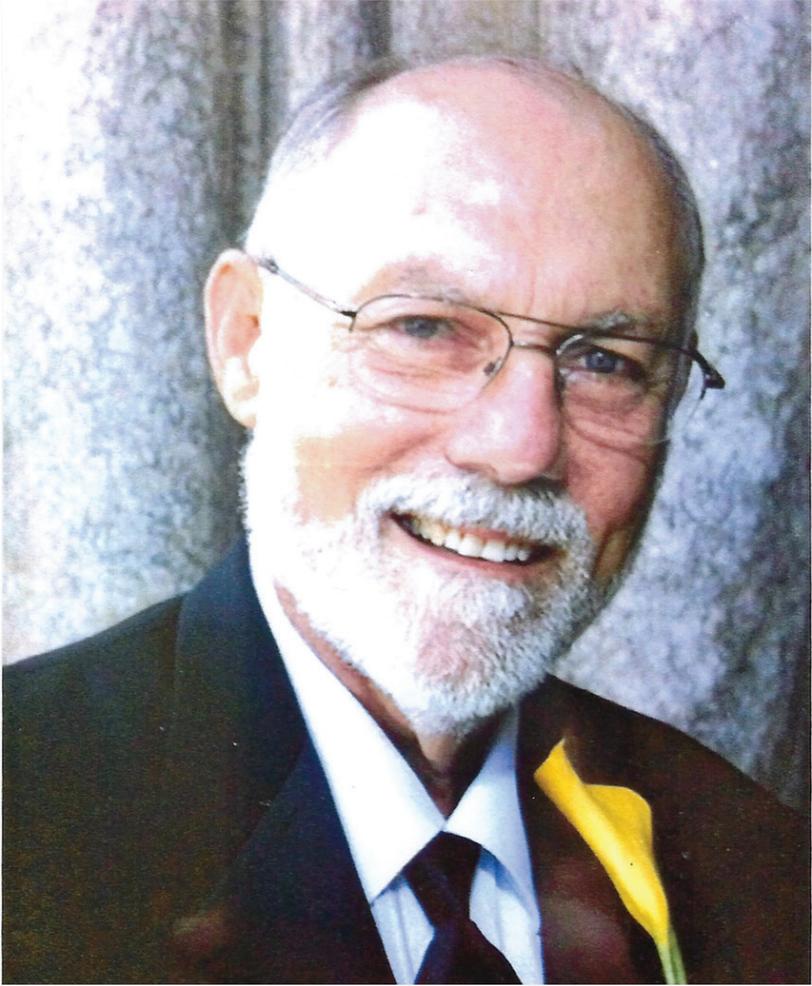
ÁNGELA CALVO DE SAAVEDRA

Justicia y buenas maneras (*politeness*):

dos artificios necesarios

para una sociedad floreciente 151

SOFÍA CALVENTE	
David Hume on the True Philosopher's Identity	193
ELISEO CRUZ VERGARA	
Apuntes sobre la diferencia mínima entre el saber analítico y el dialéctico	229
JAIRO JOSÉ DA SILVA	
Making a World	271
WANDA TORRES GREGORY	
Heidegger's Problems with Ordinary Grammar	303
RAÚL ITURRINO MONTES	
Efectuaciones trascendentales para la temporación por el primordio en los <i>Manuscritos–C</i> de Husserl	329
SEBASTIAN LUFT	
The Philosophy of the Marburg School: From the Critique of Scientific Cognition to the Philosophy of Culture.....	369
MIGUEL A. BADÍA CABRERA	
Hegel's Anticipation of Frege's and Husserl's Principles in his <i>Lectures on the Philosophy of Religion</i>	401
ÉTIENNE HELMER	
Agriculture and Justice in Xenophon's <i>Economics</i>	423



JOSÉ R. SILVA DE CHOUDENS

PRESENTACIÓN

Étienne Helmer

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras
etienne.helmer@upr.edu

Por frágiles que sean, la memoria y el homenaje son probablemente las únicas maneras de superar el vacío abierto por la desaparición de figuras familiares e impactantes, y de reconocer colectivamente su aportación a la comunidad. El fallecimiento en 2019 del profesor José R. Silva de Choudens, director del Departamento de Filosofía en la década de los 1990, nos priva de una personalidad caracterizada, entre otras cosas, por su honestidad intelectual, su riguroso compromiso con las diversas expresiones del racionalismo, y su mirada tan inteligente. Las contribuciones de este número de homenaje de *Diálogos* reflejan la diversidad de los intereses filosóficos de nuestro colega y amigo, y la constelación de vínculos personales y filosóficos que supo tejer con distinguidos colegas de Puerto Rico y de otros países a lo largo de su carrera, como especialista de filosofía moderna y del pensamiento de Leibniz en particular. Es aquí el lugar de agradecer a todos los autores por su participación a este número, no solo por el valor de sus textos sino por contribuir a hacer de *Diálogos* y del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico un genuino lugar del pensamiento filosófico, en la gran diversidad de sus épocas, corrientes y métodos.

Este número de homenaje no hubiera sido posible sin la entusiasmada, paciente y minuciosa labor de coedición de mi amigo el Dr. Miguel A. Badía Cabrera, Catedrático

jubilado del Departamento de Filosofía y exdirector del mismo. También agradezco al Dr. Luis Joel Donato, director del Laboratorio Computacional de Apoyo a la Docencia (LabCAD) por su apoyo técnico en la preparación de la versión impresa de este número; al Dr. Carlos Rojas, Catedrático jubilado y exdirector del Departamento de Filosofía, por su ayuda en los trámites con la División de Impresión de la Universidad de Puerto Rico en Humacao; y a Carlos Lazú, jefe de esta misma División.

Étienne Helmer

Director de *Diálogos*

JOSÉ R. SILVA DE CHOUDENS Y LA FIDELIDAD AL FILOSOFAR

Miguel A. Badía Cabrera
Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras
miguel.badiar@upr.edu

La partida de amigos queridos y admirados, como José R. Silva de Choudens en noviembre de 2019, se convirtió en una ocasión, no exenta de dolor, para hacerme recordar que debemos esforzarnos por liberarnos de la ilusión natural y casi inevitable en nosotros de creernos y actuar como si fuéramos los protagonistas alrededor de quienes giran los acontecimientos que se suceden en la vida de la que tenemos consciencia inmediata. En esos momentos de gran tristeza, por contraste con las excelencias diáfanas que exhibe esa misma humanidad en seres como José, se nos hacen patentemente claros los contornos sombríos de nuestra propia humanidad, no sólo de su finitud y falibilidad, sino de su egocentrismo habitual.

Son muy pocas las personas con las que he podido intimar en que se conjuguen tantos atributos valiosos como en José. Precisamente por esto mismo, cuando vine a conocerlo por primera vez, al final de mi adolescencia, como estudiante en el Departamento de Filosofía, me fue obvio que era imposible que él pudiera pasar desapercibido para nadie: un hombre robusto, fuerte y apuesto, trabajador incansable, poseedor de una inteligencia portentosa, capaz de adentrarse en los campos del saber más diversos y

difíciles, y tan importante como lo anterior, persona de una pieza, sin dobleces, sin pizca de hipocresía ni de vanidad, honesto, valiente, enemigo de la injusticia y la arbitrariedad, además de amigo generoso. Y acaso más que todos sus compañeros de clase que nos convertimos en sus colegas primero en el Departamento de Humanidades en la Facultad de Estudios Generales y, más adelante, en el Departamento de Filosofía, él fue enamorado fiel y devoto ferviente de la filosofía: esto es, de la búsqueda desinteresada, sistemática y racional de la verdad.

En el Departamento de Humanidades José y yo enseñamos el curso de Introducción a la Civilización de Occidente, experiencia que además de fortalecer nuestro conocimiento de la cultura de la antigua Grecia, aumentó nuestro aprecio por la filosofía griega, especialmente Platón y Aristóteles, y encendió la admiración de la literatura griega, en particular, la Iliada. Acaso por eso es que la fidelidad al filosofar que caracterizó la vida entera de José se me asemeja a la actitud de Héctor. Como el héroe troyano, que amando intensamente a su esposa Andrómaca tiene que distanciarse de ella para irse a luchar contra el invasor y proteger a su patria, sus amigos y su familia, José, poseyendo más talento que muchos de nosotros, para confrontar con desprendimiento y efectividad retos impostergables y muy difíciles que la vida le echó encima, no titubeó en posponer la consecución de sus estudios formales a fin de abordar tareas impuestas por el deber y el afecto familiar, sin que esto nunca disminuyera su amor constante por la filosofía. De esta manera, en un momento crítico de su vida, cuando por razones de salud, su hermana gemela Ingrid Silva se vio permanentemente incapacitada para criar a sus dos hijas María Lina y Myrna Consuelo, José, no solo veló diligentemente por el cuidado médico de ella hasta el final de sus días, sino que acogió en su hogar a sus dos sobrinas

convirtiéndolas de primas en hermanas de José Manuel y Mariana, los hijos que procreó con su esposa Ana María García, con quienes convivieron desde bebés hasta su adolescencia. José ocupó varios puestos académicos en Puerto Rico y Estados Unidos durante los años 70 y 80, y en el 1984 recibió una licencia sabática del Recinto Universitario de Mayagüez, en el que a la sazón laboraba como Catedrático de la sección de Filosofía del Departamento de Humanidades. Entonces se mudó con toda su familia y su hermana a Amherst, Massachusetts, donde residió de 1984 a 1987, y se matriculó en la Universidad de Massachusetts para unirse de nuevo más estrechamente con su viejo amor, el filosofar.

Hay que puntualizar que José completó todos los créditos requeridos para el PhD en filosofía en la New School for Social Research de Nueva York en 1966. Ahí comenzó su interés dominante en la filosofía de Leibniz, muy probablemente incentivado por los cursos de Aron Gurwitsch, el gran fenomenólogo que fue colaborador de Husserl y estudioso distinguido del pensamiento leibniziano. Sin embargo, Gurwitsch murió en el 1973, y, por lo tanto, no había razón para que José volviera a la New School al momento en que pudo reiniciar sus estudios doctorales en filosofía a mediados de los años 80. Eligió, en cambio, el recinto de Amherst de la Universidad de Massachusetts porque allí enseñaba Robert C. Sleigh Jr., Profesor Emérito de esa institución y una autoridad mundialmente reconocida en pensadores modernos como Malebranche y Leibniz. Sleigh fue el director de la disertación doctoral de José, la que defendió exitosamente en el 1992. Naturalmente, en ella reflexionó sobre un tema capital en la filosofía de Leibniz: *Preestablished Harmony and Corporeal Substance in Leibniz*. La seriedad y rigurosidad analítica desplegada en esa disertación y otros

trabajos hizo que Robert Sleigh me expresara en una comunicación privada que él tuvo el más alto aprecio (*the highest regard*) por José, quien luego de ser su estudiante en la Universidad de Massachusetts, se convirtió en un “*fellow Leibniz scholar*” y en su amigo.

Pero el de Sleigh no es el único testimonio de filósofos de fama internacional sobre la valía intelectual y personal de José. Otro es el de Stanley Tweyman, Profesor Distinguido de la Universidad de York, Canadá, uno de los exégetas contemporáneos más importantes del pensamiento de Descartes y Hume, y quien en el 2002 como Profesor Invitado del Departamento de Filosofía dictó conferencias sobre Descartes y Hume. Ahí conoció a José, tanto en lo personal como en lo filosófico, pues fue de entre los profesores del Departamento a quien más distinguió por la justeza y agudeza de sus observaciones especialmente sobre Descartes. Tiempo después, al enterarse de su deceso, lo lamentó sentidamente porque, en sus palabras textuales, “he had a keen philosophic mind, and was excellent company”.

El otro intelectual destacado que me comunicó su gran aprecio por la solidez filosófica de José, en particular sobre Leibniz, fue Ezequiel de Olaso (1932-1996), Miembro fundador del Centro de Investigaciones Filosóficas en Argentina y de la Revista Latinoamericana de Filosofía, además especialista de fama mundial en el escepticismo, Descartes y Leibniz. Luego de su visita a nuestro Recinto como Orador Principal en el Ciclo de Actividades Multidisciplinarias en Conmemoración de la Ilustración, celebrado del 23 al 27 de octubre de 1989, conoció a José y sostuvo varias tertulias filosóficas con él. Quedó tan impresionado que de inmediato lo invitó a participar en el congreso *Ortega y Leibniz sobre Los Principios*, patrocinado por el Centro de Investigaciones Filosóficas de

Argentina y la Fundación Ortega y Gasset, el cual se celebró en noviembre de 1989 en Buenos Aires, Argentina. Según Olaso me manifestara poco tiempo después, José tuvo una participación destacadísima, presentando la ponencia “Reflexiones en Torno a *Del Optimismo en Leibniz*” y dejando asombrados incluso a autoridades internacionales en Leibniz y Ortega por el vasto conocimiento, la profundidad de los planteamientos en su ponencia y lo atinado de sus comentarios a trabajos de otros participantes formulados por un filósofo puertorriqueño al que acababan de conocer.

José también supo con su ejemplo, tanto en el salón de clases en nuestro Departamento como en sus ensayos, estimular a sus estudiantes a que perseverasen en la investigación filosófica seria y rigurosa. Uno de estos ensayos memorables de José, “Descartes según Leibniz”, apareció en el número 69 (enero 1997) de *Diálogos* que fue dedicado a José Echeverría Yáñez, Catedrático del Departamento de Filosofía, cuya docencia fue capital para inclinar a José y a muchos de entre nosotros a estudiar filosofía. Hay una obra que Descartes dejó inconclusa, y de la cual Leibniz, el gran filósofo moderno que José estudió por largo tiempo con esmero y brillantez, conservó una copia de un manuscrito y cuyo título completo parece sintetizar a grandes trazos la trayectoria de vida espiritual, moral e intelectual, que José se dispuso recorrer: “La búsqueda de la verdad por la luz natural, que por sí sola, sin pedir el auxilio de la religión ni de la filosofía, determina las opiniones que debe tener un hombre honesto, en lo que toca a todas las cosas que pueden ocupar su pensamiento, y que penetra

incluso en los secretos de las ciencias más curiosas” (*La búsqueda de la verdad por la luz natural*, AT X 495).¹

Y José ciertamente penetró en los secretos de algunas de esas ciencias curiosas de las que habla Descartes. Desde muy temprano, y acaso porque yo también era muy consciente de mis carencias en las disciplinas y labores prácticas y técnicas, no podía dejar de admirar las habilidades pasmosas que José poseía en estos campos útiles del saber, de tal forma que a mí se me asemejaba como un Leonardo da Vinci filósofo; pues él era de facto ingeniero, arquitecto, contratista de construcción, profesión en la que laboró y se ganó el sustento por buen tiempo, e incluso muy diestro en mecánica automotriz. Sin embargo, al igual que Descartes, José buscó “incrementar la luz natural de la razón”, no tanto “porque nos facilita disfrutar de las conveniencias de la vida”, sino porque tal investigación, incluso en aquellas ciencias que se buscan por su utilidad personal o social, “nos proporciona el placer que encontramos en la contemplación de la verdad, que en este mundo es la felicidad completa y casi la única que no es perturbada por el dolor” (*Reglas para la dirección del espíritu*, Regla I, AT X 361).

Es muy posible que la pericia y el trato acostumbrado de José con múltiples materiales como diseñador y maestro de obras en la construcción de residencias espléndidas, armoniosamente adaptadas a su entorno natural y social, le dotó de unas vivencias típicas del productor que tiene contacto directo y experimenta de manera inmediata la resistencia dinámica, o lo que Leibniz denominaba “la espontánea sustancialidad” de la materia sobre la que tiene

¹ *Œuvres de Descartes*, 13 vols., edición de Charles Adam and Paul Tannery (Paris: Cerf, 1897-1910), X 489-532, de aquí en adelante citada en el texto como AT, seguida por el volumen y el número de página. La traducción al español de los pasajes citados de esta edición es del autor.

que operar para extraer de ella variedades de formas que la convierten en una obra de arte. Esta situación del constructor es muy distinta de la perspectiva del observador que a la distancia simplemente registra las múltiples formas que la materia asume o es capaz de asumir. Me parece, en suma, que su experiencia como constructor fue uno de los factores que llevó a José, por un lado, a rechazar el concepto cartesiano de la materia como *res extensa*, o mera extensión espacial, y por otro lado, a refutar con argumentos contundentes la interpretación idealista de la metafísica de Leibniz dominante en la filosofía contemporánea y defendida por Stuart Brown, uno de los estudiosos más famosos de Leibniz. Desde una perspectiva amplia —que resalta la influencia crucial en Leibniz de Platón al rehabilitar la noción de “esencias”, y de Aristóteles, al reformular una concepción hilemórfica de la materia—, José propuso, en cambio, una interpretación dualista de la metafísica de Leibniz dentro de la cual es más que razonable afirmar la existencia de sustancias corpóreas.²

Ahora bien, lo que más quiero acentuar aquí es que tanto estas labores prácticas y productivas como sus tareas académicas, docentes y no-docentes, dentro y fuera de la Universidad, José las desempeñó como un hombre honesto, cabalmente bueno. Y es este rasgo de su persona el que creo que es más digno de imitación por todos nosotros y está más a nuestro alcance. Dicho de otra manera, pienso que debiéramos vivir como José, quien vivió no como protagonista, sino como un personaje secundario de su propia vida, sabiendo incluso que a veces hay que posponer el goce que da el filosofar para tender una mano amiga y

² Véase en particular el artículo “Are there Corporeal Substances for Leibniz? A Reaction to Stuart Brown”, *Diálogos* 55 (enero 1990), pp. 39-69.

auxiliar de manera generosa a familiares, amistades e incluso a extraños menos afortunados que necesitaron de su ayuda para echar hacia delante. Al hacer esto José actuó a la manera en que Cicerón en *Los deberes*, obra que tanto él como sus colegas de Estudios Generales estudiábamos en clase, proclamaba que había que actuar en ciertas ocasiones, sacrificando los placeres teóricos y lo que es lo útil para nosotros mismos en aras de lo honesto, de tal forma que un filósofo no parpadearía en dejar de investigar para socorrer a un hijo enfermo o a un amigo necesitado.

A la luz de todo lo dicho acerca de su carácter e intelecto y sus logros filosóficos, me imagino lo doloroso que debe de haber sido para José percatarse en los comienzos de su enfermedad de que ya no podría disfrutar de la felicidad que da el filosofar. Sin embargo, si bien el Alzheimer le perturbó su perspicacia intelectual, no le pudo arrebatar nada de lo más importante de su ser, es decir, su robusta humanidad. La última vez que mi esposa Celín Rivera y yo vimos a José en su casa fue alrededor de tres meses antes de su muerte. Nos recibió con alegría, aunque creo que se le hizo muy difícil reconocernos. A pesar de que ya no podía emitir sonidos articulados, estaba aún fuerte y caminaba con soltura, si bien algo desorientado de un lado a otro, para ir invariablemente a donde se encontraba su esposa Ana María a posarle un beso sobre su cabeza, manifestando con ese gesto de ternura no sólo que su amor por ella, sino que también su bondad y su gratitud permanecían incólumes.

SOBRE *DEL OPTIMISMO EN LEIBNIZ**

José R. Silva de Choudens (1941–2019)
Catedrático y Ex-Director del Departamento de Filosofía
Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

Abstract: In this article José R. Silva de Choudens examines the interpretation given by José Ortega y Gasset in *Del Optimismo en Leibniz* to a key topic in Leibniz's metaphysics: his peculiar way of understanding God's creative act in virtue of which he claims that human freedom is compatible with the determinism that prevails in the phenomenal world. According to Ortega, Leibniz fails in this effort because his absolute logicism inevitably leads to a necessitarianism similar to that of Spinoza. This view is analyzed in light of Leibniz's ontological and epistemological principles that Ortega either ignores, or misunderstands their meaning and implications in order to show that the inconsistency does not lie in the manner in which Leibniz thinks of God, but in Ortega's interpretation of this crucial aspect of Leibniz's metaphysics.

* Este artículo apareció originalmente en la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XVIII, Núm. 1 (otoño 1992), pp. 134-45. El escrito es un desarrollo de una ponencia leída en el Seminario Internacional "Leibniz y Ortega sobre los principios", Buenos Aires, noviembre de 1989, auspiciado por el Centro de Investigaciones en Filosofía, Argentina, y la Fundación Ortega y Gasset. Expresamos nuestro inmenso agradecimiento a la editora general, la Dra. Rosa Belvederesi, y al jefe de redacción, Juan Melone, de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* por la otorgación del permiso para publicar el artículo de nuestro querido y admirado amigo y colega, José R. Silva de Choudens, en este número especial de *Diálogos* dedicado a su memoria.

Keywords: Ortega, Leibniz, necessitarianism, principles of contradiction, of sufficient reason, and of the best

Resumen: En este artículo José R. Silva de Choudens examina el tratamiento que da José Ortega y Gasset en *Del Optimismo en Leibniz* a una cuestión crucial en la metafísica de Leibniz: su peculiar modo de pensar el acto creador de Dios en virtud del cual él sostiene que la libertad humana se reconcilia con el determinismo que impera en el mundo fenoménico. Según Ortega, Leibniz fracasa en este intento pues su logicismo absoluto conduce inevitablemente a un necesitarismo análogo al de Spinoza. Esta postura se analiza a la luz de principios ontológicos y epistemológicos de Leibniz que Ortega o ignora, o no explica correctamente su sentido e implicaciones a fin de mostrar que la inconsistencia no está en la manera en que Leibniz piensa a Dios, sino en la interpretación de Ortega de este aspecto puntual de la metafísica de Leibniz.

Palabras clave: Ortega, Leibniz, necesitarismo, principios de contradicción, de razón suficiente y de lo mejor

I. Introducción

Del optimismo en Leibniz es un escrito de ocasión, destinado a conmemorar el tricentenario del nacimiento de Gottfried Wilhelm Leibniz. Constituye el contenido de una conferencia en que Ortega se ocupa principalmente del tema del optimismo por entender que se ajusta a lo que puede tratar con relativa suficiencia en el tiempo de que dispone y porque este tema le parece importante, y fértil en

implicaciones, para el pensamiento filosófico posterior. Aun cuando Ortega se ha ocupado en escritos incidentales y en *La Idea de Principio en Leibniz* de diferentes aspectos del pensar de este filósofo alemán, es en este escrito —que aparece como apéndice en esta obra— que con más cuidado y exclusividad trata el pensamiento de Leibniz.¹ Por esto, y porque me ha interesado un aspecto de su interpretación que aquí se manifiesta, en mi exposición y análisis del pensamiento de Ortega sobre Leibniz me atenderé exclusivamente a este trabajo de Ortega.

El tema central en la conferencia de Ortega incluye la atención a otros temas de Leibniz que yo titularía: la concepción de la verdad, y el problema de la libertad frente al determinismo. No es que Ortega divida su trabajo expresamente en partes que traten tales temas, ni que sean así tituladas. Pero considero que trata estos temas como distintos, aunque vinculados entre sí y con el tema del optimismo, que los desarrolla con relativa independencia, y que alrededor de éstos se centran los aspectos más importantes de su interpretación de Leibniz. Cabe, por tanto, examinar su conferencia considerándola según estos temas. Hubiérame gustado hacerlo, porque mi interpretación es en todos los casos distinta de la de Ortega. Pero, limitado también por el tiempo, dedicaré mi atención en lo que sigue al tema que me ha parecido más interesante, el problema de la libertad frente al determinismo en Leibniz.

¹ José Ortega y Gasset, *La Idea del Principio en Leibniz y La Evolución de la Teoría Deductiva*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1958. Todas las notas de Ortega en este trabajo han sido tornadas de este libro.

II. El problema de la libertad frente al determinismo en Leibniz

A) Dos maneras de pensar Dios el Mundo

Para Ortega la índole de lo existente y su modo de ser contingente constituyen aspectos centrales de la ontología de Leibniz, y la ontología representa “el ángulo más importante y fértil según el cual debería estudiarse a Leibniz.” (p. 427) Motivado por esta creencia dedica la última parte de su conferencia a explicar cómo Leibniz entiende lo contingente, cuán importante es su noción de lo posible para dar cuenta de la índole modal de lo existente, y cómo este asunto lleva a Leibniz a confrontar el problema del necesitarismo de la escuela de Megara. La elaboración de este tema depende de algunas reflexiones que aparecen antes en la conferencia en torno a la concepción de la verdad de Leibniz y su enlace con lo posible.

A Ortega le parece que la ontología de Leibniz está montada sobre el concepto de lo posible, y que para entenderla hay que empezar aclarando este concepto y su relación con los principios que rigen el pensar. Esto le lleva a la lógica, pues Leibniz define lo posible en función del más elemental de los principios lógicos, como lo que está libre de contradicción. El principio de contradicción también subyace la concepción de la verdad de Leibniz, quien sostiene que toda proposición verdadera es una proposición en que predicado y sujeto son idénticos, expresa o virtualmente.

De la definición de lo posible como no-contradictorio, se desprende, según Ortega, que para Leibniz “el ser es íntegramente lógico, coincidente en sus leyes constitutivas con las leyes del pensar”. (p. 413) Esta confianza racionalista de encontrar que lo real se somete a los dictámenes de la

lógica le parece a Ortega fundamental al pensamiento de Leibniz. En ello estriba su logicismo —“idealizante” y “utópico” según Ortega— que se manifiesta en la concepción de la verdad de Leibniz y en su caracterización de los modos de ser. Esta última incluirá la diferenciación entre la índole contingente de lo real y los modos “ser posible” y “ser necesario”. Lo necesario es, según Leibniz, aquello que no solamente está libre de contradicción, sino que también es tal que su contrario es contradictorio. Lo real es lo que existe y no es sólo posible; no es necesario sino contingente ya que su contrario no es contradictorio.

A pesar de que el punto de partida de la ontología de Leibniz, la modalidad de lo posible, le parece a Ortega conllevar un logicismo radical, en la última parte de su conferencia sugiere que, según Leibniz, lo real aparece al intelecto humano como *prima facie* irracional. Ortega contrasta la índole irracional que lo fáctico presuntamente tiene para Leibniz con su apreciación de lo necesario y de lo posible como de carácter estrictamente lógico. Arguye que los hechos no contienen para Leibniz su razón de ser porque no son necesariamente, de forma tal que de su ser porque no son necesariamente, de forma tal que de su ser se dé razón en virtud el principio de contradicción. Los hechos, por tanto, son contingentes e irracionales. La irracionalidad del hecho atenta, según Ortega, contra el racionalismo leibniziano, y suscitará una reacción explicativa dirigida a mostrar que lo *prima facie* irracional es de alguna manera inteligible. Así, nos dice Ortega lo siguiente:

Pero Leibniz no rinde su racionalismo ante la opacidad del hecho que es el mundo. Siguiendo el estilo intelectual que su lógica nos ha revelado y que consiste en un pensar utópico, idealizante, nos dirá que la irracionalidad del hecho es sólo aparente y

relativa a nuestra limitada inteligencia. Si nosotros, como Dios, pudiésemos tener presente cuánto este mundo contiene y además todos los otros mundos posibles, nos aparecería con rigorosa consecuencia lógica por qué es este mundo el que existe y no los demás. (p. 419)

El contraste que se sugiere arriba entre nuestra manera de pensar el mundo y la de Dios parecería suficiente para explicar la inteligibilidad de lo real versus su apariencia irracional. Tendríamos que Leibniz, al establecer este contraste, estaría recurriendo al viejo esquema conceptual que distingue lo aparente de lo en sí, para atribuir la irracionalidad de lo fáctico a la apariencia del mundo ante el intelecto finito y distinguir ésta de la aprehensión absolutamente lógica del mundo propia del intelecto perfecto. El mundo, en esta interpretación de Ortega, se manifiesta al intelecto humano opaco, pero es en sí lúcido con el mismo grado de lucidez y logicidad de las verdades de la matemática y la lógica. Es para Dios diáfano de esta manera, y lo sería para el hombre, si no fuera por la infinidad de razones, inaccesibles al intelecto humano, que median para conocerlo cabalmente.

A pesar de la solución al problema de la irracionalidad de lo fáctico que las palabras de Ortega citadas arriba parecen contener, Ortega habla como si para Leibniz el problema subsistiera en tanto es necesario explicar cómo es el mundo inteligible al intelecto humano. Y es que esto, nos dice, requiere de la introducción de otros principios, distintos del principio de contradicción. Ortega se refiere a este punto cuando contrasta nuestra manera de pensar lo posible en función del principio de contradicción con nuestra forma de pensar lo real; escribe:

El ser posible constituye un orbe luminoso, donde nuestra razón penetra obteniendo las “verdades eternas” de la lógica y de la matemática ... Ante el hecho del mundo, en cambio tenemos que descender a una segunda forma de racionalidad que son las “vérités de fait” o verdades contingentes. No nos basta para llegar a éstas, por tanto para hacernos inteligible lo existente, con el principio de contradicción que dirigió nuestros pasos en un orbe puramente lógico. (p.419)

La introducción de los principios que nos permitirán comprender lo real dependerá, en la interpretación de Ortega, de la manera en que Leibniz da cuenta de la creación del mundo. Resulta paradójico, y podemos ya anticipar esto, que los principios que así entran en juego, aunque, según Ortega, sirven para mostrar racional lo que aparece irracional al intelecto humano, dependen de la manera en que, según Leibniz, Dios piensa el mundo como posible antes de crearlo. Con todo, de eso se trata, y Ortega procede a dar cuenta de cómo Leibniz explica el papel que juegan los posibles antes de la creación, destacando la presencia de las esencias individuales en el intelecto divino como condicionantes del acto de crear. Como todos sabemos la explicación leibniziana de la creación girará en torno a los atributos esenciales del creador —omnisciencia, omnipotencia y bondad absoluta— respecto de los cuales se introducirán los principios de “razón suficiente” y “de lo mejor” en el proceso creador. Ortega destaca este último principio frente al de contradicción, y subraya su valor para hacernos inteligible el proceso creador y la índole de los entes creados. Así nos dice:

Para dar razón del mundo existente hay que recurrir a un principio ajeno a la lógica, hay que admitir lo que

Leibniz llama “el principio de lo mejor o de la conveniencia” (p. 422)

Estamos pues ante una explicación de la inteligibilidad del mundo por parte de Leibniz, en la interpretación de Ortega, con dos vertientes. La primera vertiente subraya la logicidad de todo lo real en el supuesto de que en última instancia un intelecto infinito entenderá “con rigurosa consecuencia lógica por qué es este mundo el que existe y no los demás.” La segunda vertiente introduce los principios de razón suficiente y de lo mejor, para entender la manera de Dios pensar el mundo y proceder a crearlo, pero en orden a explicar cómo es inteligible lo fáctico para el intelecto humano. De la vigencia de principios distintos al de contradicción en la segunda vertiente es que surge la explicación de Leibniz que sirve para exculpar a Dios del mal en la creación, dando lugar a la posición que se conoce como el optimismo leibniziano.

No me parece correcta la interpretación de Ortega que arriba hemos resumido. Rechazo la distinción entre el modo de ser inteligible el mundo para el intelecto divino y el modo de serlo para un intelecto finito que Ortega le atribuye a Leibniz. Sostengo que para Leibniz, el mundo es pensable por el intelecto divino en función de los mismos principios que lo hacen pensable al intelecto finito, a pesar de que el alcance de este último es menor que el del intelecto divino. Habré de defender mi posición en lo que sigue mostrando que la interpretación de Ortega no sólo es contraria a lo que Leibniz dice expresamente, sino que conduciría a un necesitarismo que con toda claridad Leibniz se propone evitar. Destacaré también que la interpretación de Ortega es internamente inconsistente. Al proseguir en esta dirección nos ocuparemos ahora de un subtema que he titulado: “Inteligibilidad versus necesitarismo en Leibniz”.

B) Inteligibilidad versus necessitarismo en Leibniz

El necessitarismo, que resulta de no distinguir entre lo posible y lo real, a la manera de la escuela de Megara, aparece históricamente ante Leibniz, según Ortega, como un reto que debe vencer, presente en la interpretación de Spinoza del origen del universo. Puesto que nuestro rechazo de la posición de Ortega gira en torno a su manera de interpretar el problema del necessitarismo para Leibniz, nos será provechoso añadir a lo que ya hemos sugerido de su interpretación lo que nos dice en la conferencia sobre este asunto.

Según Ortega, contingencia, para Leibniz, es “el carácter de ser sin razón de ser” (p. 428) de un ente. Esta condición caracteriza a los existentes creados. Contrasta en este respecto el ser de los existentes creados con el ser de los posibles y de lo necesario. Los posibles en tanto pensables sólo son en virtud del principio de contradicción, cree Ortega, son, para Leibniz, verdades eternas. Tienen, nos explica Ortega, su razón de ser en no ser contradictorios, y lo mismo vale para lo necesario. El contraste modal entre lo real, por un lado, y lo posible y necesario, por el otro, mueve a Leibniz, según Ortega, a reconocer que la sinrazón o irracionalidad del hecho clama explicación. Pero, como lo contingente no puede tratarse analíticamente, es decir, sólo en función del principio de contradicción, su razón de ser tendrá que postularse, Ortega sostiene, que Leibniz cree que la irracionalidad de lo fáctico nos mueve a postular un principio que sirva para hacerlo inteligible, y éste simplemente afirma que todo tiene una razón de ser.

Pero postular el principio de razón suficiente no es algo que se pueda dar sin problemas en el sistema de Leibniz de acuerdo a Ortega. Establecer que todo tiene su razón es sugerir que todo está determinado por la razón que lo hace

inteligible. Surge así el problema del necesitarismo como una dimensión aneja al pensar racionalista. Ortega expresa esto como sigue:

El racionalismo no puede admitir que algo sea sin razón determinante de su ser: es determinismo. Esto impone al racionalismo una doctrina modal tiranizada por el modo de la necesidad. (p. 428)

El afán de inteligibilidad del racionalismo está reñido según Ortega con la índole de lo contingente. El problema es que si lo contingente lo es radicalmente, no es inteligible, pues no tiene razón de ser, pero para tornarse inteligible tendrá que descubrirse alguna razón de ser con lo cual lo contingente se tornaría absolutamente determinado.

Está claro para Ortega, y esto es completamente correcto, que Leibniz no tiene por aceptable ninguna de las alternativas del dilema que arriba hemos descrito, y que le parece inadmisibile el necesitarismo con que se encuentra en el pensamiento de Spinoza. Spinoza no distingue, de acuerdo a Ortega, entre lo posible y lo real, suscribiéndose a la posición de que, "Nada es posible sino lo que ha sido, es o será realmente" (p. 429). Pero Leibniz quiere establecer el modo de lo real como diferente al de lo posible y lo necesario, quiere, como subraya Ortega, salvaguardar los derechos de lo contingente. Necesita, por tanto, una explicación que muestre la razón suficiente de lo contingente sin hacerlo necesario.

Para Ortega la explicación de Leibniz resulta de tratar lo contingente como inteligible en términos de una explicación causal. Puesto que la causa, nos sugiere Ortega, es diferente de la cosa, cuya razón de ser es extrínseca a ésta, y así satisface la necesidad de razón de un ente que no la posee de por sí. Pero, agrega Ortega,

La causa que es razón del efecto es, a su vez, un simple hecho sin razón. De suerte que mientras en el interior de la cadena etiológica encontramos el modo de la necesidad, la integridad de la cadena es contingente. (p. 431)

Una explicación que resuelva este problema, dando razón definitiva y última de lo contingente, conduce, según Ortega a una causa primera necesaria y tal que necesariamente de ella surja lo contingente. Pero es así que Spinoza entiende a Dios como causa de lo creado. De modo que la explicación que conduce al ente necesario y la necesaria creación de lo fáctico, torna a lo existente necesario de una manera inaceptable para Leibniz. Para evitar esto Ortega sugiere (a mi entender correctamente) que Leibniz distingue el ser necesario que es Dios del acto creador contingente por el cual se actualiza lo creado. Puesto que en tal acto Dios escoge entre mundos posibles según el principio de lo mejor, la creación no resulta exclusivamente de la vigencia del principio de contradicción, y no es necesaria absolutamente. Ortega expresa esto en el pasaje que sigue:

Para Leibniz la cadena de causa y efectos no termina en una causa necesaria y no contingente. Sin duda es Dios para Leibniz el ente necesario, aunque como todo lo referente a su concepto es en él poco precisa ésta su necesidad. Pero lo que es en Leibniz taxativo es que, aun siendo Dios el ente necesario, no es en el mismo sentido necesario su acto creador. La creación no es automática emanación de la divinidad. Es también una contingencia. Dios *pudo* no crear o crear otro mundo distinto del efectivo. Esto implica que tiene a la vista una pluralidad de mundos posibles, o lo que es igual, frente al megarismo y

Spinoza, que el modo de ser posible es distinto del modo de ser real. El principio de lo contingente es a su vez, contingente: es una elección que Dios ejerce entre los posibles. (p. 432)

En esta caracterización de la posición de Leibniz es diáfana la distinción entre la índole del ente necesario y el acto de crear como causa de lo creado. Este último está regido por un principio contingente que permite, según Leibniz, que ni sea necesaria la creación ni dejen de ser contingentes los entes creados. Como la voluntad de Dios estará determinada por el principio de lo mejor y como la razón para la elección no se desprende con exclusividad del intelecto de Dios, la creación no procede del principio de contradicción sino de un principio moral. Así, nos dice Ortega: “Esta elección no es sin razón pero esta razón no es implícita o analítica” (p. 432) Y a pesar de hablar como si comprendiera que el pensamiento de Leibniz trasciende aquí un logicismo que haría de la creación un acto necesario, concluye este párrafo de la manera siguiente:

Lo contingente es consecuencia “necesaria” de la bondad divina. Su necesidad según Leibniz es, pues, moral. No hará falta subrayar hasta qué punto es problemático tan paradójico concepto. (p. 432)

Esta última sugerencia me parece indicadora del defecto de interpretación básico que le atribuyo a Ortega y que consiste en no haber entendido bien cómo Leibniz cree salvaguardar los derechos de lo contingente. El problema se manifiesta además en lo que continúa diciendo Ortega, quien, a pesar de haber descrito el acto creador como fundado en un principio contingente, añade:

Pero lo contingente muestra otro carácter visto desde Dios. Tiene éste presente los infinitos mundos posibles, entre los cuales el nuestro queda

absolutamente determinado como el mejor. Resuelta libremente su voluntad a crear lo mejor, encuentra en su entendimiento infinitas razones, esto es, razón absoluta para elegir el actual. En Dios pues, lo “real” es deducido con necesidad lógica de las puras posibilidades y, por tanto, no es contingente, dada su resolución de crear. (p. 432)

Y más adelante dice:

Resumamos: ante Dios lo contingente es necesario absolutamente, dada su resolución de crear. En comparación con ese carácter la “necesidad contingente” que para el hombre siempre representa lo “real” daría a esta contingencia el valor de mero aspecto deficiente producido por nuestra finita perspectiva. (p. 433)

Vemos aquí la interpretación a que antes habíamos aludido, ahora dentro del contexto en que se está explicando la manera en que Leibniz justifica lo contingente. Ortega nos describe cómo Leibniz evita el necesitarismo al dar cuenta de la índole de lo contingente, con lo cual también explica cómo es racional lo fáctico, todo ello en virtud de la importancia del principio de lo mejor en el acto creador. Pero, a renglón seguido, sugiere que, para Leibniz, Dios realmente piensa el mundo en función del principio de contradicción exclusivamente, pues esto está implicado en sostener que “ante Dios lo contingente es necesario absolutamente”. Tenemos, así, como decíamos antes, dos explicaciones de cómo piensa Dios el mundo según Leibniz. Una que sirve para dar cuenta de cómo es racional ante el intelecto finito un mundo contingente, y otra que sugiere la vigencia última del carácter lógico idealizante del pensamiento de Leibniz, en su apreciación de cómo piensa Dios en sí el mundo. Pero estas dos vertientes no son

compatibles y mientras una salvaguarda lo contingente la otra lo niega.

Es interesante que Ortega presenta estas dos vertientes sin sugerir que son incompatibles, y sin denunciar una inconsistencia en Leibniz en virtud de ello. Pero hay aquí un problema, y en lo que sigue reaccionaremos a la posición de Ortega; podemos llamarle por tanto a la última parte de nuestra exposición: “Crítica y conclusiones”.

III. Crítica y conclusiones

La tesis de Ortega de que lo contingente es la apariencia de lo que propiamente es necesario según resulta mediatizada por las limitaciones del intelecto humano, conduce a afirmar que en sí no hay contingencia en lo real. Parecería entonces que en efecto Dios es razón suficiente de la creación, en tanto ente necesario y primer eslabón de una secuencia causal en que se enlazan las partes según el principio de contradicción. Pero si ésta es la posición de Leibniz tendremos que pensar que su esfuerzo para salvaguardar el derecho de lo contingente ha fracasado.

Me parece que estamos aquí frente a un defecto serio de interpretación. El problema básico, a mi juicio, gira alrededor de dos aspectos del pensamiento de Leibniz que Ortega no ha comprendido bien: primero, la distinción que lleva a cabo Leibniz entre el alcance del intelecto finito y el del intelecto divino; y, segundo, la manera en que Leibniz establece que los posibles son pensables en virtud del principio de contradicción, pero de forma tal que incluyen una referencia a los principios que determinan cómo se ejercita la voluntad divina.

Leibniz habla de que el intelecto divino es capaz de conocer de un vistazo el contenido de un universe infinito

que no está al alcance del intelecto humano. Alrededor de esta diferencia en el alcance intelectual de uno y otro intelecto nos sugiere que distingamos lo que el hombre puede conocer de la creación —la naturaleza y sus leyes— del orden más general que incluye los milagros y los misterios, y que, no obstante, es tan racional como el primero. Pero decir que la creación es racional, en el orden regido por lo que llama Leibniz “las leyes subalternas de la naturaleza” o en el orden general que todo lo incluye, nunca es sugerir que tal racionalidad excluye los principios de razón suficiente y de lo mejor, en virtud de los cuales se reconoce contingente la creación. Estos rigen para Leibniz en toda la extensión del pensar divino sobre lo creado, y, así, cuando explica los milagros como parte del orden general y como excepción a las leyes naturales sustenta la razón de ser de éstos en el principio de lo mejor, pues un milagro es el resultado de la vigencia de este principio en aquellos casos en donde no se obtiene lo mejor con satisfacer las leyes naturales. Esta explicación de las excepciones a un orden subalterno como parte de un orden mayor, según exige el principio de lo mejor, le sirve también a Leibniz para dar cuenta de los misterios propios de la teología revelada, que no son comprensibles por la razón natural. El pasaje que sigue nos muestra esto:

Y cuando algunas máximas filosóficas son rechazadas en teología, es que se considera que éstas no tienen sino una necesidad hipotética o moral, que habla sólo de lo que ordinariamente acontece, y se funda por consiguiente en las apariencias, pero que puede faltar si Dios lo considera bueno.²

² Mi traducción - “Et lorsque quelques maximes philosophiques sont rejetées en théologie, c’est qu’on tient qu’elles ne sont d’une nécessité physique ou morale, qui ne parle que de ce qui a lieu ordinairement, et se

Los misterios de la religión cristiana no pueden, arguye Leibniz ante Bayle en la *Teodicea*, ser comprendidos por intelectos finitos, pero no hay que pensar que son independientes del principio básico de la razón, el principio de contradicción. Están sobre nuestra razón, pero no contra de ella, y por supuesto no están sobre la razón de Dios. Pero destacar en este contexto la vigencia del principio de contradicción para todo intelecto, y para el divino en toda su extensión, no equivale a sugerir que Dios piensa el mundo, o aquella parte de la creación que rebasa el alcance del intelecto finito, únicamente en base al principio de contradicción. Ortega no se percató de esto; no toma cuenta de que para Leibniz el principio de lo mejor es fundamental respecto a todo lo que concierne a la voluntad de Dios, es decir, respecto a todo el ámbito de la creación, posible o actual.

Por otro lado, frente a la índole de los posibles, es claro que Ortega interpreta a estos como pensables enteramente en función del principio de contradicción, por lo cual cree que son para Leibniz verdades eternas y necesarias. Pero Leibniz claramente rechaza esta interpretación de su pensamiento, y reconoce que conduciría al necessitarismo que busca evitar. El problema lo presenta expresamente Antoine Arnauld cuando le sugiere a Leibniz que su caracterización de la noción completa de una substancia implicaría que, dada la resolución de crear de Dios, de la decisión de crear a Adán se derivarían todos los otros contenidos de la creación necesariamente, sin que con respecto a ellos interviniera la voluntad de Dios. Arnauld insiste en que el enlace entre el concepto de Adán y todos sus

fonde par conséquent sur les apparences, mais que peut manquer, si Dieu le trouve bon.” C. W. Leibniz, *Essais De Théodicée*, Bibliothèque Philosophique, Paris, Aubier, Éditions Mouton, 1622, p.54

predicados, que incluyen los conceptos de su descendencia y de todo lo existente, es intrínseco y así necesario. Por consiguiente, dada la resolución de crear a Adán todo lo demás se sigue necesariamente. Arnauld se expresa por tanto de la misma manera que hemos visto expresarse a Ortega, creyendo este último, que con ello hace justicia a la posición de Leibniz.

Leibniz responde al planteamiento de Arnauld aceptando que es intrínseca la relación entre el concepto de Adán y sus predicados, pero añade que no es esto así exclusivamente por razón del principio de contradicción. El enlace dependerá, además, de los principios que son imprescindibles al ejercicio de la voluntad divina, los de razón suficiente y de lo mejor. Con esto el enlace entre los posibles es intrínseco y racional, y de esta manera determinado para Leibniz, pero no necesario, pues sólo es necesario aquello cuyo contrario es imposible por ser contradictorio. Vemos así que Leibniz distingue —y en sus escritos no se cansa de hacerlo— entre determinismo y necesidad. Admite que el acontecer en el mundo está determinado, pero por la vigencia de principios morales y teleológicos, y no necesitado por la exclusión de toda otra posibilidad que la actualizable. El mejor de los mundos posibles, cuyos contenidos incluyen una referencia a la voluntad de Dios como su causa posible, es uno entre múltiples otros mundos posibles y no tal que su contrario sea contradictorio. La voluntad de Dios es así libre, y el ámbito de los posibles no coincide con el ámbito de lo real para Leibniz, con lo cual lo real se muestra contingente.

Leibniz no entiende a las nociones o conceptos de las substancias posibles como verdades eternas dependientes únicamente del principio de contradicción. Más bien, las contrasta con éstas, entre las cuales se cuentan las esencias

específicas, subrayando que mientras las últimas no contienen referencia alguna a la voluntad de Dios, no sucede así con las primeras. Nos dice:

Es que la noción de una especie sólo encierra verdades eternas o necesarias; pero la noción de un individuo encierra sub *ratione possibilitatis* lo que es de hecho o lo que se relaciona con las existencias de las cosas y con el tiempo; por consiguiente, depende de algunos decretos libres de Dios considerados como posibles, pues las verdades de hecho o de existencia dependen de los decretos de Dios.³

Y en este contexto, más adelante, hablando del enlace entre Adán y su descendencia y de la manera en que Arnauld propone que esto sea entendido, Leibniz agrega:

supongo que M. Arnauld sintió repugnancia en admitir mi proposición sólo porque tomé el enlace, cuya idea afirmé, por intrínseco y necesario, mientras que lo considero intrínseco, pero en manera alguna necesario; pues ya expliqué bastante que dicho enlace se funda en decretos y actos libres.⁴

Para Leibniz los principios que condicionan a la voluntad de Dios determinan la relación entre ésta y su intelecto. En el intelecto divino están los mundos posibles jerarquizados según el orden de la bondad, y de entre ellos, el espíritu perfecto, cuyas decisiones requieren siempre de una razón suficiente, elegirá en virtud del principio de lo mejor. Dios piensa los mundos posibles a través de principios teleológicos según Leibniz, imprescindibles a su naturaleza personal que incluye intelecto y voluntad. Su

³ G. W. Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1946, p. 40.

⁴ *Op. cit.*, p. 50.

perfección nos asegura que conoce todos los posibles, y que su voluntad inexorablemente se inclina hacia lo mejor. Pero ni su omnisciencia ni su absoluta bondad implican limitación del ámbito de los posibles, que siempre es mayor que el ámbito de lo real. La sugerencia de Ortega de que Dios piensa con absoluto logicismo el mundo en sí, no es compatible con la manera del Dios creador de Leibniz pensar el mundo, y daría lugar a un necesitarismo que Ortega no vacila en atribuirle a Leibniz, pero que Leibniz cree evitar, rechazando justamente la posición que identifica racionalidad y logicismo. La sugerencia de Ortega de que para Leibniz hay dos maneras de Dios pensar la creación contiene, a mi juicio, una inconsistencia que se manifiesta con dramatismo ante el tema de lo contingente. Pero la inconsistencia es de Ortega, y no está presente en el pensamiento de Leibniz.

LEIBNIZ: HACIA UNA ONTOLOGÍA DINÁMICA

EN MEMORIA DE JOSÉ SILVA DE CHOUDENS

Carlos Rojas Osorio
Universidad de Puerto Rico, Recinto de Humacao
carlos.rojas1@upr.edu

Abstract: The focus of this article is Leibniz's aperture towards a dynamic ontology beginning with the idea of corporeal substance as live force and the monad as activity, and proceeding with other ideas such as event and virtuality, both of which are implied in the concept in so far as it brings together universality and singularity.

Keywords: substance, force, action, event, concept, individual

Resumen: El artículo se enfoca en la apertura de Leibniz hacia una ontología dinámica partiendo de la idea de la sustancia corpórea como fuerza viva y de la mónada como actividad, y prosigue con otras ideas como las de acontecimiento y virtualidad, ambas implicadas en el concepto en cuanto reúne universalidad y singularidad.

Palabras clave: sustancia, fuerza, acción, acontecimiento, concepto, individuo

Chez Leibniz, chez Whitehead, tout est événement.

Gilles Deleuze¹

El objetivo del presente artículo consiste en desarrollar algunas ideas importantes de Leibniz acerca de los adelantos que él realiza en torno a una ontología dinámica. En especial, los conceptos de sustancia corpórea muy relacionada con su teoría física dinámica, el carácter de fuerza interna de la mónada, la idea según la cual el predicado de las proposiciones constituye acontecimientos y relaciones, y finalmente la idea de virtualidad que son conceptos que expresan de modo explícito aspectos fundamentales de una ontología dinámica.

La sustancia corpórea. Uno de los temas que le interesó al Dr. José Silva de Choudens fue la defensa de la presencia de la idea de “la sustancia corpórea” (la materia, los cuerpos) en la filosofía de Leibniz. Stuart Brown escribió un libro en el cual cuestiona dicha presencia y, a partir de ahí, Silva de Choudens emprende la tarea de hacernos conscientes de la importancia del cuerpo y la materia en la filosofía de Leibniz y con ello responde de modo enfático a los planteamientos de Brown en su artículo “Are there corporal substances for Leibniz? A reaction to Stuart Brown”.² En el propio Leibniz hay algunas expresiones que inducen a la duda sobre la sustancia corpórea. “No puede ser absolutamente demostrado, por ningún argumento, que existen cuerpos, por lo demás nada impide que algunos sueños perfectamente armónicos se ofrezcan a nuestras mentes y que nosotros los

¹ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990, p. 218.

² José R. Silva de Choudens, “Are there corporal substances for Leibniz? A reaction to Stuart Brown”, *Diálogos*, Año XXV, Núm 55, 1990, pp. 39-69.

juzguemos como verdaderos”.³ También Ernst Cassirer alude al problema: “No ha faltado quien objetara contra la teoría de Leibniz que, al reducir toda la realidad a la *actividad* de las representaciones, destruye con ello toda la *materia* independiente de la representación”.⁴ Por su parte Deleuze comenta: “No hay sustancia extensa. O que lo extenso no puede ser sustancia. Que lo extenso es puro fenómeno que remite a algo más profundo”.⁵ Hay una afirmación mucho más general según la cual el punto en disputa con Descartes es la noción de sustancia. “Adelantamos que la discrepancia fundamental que se refleja prácticamente en todos los contenidos del sistema filosófico de Leibniz gira en torno a la noción de sustancia, la noción metafísica más importante según Leibniz”.⁶ Al desarrollo de esta problemática dedica Silva de Choudens dos artículos. Comencemos con en el tema de la sustancia corpórea. Pues, en efecto, es sobre la noción de sustancia corpórea que Leibniz encuentra mayores dificultades en la metafísica de Descartes. Brown afirma que la noción de sustancia corpórea en Leibniz es una “fusión de la teoría aristotélica y del mecanicismo”.⁷ Cita una proposición de Leibniz en la cual afirma que los cuerpos solo son agregados de partes, y

³ Gottfried W. Leibniz, *Selección de Textos* de Bertrand Russell en Apéndice a *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz. Ciencia y Filosofía*, Madrid, Aguilar, 1973, p. 320.

⁴ Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, México, FCE., vol. II, 1956, p. 120.

⁵ Gilles Deleuze, *La exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 106.

⁶ José R. Silva de Choudens, “Descartes según Leibniz”, *Diálogos*, Año XXXII, Núm. 69, 1997, p. 226.

⁷ Stuart Brown, *Leibniz*, Minneapolis University Press, 1984. Citado por José R. Silva de Choudens, “Are there corporeal substances for Leibniz? A reaction to Stuart Brown”, *Diálogos*, Año XXV, Núm 55, 1990, p. 40.

no sustancias propiamente hablando. Lo que más destaca Brown es que la concepción del cuerpo en Leibniz es un bien fundado fenomenalismo. Silva de Choudens responde a estos planteamientos. Para ello se vale principalmente de *Discurso de metafísica* de Leibniz, y de la correspondencia con Arnauld de 1686. También Russell, insistiendo en el auténtico pensamiento de Leibniz, se vale de estos dos textos.

Leibniz se enfrenta a la concepción cartesiana de la sustancia y de la sustancia corpórea. Lo primero que afirma es la realidad de la materia. “Pues yo sostengo que toda sustancia creada está acompañada de materia”.⁸ En cambio, según Leibniz, Newton considera “que la materia es la parte menos considerable del universo”.⁹ Leibniz critica la idea cartesiana de “sustancia”. Escribe Silva de Choudens: “Ya Malebranche había visto, y Leibniz concuerda con él, que, si *res extensa* y *res cogitans* no tienen modalidades ontológicas en común, no es posible la interacción entre estas sustancias”.¹⁰ Para Descartes Dios es la fuerza que sostiene las sustancias corpóreas. En cambio, para Leibniz los cuerpos mismos son fuerzas. La *res extensa* cartesiana está ausente de fuerzas propias. Leibniz se basa para su crítica a Descartes en el hilemorfismo aristotélico. El hilemorfismo afirma que todas las cosas, excepto Dios, se componen de materia y forma. En esta primera tesis afirma el componente material de las cosas. Descartes define los cuerpos por la extensión (*res extensa*), y precisamente Leibniz se opone a

⁸ Leibniz, *La polémica Leibniz Clarke*, Madrid, Taurus, 1980, p. 69. Edición de Eloy Rada. También en *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* reitera la idea: “Todos los espíritus finitos están siempre unidos a algún cuerpo orgánico”. Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 173.

⁹ *La polémica Leibniz Clarke*, 1980, p. 57.

¹⁰ Silva de Choudens, “Descartes según Leibniz”, 1997, p. 235.

esta concepción cartesiana de los cuerpos. A Descartes se le escapa lo esencial de la sustancia corpórea, es decir que son fuerzas. De hecho, agrega Leibniz, la fuerza es la causa del movimiento.

Los cuerpos son fuerzas. “No hay otra cosa en la naturaleza corpórea, *la fuerza*.”¹¹ Silva de Choudens comenta: “Las sustancias finitas, a las que concibe como esencialmente activas y dotadas de un impulso existencial, una fuerza (...) Es de esta fuerza de donde resulta la unidad sustancial, pues vale como forma sustancial en la constitución hilemórfica de la sustancia”.¹² Para Leibniz, la *res extensa* cartesiana no exhibe esa unidad que debe caracterizar la sustancia. Brown observa que, aunque Leibniz define la sustancia por la unidad, sin embargo, es precisamente esa unidad la que no se percibe en la concepción de la sustancia, y en especial en la sustancia corpórea. Escribe Silva de Choudens: “En contraste con Descartes, Leibniz ofrece su propia concepción de la sustancia corpórea como unitaria, en tanto dotada de fuerza, o “forma sustancial”.¹³ Leibniz rechaza la noción cartesiana de la sustancia corpórea y otra de las razones para ello es la geometrización de la *res extensa* que lleva a cabo Descartes. “Leibniz considera que tal radical geometrización es irrealizable”.¹⁴ Otro argumento que aduce Leibniz contra la idea cartesiana de los cuerpos es considerar el “cambio de lugar, como el atributo fundamental de las sustancias corpóreas”.¹⁵ Este es un error en el que cae Descartes “a pesar de reconocer lo relativo del movimiento”. Y agrega Leibniz: “Afirmo decididamente que, de modo natural, una sustancia no puede estar sin acción, y que

¹¹ Leibniz, *Ensayos de dinámica*, Madrid, Tecnos, 1991, 54.

¹² Silva de Choudens, “Descartes según Leibniz”, 1997, p. 237.

¹³ *Ibid.*, p. 238.

¹⁴ *Ibid.*, p. 238.

¹⁵ *Ibid.*, p. 239.

ciertamente no puede darse un cuerpo sin movimiento”.¹⁶ En una carta a Arnauld dice Leibniz: “Lo que es real en el estado llamado movimiento, procede tanto de la sustancia corporal como del pensamiento y la voluntad que procede de la mente”.¹⁷

Los cuerpos no están constituidos de corpúsculos. Es decir, no hay átomos. “El mínimo corpúsculo está actualmente subdividido hasta el infinito, y contiene un mundo de nuevas criaturas, del que el Universo carecería si fuera átomo, es decir, un cuerpo todo de una pieza, sin subdivisión”.¹⁸ Newton, en cambio, sí considera que la materia está compuesta de átomos. Y así lo sigue considerando la física contemporánea, aunque la mecánica cuántica introdujo la dualidad onda-corpúsculo, sin que hasta el momento se haya superado dicha dualidad.

La sustancia corpórea, es decir los cuerpos, son fuerzas, y Leibniz habla de una fuerza primitiva que hace equivaler a la materia primera de Aristóteles, y una fuerza derivativa que correspondería a la materia segunda del filósofo. Ahora bien, la materia como fuerza es el componente pasivo o determinable en la composición hilefórmica de las cosas. La fuerza activa la define, nuevamente en sentido aristotélica como la “forma”, es decir, el principio formal o determinante en la constitución hilemórfica. De hecho, la conclusión que nos trae Silva de Choudens es precisamente que la unidad

¹⁶ Leibniz, en Russell, Selección de textos. *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, 1973, p. 359.

¹⁷ Leibniz, Carta a Arnauld, 1687, *Selección de textos* de B. Russell, 1973, p. 325.

¹⁸ *La polémica Leibniz/Clarke*, 1980, p. 85.

de la sustancia corpórea es hilemórfica, es decir la unidad de materia y forma.¹⁹

Leibniz rechaza la tesis de Clarke que pone en oposición los principios matemáticos y el materialismo: “mas no creo que haya razón para añadir que los principios matemáticos de la filosofía se oponen a los de los materialistas”.²⁰ Curiosamente Clarke argumenta contra Leibniz como si este fuera materialista, y por ello enfatiza la idea newtoniana de la física matemática, es decir, como reza el título de su obra magna: *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Dentro de dicha consideración, Clarke arguye que los materialistas, siguiendo a Demócrito y Epicuro, admiten la posibilidad del azar (o hado). Leibniz rechaza la idea del azar, y no acepta la crítica que Clarke le hace de defender la idea de “destino”. Hay un destino o *fatum* estoico, hay otro mahometano, y también hay un *fatum* cristiano, pero éste es la Providencia. “*Fatum* se deriva de *fari*, es decir, pronunciar, discernir; y en el buen sentido significa el decreto de la Providencia”²¹ No se trata sólo de la paciencia que implica el *fatum* estoico ante el estricto orden y sucesión de las cosas, sino de estar contento con lo que Dios ordena, “sabiendo que lo hace por lo mejor, y no únicamente por el bien general, sino por el mayor bien particular de aquellos que lo aman”.²² Deleuze comenta que, en lugar de azar, hay juego. Leibniz se opone a la idea materialista del azar, pero Deleuze explica que, en lugar de la idea de azar, hay la idea de juego, un juego divino por el mejor de los mundos. “Dios juega, pero le da reglas al juego (...) La regla es que los mundos posibles no

¹⁹ José R. Silva de Choudens, “Corporeal substances in Leibniz”, *Diálogos*, Año XXV, Núm. 55, enero de 1990, p. 67.

²⁰ *La polémica Leibniz/Clarke*, 1980, p. 56.

²¹ *Ibid.*, p. 102.

²² *Ibid.*, p. 102.

pueden pasar a la existencia si son imposibles con el que Dios elige”.²³

La referencia a Epicuro, como si tuviera algo que ver con Leibniz, es continua en la polémica entre ambos pensadores. Newton reafirma de modo constante que el orden del mundo tiene su causa primera en Dios. En realidad, Leibniz no niega esta tesis, pero cree que Dios no se debe usar como un *deus ex machina*. Las realidades naturales deben explicarse por sus causas inmediatas, y Dios como un supuesto metafísico de la física. No hay que olvidar que ambos utilizan la matemática en la ciencia física, y que ambos fueron inventores del cálculo infinitesimal. De hecho, la animadversión entre ambos se debe a la disputa por quién fue el primer inventor de dicha gran novedad de la matemática que va a convertirse en “el método” preferido de la física.

La ciencia física, para Leibniz, trata de los “fenómenos” pues estudia la sustancia corpórea en su materialidad, en cambio, corresponde a la metafísica el principio formal de la composición hilemórfica. “Y ha de sostenerse que en las cosas todas todo puede explicarse doblemente: mediante el reino de la potencia o de las causas eficientes, y mediante el reino de la sabiduría o por las causas finales”.²⁴ Lo propio de los cuerpos puede explicarse mecánicamente: “como máquinas al modo de un arquitecto según las leyes de la magnitud o matemáticas”. El alma, o forma del cuerpo, hay

²³ Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Buenos Aires, Paidós, 1989, p. 85. Observa Deleuze: “Que hay un cálculo e incluso un juego divino en el origen del mundo, muchos entre los grandes pensadores, lo han pensado. Pero todo depende de la naturaleza del juego, de sus reglas eventuales y del modelo demasiado humano que podemos reconstruir”. (p. 83).

²⁴ Leibniz, *Escritos de dinámica*, 1991, p. 75.

que explicarla por las “leyes de la bondad o morales”.²⁵ Gilles Deleuze expone esta tesis de Leibniz como dos pisos, el piso de arriba es el del alma, y el piso de abajo el de los cuerpos. Leibniz rechaza que haya influencia del cuerpo sobre el alma, lo que sí hay es una armonía preestablecida. “Las almas no operan sobre las cosas, según mi opinión, más que porque los cuerpos se acomodan a sus deseos en virtud de la armonía que Dios ha preestablecido entre ellos”.²⁶

El espacio no es sustancia, ni propiedad de una sustancia. El espacio es relacional, es el orden de coexistencia entre los cuerpos. “He señalado más de una vez que consideraba el espacio como una cosa puramente relativa, al igual que el tiempo; como un orden de coexistencias, mientras que el tiempo es un orden de sucesiones. Puesto que el espacio señala en términos de posibilidad un orden de las cosas que existen al mismo tiempo, en tanto que existen conjuntamente, sin entrar en sus peculiares maneras de existir; y en cuanto vemos varias cosas juntas, nos damos cuenta de ese orden de cosas entre ellas”.²⁷ El carácter relacional del espacio que Leibniz defiende fue uno de los grandes motivos en la polémica con Clarke (representante de Newton). Para éste el espacio es absoluto. Lo mismo el tiempo. Uno de los motivos de la polémica es la tesis newtoniana según la cual “el espacio es el *sensorium dei*” (el sensorio de Dios). En el fragor de la polémica, Clarke admite que la frase significa “*como sensorio de Dios*”. Leibniz agrega que tanto una fórmula como la otra son confusas y no aclaran nada.

La otra tesis, fundamental para Leibniz, en la polémica es el rechazo de la tesis de Descartes según la cual la cantidad

²⁵ Ibid., p. 74.

²⁶ *La polémica Leibniz/Clarke*, 1980, p. 82.

²⁷ *La polémica Leibniz/Clarke*, 1980, p. 68.

de materia en el universo es constante. Tesis que Leibniz rechaza y a partir de ese rechazo elabora toda una nueva ciencia: la dinámica. Escribe Descartes: “Que Dios es la primera causa del movimiento, y que conserva siempre una misma cantidad del mismo en el universo”.²⁸ Dios habría infundido en el universo una cierta cantidad de movimiento, y éste pasa de cuerpo en cuerpo sin pérdida ni desgaste, pero tampoco sin aumento. Leibniz escribe: “Según mi opinión la misma fuerza y vigor subsisten siempre y solamente pasa de una materia a otra siguiendo las leyes de la naturaleza y del buen orden establecido”.²⁹ Es decir, para Leibniz lo que se conserva es la fuerza (fuerza viva), y no la cantidad de movimiento. Comenta Silva de Choudens: “En el error de Descartes de tratar al movimiento geométrico como real subyace, de acuerdo con Leibniz, varios errores contenidos en su física. El más importante de éstos es la creencia de que la cantidad de movimiento en el universo, concebida como F (fuerza) = $M \times V$ (masa por velocidad) es constante. Leibniz nos propone que lo que permanece constante es la energía, o en sus términos, la fuerza activa, según cabe constatar al tomar cuenta de la equivalencia entre lo que hoy llamaríamos la energía potencial de un cuerpo, y la energía cinética que se obtiene cuando éste cae a tierra. Nos ofrece como fórmula general para la fuerza que permanece constante en el universo $M \times V$ al cuadrado).”³⁰

Ernst Cassirer explica el concepto de fuerza física en Leibniz: “En efecto, la fuerza derivativa, la única con que según él tiene que ver la física. Sólo indica, según las reiteradas e inequívocas explicaciones de nuestro pensador,

²⁸ R. Descartes, *Principios de filosofía*, II, Núm. 36. Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 96.

²⁹ *La polémica Leibniz/Clarke*, 1980, p. 52.

³⁰ Silva de Choudens, “Descartes según Leibniz”, 1997, p. 239.

el estado presente del acaecer mismo, en cuanto tiende a otro sucesivo o lo lleva implícito”.³¹ Otro de los errores físicos que se siguen de la idea cartesiana de la *res extensa* es que impide entender la inercia de los cuerpos. “Según Leibniz el movimiento hay que comprenderlo metafísicamente en función de la fuerza, y de una manera que permita explicar tanto la inercia de los cuerpos como el carácter esencialmente activo de la sustancia corpórea”.³² Anota Silva de Choudens que Leibniz diferencia entre fenómeno y sustancia corpórea. La sustancia corpórea tiene sus manifestaciones fenomenales. A la metafísica le corresponde el dominio de la realidad sustancial, y a la ciencia física solo le corresponde las manifestaciones fenoménicas. La matematización de la naturaleza sería tarea de la física, es decir, del fenómeno, y no de la realidad sustancial corpórea. Con la matematización de la naturaleza, ahora bajo el cálculo infinitesimal, se hace justicia al avance realizado por la ciencia moderna. Y con la metafísica de la realidad sustancial, válida también para las sustancias corpóreas, se evita el mecanicismo y se hace justicia “a la teología que sirve para sustentar la piedad religiosa”.³³ Y agrega Cassirer: “Todo cuerpo sólo es lo que es por el hecho de llevar en sí, además de la forma momentánea de su existencia, una serie infinita de plasmaciones futuras, que habrán de realizarse en un determinado tiempo, fijamente preestablecido”.³⁴

El cuerpo también es zona de claridad. Descartes defendió la idea de verdad como claridad y distinción. Leibniz hace un uso más complejo del par oposicional claridad/oscuridad. Así, refiere la claridad también al

³¹ Cassirer, *El problema del conocimiento*, vol. II, 1956, p. 99.

³² *La polémica Leibniz/Clarke*, 1980, p. 240.

³³ *Ibid.*, p. 240.

³⁴ Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, vol. II, 1956, p. 99.

cuerpo. “Creo que tenemos una idea clara, pero no distinta de sustancia, la cual procede del hecho de que poseemos el sentimiento interno de ella dentro de nosotros mismos, que somos por cierto sustancia”.³⁵ Por su parte Deleuze comenta: “Vuestra zona de expresión clara es lo que concierne a vuestro cuerpo”.³⁶ O dicho de otro modo: “Porque cada mónada tiene una zona clara debe tener un cuerpo”.³⁷ Aquí hace valer Leibniz el gradualismo implicado en el cálculo infinitesimal. Hay un fondo sombrío de cada mónada, y lo claro nace desde ese fondo sombrío. Por bajo el umbral de la conciencia hay una infinidad de pequeñas percepciones oscuras. Leibniz, nos dice Deleuze, da una escala nueva y más diferenciada entre lo claro, distinto y oscuro. “Las pequeñas percepciones constituyen el oscuro polvo del mundo incluidas en cada mónada, el sombrío fondo. Las relaciones diferenciales entre estas actuales infinitamente pequeñas *clarifican*. Es decir, constituyen una percepción clara”.³⁸ También afirma Leibniz que lo que una mónada expresa de modo oscuro otra puede expresarlo de forma clara ya que todas las mónadas expresan el mismo mundo. La percepción como tal es clara, pero no distinta, sino “distinguida”, es decir, relevante, notable. Escribe Leibniz: “Experimentamos que todo tiende a cambiar, el cuerpo por su fuerza motriz y el alma en virtud del apetito que le lleva a las percepciones distintas o confusas, según sea más o menos perfectas”.³⁹

³⁵ Leibniz, Selección de textos de B. Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz, Apéndice*, 1973, p. 313.

³⁶ Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía, El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 363.

³⁷ Gilles Deleuze, *El pliegue*, 1989, p. 112.

³⁸ *Ibid.*, p. 117.

³⁹ Leibniz, *Filosofía para princesas*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 132. (Edición y selección a cargo de Javier Echeverría).

Una tesis que sí reconoce Leibniz en su oponente es la siguiente: “Descartes ha sostenido que la materia no tiene límites y no creo que se le haya refutado suficientemente”.⁴⁰ En otro texto agrega: “Si la naturaleza de las cosas es crecer uniformemente en perfección, el universo de las criaturas debe haber tenido comienzo. Así, habría razones para limitar la duración de las cosas, aunque no las habría para limitar la extensión. El comienzo del mundo suprime la infinitud de su duración a *parte post*, o en la continuación; pero los límites del universo suprimen la infinitud de su extensión”.⁴¹ Así, pues, el espacio es infinito, pero como no hay vacío, entonces la materia llena el espacio y no es necesario admitir límites a la extensión de la materia. Newton, defensor de la teoría de los átomos, admite el vacío. Leibniz, negador de los átomos, niega el vacío. “El espacio hay que concebirlo lleno de una materia fluida, susceptible de todo tipo de divisiones”.⁴² El universo es un “*plenum*” perfectamente continuo. “Todo es un *plenum*, (y por tanto, toda la materia está relacionada directamente entre sí); y en este *plenum* cada movimiento tiene un efecto sobre los cuerpos distantes (...) Consecuentemente, todo cuerpo siente el efecto de todo lo que tiene lugar en el universo”.⁴³

En breve, como bien explica Silva de Choudens, no hay duda de la realidad sustancial de los cuerpos y de la materia en unidad con la forma en la filosofía de Leibniz. Si Leibniz afirma, a veces, que los cuerpos son meros agregados, es porque no se los considera en la unidad de materia y forma que es la sustancia completa. Pues, “la materia no basta para constituir la sustancia completa”.⁴⁴ La alegación principal de

⁴⁰ *La polémica Leibniz/Clarke*, 1980, p. 107

⁴¹ Leibniz, *Escritos de dinámica*, 1991, p. 122.

⁴² Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, 1992, p. 49.

⁴³ Leibniz, *Monadología*, Núm. 61. En *Tres textos metafísicos*, 1992.

⁴⁴ Leibniz, *Filosofía para princesas*, 1989, p. 120.

Stuart Brown es que Leibniz en su consideración de los cuerpos se queda en el fenomenalismo. Silva de Choudens aclara que el cuerpo como fenómeno es lo que estudian las ciencias físicas, pero esta es en realidad solo la manifestación fenoménica de la sustancia completa, que es la mónada, y cuyo estudio pertenece a la metafísica. Las ciencias físicas estudian los cuerpos y la materia sólo desde la mecánica, y con Leibniz de un modo más amplio desde la dinámica. Como explica Juan Arana: “Lo que es el moderno concepto de energía cinética deriva directamente de la fuerza viva, idea que representó en la física del siglo XIX un concepto puente decisivo para la mecánica y otras partes de la física, como la termodinámica y la teoría electromagnética”:⁴⁵ La sustancia completa es materia y forma. El estudio de la “forma” pertenece a la metafísica, porque es lo inmaterial de las sustancias. En el uso que hace Leibniz de la forma con frecuencia la denomina “alma”. Y en este sentido restituye la idea aristotélica según la cual las plantas y los animales también tienen alma. Dice Leibniz: “Restablecer el derecho de los animales a tener almas”.⁴⁶ Observación que hace en clara referencia a la idea cartesiana de los cuerpos como máquinas, incluyendo a los animales.

Idea general de la sustancia. Hasta ahora hemos considerado solo la idea de sustancia corpórea, pero Leibniz nos da también una idea general de la sustancia y la concibe como capacidad de acción. De hecho, su desacuerdo con Descartes no era solo con respecto a la sustancia corpórea, sino también con respecto a la idea de sustancia. “Cuando concebimos la sustancia, solamente concebimos una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí

⁴⁵ Juan Arana, “Estudio Introductorio a Leibniz”, *Escritos de dinámica*, 1991, p. XLIV.

⁴⁶ Leibniz, *Filosofía para princesas*, 1989, p. 69.

misma para existir”.⁴⁷ Es decir, sustancia es lo que no necesita de otro para existir. Leibniz nos da varias expresiones con el fin de definir la sustancia. “Así, pues, demostramos que en toda sustancia existe una fuerza de actuar”.⁴⁸ La sustancia es la mónada, y la mónada es un centro de fuerzas; es acción. En otro texto expresa lo que sigue: “La mónada, de que hablaremos aquí, no es otra cosa que una sustancia simple, que entra en los compuestos. Simple, es decir, sin partes”.⁴⁹ La sustancia, la mónada, no solo es simple, sino que no es extensa. “Ahora bien, donde no hay partes, no hay extensión, ni figura, ni divisibilidad posible. Esas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas”.⁵⁰ Leibniz reconoce dos modos de acción: el pensamiento y el movimiento. “No hay duda de que el pensamiento es una acción, y no una esencia, y todas las sustancias poseen acciones así”.⁵¹

Deleuze observa la recuperación que hace Leibniz de Aristóteles con relación a la idea de sustancia. “Leibniz recupera a Aristóteles, y convierte la forma y la materia, la potencia activa y la potencia pasiva en los requisitos de la sustancia”.⁵² Comenta Bertrand Russell: “El principio según el cual cambian los estados o situaciones de una sustancia recibe el nombre de actividad de esta sustancia; y como la sustancia es esencialmente el sujeto de predicados hace

⁴⁷ Descartes, *Principios de filosofía*, 1995, p. 52.

⁴⁸ Leibniz, *Escritos de dinámica*, 1991, p. 83.

⁴⁹ Gottfried W. Leibniz, *Monadología*, 1. *Tres textos metafísicos*, Bogotá, Norma, 1992, p. 69.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 69.

⁵¹ Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, 1992, p. 184.

⁵² Gilles Deleuze, *El pliegue*, 1989, p. 69.

referencia al tiempo, la actividad es algo esencial a toda sustancia”.⁵³

Gilles Deleuze sintetiza las varias dimensiones de la idea general de sustancia en Leibniz: En primer lugar, el significado metafísico de sustancia es la unidad; la mónada es unidad sustancial. Segundo, el significado lógico de sustancia implica que el predicado queda incluido en el sujeto. Tercero, el significado físico es la unidad interna del movimiento o acción. Y, finalmente, el significado epistemológico: la inseparabilidad de los atributos esenciales de la sustancia.⁵⁴ Comenta Russell: “La naturaleza de una sustancia individual, afirma Leibniz, consiste en poseer una noción tan completa que basta para la comprensión y deducción de todos los predicados”.⁵⁵

Para Leibniz la sustancia simple es la verdadera sustancia. “Sólo las sustancias simples son verdaderas sustancias”.⁵⁶ Bertrand Russell observa que Leibniz toma el concepto de sustancia de la experiencia del yo. Para ello cita la siguiente expresión de Leibniz: “La noción de sustancia que yo defiendo, es tan útil filosóficamente que de ella se siguen las verdades primarias, incluso las que se refieren a Dios y a las almas y a la naturaleza de los cuerpos”. Y agrega: “Yo concibo que los demás seres tienen también el derecho de decir Yo, o al menos que les sea dicho, y es precisamente de este modo como yo concibo a lo que en general se llama sustancia”⁵⁷ También afirma: “A fin de juzgar de la noción de

⁵³ Bertrand Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz. Ciencia y filosofía*, Madrid, Aguilar, 1973, p. 175.

⁵⁴ Deleuze, *El pliegue*, 1989, p. 76.

⁵⁵ Bertrand Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, 1973, p. 176.

⁵⁶ Leibniz, *Filosofía para princesas*, 1989, p. 92.

⁵⁷ Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz. Apéndice*, 1973, p. 313.

sustancia individual resulta útil utilizar previamente lo que yo poseo de mí mismo”.⁵⁸ Este origen de la noción de sustancia en el yo hace que la idea de sustancia sea clara sin ser distinta. “Creo que tenemos una idea clara pero no distinta de la sustancia, la cual procede, en mi opinión, del hecho de que poseemos el sentimiento interno de ella dentro de nosotros mismos, que somos sustancias”.⁵⁹

La mónada suprema. Leibniz cuestiona, hasta cierto punto, la forma como Descartes desarrolla sus argumentos sobre la existencia de Dios. Sobre este aspecto también se pronunció Silva de Choudens: “Estas tres pruebas serán impugnadas por Leibniz con el reclamo de que no es verdad que se tenga la idea de Dios. Y ello porque a pesar de la creencia de Descartes de que dispone de una idea clara y distinta de Dios, no cabe tal cosa, según es manifiesto con notar que ello equivaldría a tener una comprensión completa de Dios, y esto no es posible para una mente finita”.⁶⁰ En efecto, los tres argumentos cartesianos sobre la existencia de Dios se basan en la tesis de la posesión de la idea de Dios por parte del alma humana. El primer argumento dice que la idea de Dios que está en mí no puede venir de mí mismo que soy imperfecto, por tanto, debe venir de Dios mismo. El segundo argumento culmina en la idea de Dios como *causa sui*. Yo no puedo ser creatura de mí mismo; para ello tendría que ser Dios. Se deduce entonces que alguien superior a mí es quien me ha creado; “remite en última instancia a una causa que es por sí misma”.⁶¹ Y el tercer argumento es el famoso argumento ontológico. Antes de cualquier argumento, debo poder pensar que Dios es posible, es decir, que no es una idea

⁵⁸ Ibid., p. 313.

⁵⁹ Ibid., p. 313.

⁶⁰ Silva de Choudens, “Descartes según Leibniz”, 1997, p. 230.

⁶¹ Ibid., p. 230.

contradictoria. Escribe Leibniz: “Estos argumentos son procedentes sólo si se concede que el ser perfectísimo o el ser necesario es posible, que no implica contradicción, o lo que es lo mismo, que es posible la esencia del que se sigue la existencia. Pero, mientras no se demuestre su posibilidad, debe considerarse que ese argumento no demuestra perfectamente la existencia de Dios”.⁶² Pero, como agrega a renglón seguido, la demostración de la mera posibilidad no es suficiente para probar la existencia. Una importante observación que hace Silva de Choudens es que los autores de las objeciones a las *Meditaciones metafísicas* ya le habían comunicado una objeción semejante: “tras haber observado cuidadosamente lo que Dios es podemos afirmar verdaderamente que el existir pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza. De ello no se sigue que Dios exista efectivamente, sino sólo que la naturaleza o esencia de Dios no puede ser concebida sin la existencia, de suerte que, si hay dicha esencia, entonces El existe realmente. Lo que tiene que ver con el argumento que otros proponen del modo siguiente: si no hay contradicción en que Dios exista, es cierto que existe”.⁶³

Otro asunto en el cual Leibniz se opone a Descartes es en la relación entre el entendimiento y la voluntad divinas. “Descartes defiende una interpretación de la omnipotencia divina como incondicionada al grado que de la voluntad de Dios dependen la verdad y el bien”.⁶⁴ Leibniz rechaza esta supremacía de la voluntad. Como explica Silva de Choudens: “Suprimir el carácter determinante de la razón respecto de la voluntad no solamente es contrario a la

⁶² Leibniz, *Escritos filosóficos*, citado por Silva de Choudens, 1997, p. 231.

⁶³ Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, p. 105, citado por Silva de Choudens, 1997, p. 232.

⁶⁴ Silva de Choudens, “Descartes según Leibniz”, 1997, p. 233.

inteligibilidad de lo real porque comporta la posibilidad de negar los principios de contradicción y de razón suficiente como condicionantes del acto creador”.⁶⁵ Leibniz concluye que el Dios de Descartes no es el Dios del cristianismo. E incluso llega a una conclusión extrema. “Es verdaderamente un ateo, es decir no admitía una providencia dispensadora de bienes y males en conformidad a la justicia...el Dios de que hace alarde no es como el nuestro, no tiene entendimiento ni voluntad”.⁶⁶ Silva de Choudens concluye que, según Leibniz, el Dios de Descartes conduce al espinosismo, “aunque él no lo quiera”. Y para Leibniz se trataría de parte de Descartes de una “ineptitud metafísica”. Heidegger observa que la extensión del principio de razón suficiente es tan amplia que incluye al mismo Dios. “El ente en la totalidad de su ser, incluso la *prima causa*, Dios, está regido por el *principium rationis*. El dominio de validez del principio abraza todo ente comprendido su primera causa existente. Esta indicación nos deja muy claro la potencia del principio de razón”.⁶⁷ Esto explica la primacía del entendimiento sobre la voluntad en Dios, es decir, para Dios mismo rige el principio de dar razón. Sin duda en los filósofos medievales estuvo presente esta discusión.

Del acontecimiento. Entre las categorías fundamentales de una ontología dinamicista está la de acontecimiento. De acuerdo con Gilles Deleuze, Leibniz es un pensador del “acontecimiento”, continuador de los estoicos y predecesor de Alfred North Whitehead. Leibniz considera que el predicado de una proposición, designado por el verbo, es acontecimiento. El predicado no es atributo, ni cualidad,

⁶⁵ Ibid., p. 234.

⁶⁶ Citado y traducido por Silva de Choudens, “Descartes según Leibniz”, 1997, p. 235

⁶⁷ Martin Heidegger, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962, p. 87-88. (Mi traducción).

sino relación y acontecimiento. Si no se ha encontrado el verbo, explica Deleuze, no se ha dinamizado el concepto. Las relaciones son también acontecimientos. El hecho de que el predicado sea el verbo es precisamente la base de que parte Leibniz para su ontología del acontecimiento. Leibniz rechaza la tesis cartesiana según la cual la sustancia se define por un solo atributo que le sería esencial. Aquí cabe preguntarnos qué es lo que le permite pasar a Leibniz de un lenguaje de “esencias” a un lenguaje de “acontecimientos”. A mi modo de ver este paso es posible desde la perspectiva leibniziana según la cual la referencia del concepto es el individuo. Mientras nos mantenemos en un lenguaje de esencias (que se pretenden universales y abstractas), nos quedamos acorralados en un lenguaje de esencias. Pero si el concepto dice relación al individuo, entonces en éste quedan incluidos todos los acontecimientos que le suceden y que son inherentes a su concepto. La noción o concepto de Julio César incluye el acontecimiento de franquear el Rubicón o el de ser asesinado en pleno Senado romano. Leibniz hizo en este aspecto una revolución epistémica, como bien explica Deleuze: ya no hay ruptura entre el concepto y el individuo. Cada concepto significa una cosa, y cada cosa es significada por un concepto. “Una cosa y solo una por concepto”.⁶⁸ Donde cosa es igual a individuo. “La individualidad incluye la infinitud, y solo el que es capaz de entenderla (la infinitud) puede obtener conocimiento del principio de individuación”.⁶⁹ Como bien explica Deleuze: “Sólo existe el individuo, y existe por la potencia del concepto”.⁷⁰ La potencia del concepto consiste en condensar todas las singularidades. El individuo actualiza singularidades pre-individuales. “Mi noción individual incluye lo que yo hago en

⁶⁸ Leibniz, citado en Gilles Deleuze, *El pliegue*, 1989, p. 75.

⁶⁹ Leibniz, *Selección de textos* de B. Russell, 1973, p. 317.

⁷⁰ Gilles Deleuze, *El pliegue*, 1989, p. 87.

este momento”.⁷¹ La mónada condensa un conjunto de acontecimientos singulares que están incluidos en ella como sus predicados primitivos y que forman su zona de expresión clara, o su ‘departamento’. La tesis según la cual para cada cosa hay un concepto implica, para Leibniz, que no hay dos cosas iguales.

Virtualidad. Otra de las categorías propias de una ontología dinamicista es la de virtualidad. Deleuze la encuentra muy presente en Leibniz. El predicado está contenido en el sujeto, bien sea de modo actual o de modo virtual. “Cuando el predicado no está expresamente contenido en el sujeto, debe estarlo implícitamente o virtualmente”.⁷² “En las verdades de existencia la inclusión es únicamente virtual”.⁷³ Lo virtual no es lo indefinido. Leibniz da al concepto de lo virtual un nuevo significado.⁷⁴

Explica Deleuze: “Si las mónadas o sustancias simples siempre son actuales, no solo remiten a virtualidades que actualizan en sí mismas, como muestran las ideas innatas, sino que también remiten a posibilidades que se realizan en las sustancias compuestas (por ejemplo, las cualidades percibidas), o en los agregados materiales (cosas), o en los fenómenos extensos (figuras)”.⁷⁵ “Cuando lo posible se realiza es siempre en el mundo de la materia, del cuerpo. Cuando lo virtual se actualiza es siempre en el alma”.⁷⁶ Unido al concepto de virtualidad está la idea de la producción de novedad en el universo. El mejor de los

⁷¹ Ibid., p. 95.

⁷² Leibniz, *Selección de textos* de B. Russell, 1973, p. 312.

⁷³ Gilles Deleuze, *La exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 53.

⁷⁴ Para Deleuze el principal pensador de la virtualidad es Henri Bergson. Cfr. Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, Puf, 1966.

⁷⁵ Deleuze, *El pliegue*, 1989, p. 106; *Le pli*, p. 109.

⁷⁶ Deleuze, *Exasperación de la filosofía*, 2006, p. 359.

mundos es el que produce novedad. Para Leibniz, explica Deleuze, el problema es en qué condiciones en el mundo se producen novedades. Por su parte Ortega y Gasset abunda en la ontología: Leibniz construye “una ontología de lo posible (...) Lo posible no es simplemente una nada. Tiene una consistencia y, por lo tanto, es. La posibilidad de lo posible consiste en no incluir contradicción. El ser de lo posible es un ser menguado, pero es ser”.⁷⁷ Esos posibles los denomina Leibniz “esencias”, pero son esencias que tienden a la existencia, la exigen. “El ser posible incluye todo ser, puesto que el ser real no es sino un caso del ser posible”.⁷⁸

Conclusión sobre la ontología dinámica. La filosofía de Leibniz adelantó importantes ideas en torno a una ontología dinámica. Esto puede comprobarse en varios aspectos de su filosofía. En primer lugar, desarrolló una concepción dinámica de la física, en contra tanto de Descartes como de Newton. Las sustancias corpóreas no se caracterizan por la sola extensión, sino por la fuerza ínsita en la materia, es decir por lo que él mismo denominó fuerza viva (*vis viva*). “Toda la realidad se va a ‘dinamizar’ en manos de Leibniz: todo se va a convertir en un puro dinamismo, de una índole peculiar”.⁷⁹ La fuerza es la razón del *movimiento*. Las mónadas, en cuanto sustancias simples, individuales y de carácter unitario, están constituidas por una energía interna. La sustancia es acción. Donde no hay acción no hay sustancia. En segundo lugar, la idea leibniziana del concepto universal y que es él mismo individual se relaciona con el acontecimiento. Y el acontecimiento es una categoría

⁷⁷ José Ortega y Gasset, *La idea del principio en Leibniz*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 343.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 344.

⁷⁹ José Francisco Soriano, “Prólogo” a Leibniz, *Verdad y libertad*, Rio Piedras, Editorial Universitaria de la Universidad de Puerto Rico, 1965, p. 12.

fundamental de la ontología dinámica. El acontecimiento está expresado en el verbo de la proposición. El sujeto es una condensación de acontecimientos. Todos los acontecimientos que le acontecen o que habrán de acontecerle al sujeto están incluidas en su noción o concepto. El acontecimiento es una conjunción de singularidades. Por este mismo aspecto, la noción del sujeto individual incluye todos sus acontecimientos bien sea actuales o virtuales. Virtualidad es también un concepto dinamicista, y está bien presente en la ontología de Leibniz.

Referencias

- Juan Arana, (1991) "Estudio preliminar" a Leibniz, *Escritos de dinámica*, Madrid, Tecnos.
- Stuart Brown, (1984) *Leibniz*, Minneapolis, Minnesota University Press.
- Ernst Cassirer, (1956), *El problema del conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica. (Traducción de Wenceslao Roces).
- Gilles Deleuze (1989), *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Buenos Aires, Paidós. (Traducción de José Vázquez y Umbelina Larraceletta).
- _____ (1990), *Pourparlers*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- _____ (2006), *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus. (Edición y traducción del equipo editorial Cactus).
- René Descartes, *Principios de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1995. (Traducción y notas de Guillermo Quintás).

- _____. *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, 1997. (Traducción de E. López y M. Graña).
- Martin Heidegger, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962.
- Gottfried W. Leibniz/Samuel Clarke. (1980), *La polémica Leibniz/Clarke*. (Edición y traducción de Eloy Rada).
- _____. (1989), *Filosofía para princesas*, Madrid, Alianza Editorial. (Edición y traducción de Javier Echeverría).
- _____. (1991), *Escritos de dinámica*, Madrid, Tecnos. (Estudio preliminar y notas de Juan Arana. Traducción de Juan Arana y Marcelino Rodríguez Donis).
- _____. (1992), *Tres textos metafísicos*, Bogotá, Norma. (Incluye, *Discurso de metafísica; Monadología, y De los principios de la Naturaleza y de la Gracia*). (Traducción de Rubén Sierra Mejía).
- _____. (1992), *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza Editorial. (Edición y traducción de Javier Echeverría).
- José Ortega y Gasset, (1979), *La idea del principio en Leibniz*, Madrid, Alianza Editorial.
- Bertrand Russell, (1973), *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz. Ciencia y filosofía*, Madrid, Aguilar, vol. II. (Traducción de Carlos Benito Cardenal).
- Michel Serres, (2002), "Leibniz", en Yvon Belaval, *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. México, Siglo XXI Editores. 14^a. Edición.
- José R. Silva de Choudens, (1990), "Are There Corporeal Substances in Leibniz? A Reaction to Stuart Brown". *Diálogos*, Año XXV, Núm. 55, Enero, pp. 39-69.

____ (1997), “Leibniz y Descartes”, *Diálogos*, Año XXXII, Núm. 69, Enero, pp. 225-242.

José Francisco Soriano, “Prólogo” a Leibniz, *Verdad y libertad. Siete opúsculos fundamentales*, Río Piedras, Editorial Universitaria de la Universidad de Puerto Rico, 1965.

Paolo Zeleni, (2003), *Breve historia del infinito*, Barcelona, Siruela. (Traducción de José Martín Arancibia).

LA RECUPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA. ORTEGA Y GASSET Y LA IDEA DE PRINCIPIO EN LEIBNIZ

Francisco José Ramos
Universidad de Puerto Rico
fjramg@gmail.com

Abstract: The recovery of philosophy implies acknowledging the peculiar character of *philosophical experience* exposed by José Ortega y Gasset in his important and posthumous book on Gottfried Leibniz, *La idea de principio en Leibniz* (1958/1992). In order to show forth the lively aspect of such a millennial experience, Ortega carries out a meticulous study of the distinctive mode of thinking in Antiquity, the Middle Ages, modern epoch from Descartes to Leibniz, and leading up to twentieth century philosophy. In the same manner he delves into the scientific mode of thinking from Euclid to contemporary physics, and into decisive aspects of art, myth and poetry as well. The following text has as starting point the question about the ultimate ground of reality, and the intertwinement of the infinite multiplicity of phenomena and the integral activity of real phenomena. This paper also deals with Ortega's elucidation of Leibniz's work and Ortega's diverse perspectives on the activity of philosophy in order to confirm the independence of philosophical thought from theology, science, and the arts. Finally, I suggest that *The idea of principle in Leibniz* may be taken as a compass to immerse oneself into the conceptual and literary richness of the great Spanish thinker.

Keywords: Recuperation, philosophical experience, idea, plinth, questioning, ground

Resumen: La recuperación de la filosofía implica reconocer el carácter peculiar de la *experiencia filosófica*, tal como José Ortega y Gasset lo expone en su importante libro póstumo sobre Leibniz, *La idea de principio en Leibniz* (1958/1992). Para mostrar la vida propia de dicha experiencia milenaria, Ortega logra hacer un minucioso estudio en torno al distintivo del modo de pensar en la Antigüedad, en la Edad Media y en la época moderna a partir de Descartes hasta Leibniz hasta desembocar en la filosofía del siglo XX. De igual modo indaga en el modo de pensar de la ciencia desde Euclides hasta la física contemporánea; y en aspectos decisivos del arte, el mito y la poesía. El texto que sigue tiene como punto de partida la pregunta por el fundamento último de la realidad y la compenetración de la multiplicidad infinita de los fenómenos y la actividad integral de lo real. Se aborda también la elucidación de la obra de Leibniz por Ortega y sus diversas perspectivas en torno al quehacer filosófico para confirmar la independencia del pensar filosófico con respecto a la teología, las ciencias y las artes. Finalmente se propone que *La idea de principio en Leibniz* puede tomarse como brújula para abordar la integridad de su obra y aventurarse en la riqueza conceptual y literaria del gran pensador español.

Palabras clave: Recuperación, experiencia filosófica, idea, zócalo, preguntar, fundamento

A la memoria de José R. Silva de Choudens

Leibniz no fue un eclético, sino todo lo contrario, un genial integrador, es decir, una mente que acierta a transformar lo múltiple y de apariencia divergente en auténtica unidad.

- José Ortega y Gasset

I. A modo de introducción

Me permito comenzar con una digresión que considero pertinente y que remite al epígrafe de este texto. Desde la perspectiva ontológica, la relación de la multiplicidad de los fenómenos y el carácter único de lo real es el zócalo de la problemática filosófica desde la antigüedad hasta el día de hoy, sea cual sean los muchos matices con los que cada uno de los siguientes aspectos se entienda: siendo lo real inmanente a la multiplicidad fenoménica y, por tanto, a la temporalidad del devenir; lo real como una entidad trascendente y externa que sirve de fundamento a dicha temporalidad; los fenómenos como emanaciones de lo real e idénticas, al mismo tiempo, al carácter único de una substancia primordial; los fenómenos como entidades infinitas en su multiplicidad y, a la vez, del todo idénticas a lo real. En la antigua Grecia, le debemos a Heráclito el más temprano esfuerzo de elucidación de la unicidad y multiplicidad de lo real con esta sentencia: «Lo sabio consiste en escuchar, no a mi, sino al λόγος, y acordar que todos los fenómenos [πάντα] son uno».¹ Lo dicho es válido

¹ Sentencia DK. 50. La traducción es de quien escribe. La edición de los fragmentos, o de las sentencias, como prefiero de mi parte llamarles, es la de Charles H. Khan, *The Art and Thought of Heraclitus*, U.K., Cambridge University Press, 1979. Se ha optado por no traducir el

no sólo para Grecia sino para la India, China y, en general, para todo el legado ancestral de la sabiduría.

En la inmensa literatura filosófica de la India, encontramos algunos de los ejemplos más sobresalientes en los *Rig Veda* (en torno a 1700-1500 a. c.), en los antiguos *Upaniṣad* (VIII-VI a. c.) y en el «Discurso sobre la raíz de todas las cosas» (*Mūlapariyāya Sutta*) con el que inicia el *Majjhima Nikāya* del Canon Pali (tradicción que recoge las enseñanzas del Buddha, transmitidas oralmente, luego de su muerte entorno al siglo V a. c., y llevadas a la escritura en el año 28 a c.). Por su parte, en la antigua China, para nombrar un único ejemplo entre su vastísima literatura, el poema de la tradición Chan'g/Zen de Sekito (Shi-t'ou Hsi-chi'en, 700-790) titulado justamente «Compenetración de lo uno y lo múltiple» (en japonés *Sandokai*, en chino *Ts'an-t'ung-ch'i*).²

En la filosofía moderna y contemporánea, dicho zócalo reluce con particular interés en las obras de Leibniz y Spinoza, más tarde en Kant, Hegel y Nietzsche y, como ya se habrá de ver, en el libro póstumo de José Ortega y Gasset *La idea de principio en Leibniz*. Se trata también de un asunto medular que atraviesa las obras de Gilles Deleuze y Alain Badiou, dos de las propuestas filosóficas más sobresalientes e influyentes de la segunda mitad del pasado siglo. La palabra zócalo indica, en este contexto, aquello que impulsa, da pie o sirve de basamento al ámbito interrogativo

término *lógos*, siguiendo, entre otros, a Rodolfo Mondolfo. Se suele traducir por 'razón', 'palabra', 'lenguaje', 'discurso', 'concepto', 'explicación', 'argumentación.' En Heráclito, *lógos* tiene además estas connotaciones: 'investigación', 'enseñanza', 'formación', 'ordenación', 'disposición.' Ninguna de esas traducciones recoge el vasto campo semántico de la voz griega.

² En lo referente a los *Upaniṣad*, hay una excelente traducción en español directa del sánscrito a cargo de Ana Agud y Francisco Rubio: *La ciencia del brahmán. Once Upaniṣad antiguas*. Madrid: Trotta, 2000.

del pensar filosófico. Su significación remite al ámbito desde el cual se lanza la pregunta por el fundamento último de las cosas. Se trata de un *topos* que permite indagar en el propio lenguaje con el que se interroga, pregunta y cuestiona; pero también aquello hacia lo cual se dirige la interrogación. En griego antiguo τόπος significa no solamente 'lugar' sino también 'ocasión', 'oportunidad' e interesantemente, a propósito de Leibniz, 'posibilidad'. Se trata, en efecto, de la ocasión y de las posibilidades que abre la pregunta por lo real y su investigación, sea cual sea la posición que se adopte ante su preponderancia o el alcance de sus criterios epistemológicos.

Desde ahí la problemática filosófica desemboca en el desarrollo de la ciencia moderna y de las matemáticas con Descartes, Pascal, Leibniz y Newton. Sin embargo, los efectos de resonancia de ese preguntar investigativo se extienden a través de los siglos hasta el surgimiento de la ciencia la biológica, de la química y las grandes aportaciones transformadoras de las ciencias físicas con Cantor, Plank, Einstein y Bohr. Tanto la tradicional teoría del *Big Bang* como los cada vez más sorprendentes y perturbadores descubrimientos de la astrofísica y de la física de partículas, por ejemplo, toman el relevo del zócalo interrogativo de la filosofía acerca de la convergencia de la integridad del universo y la multiplicidad infinita de fenómenos que lo componen. Nada casualmente el libro de Ortega *La idea de principio en Leibniz* lleva un añadido: *y la evolución de la teoría deductiva*. En él se expone, quizá como en ninguna otra obra de Ortega y Gasset, una profunda reflexión sobre el surgimiento histórico de la ciencia moderna y la afirmación de la filosofía en su carácter distintivo, sin quedar subordinada a la teología, a las ciencias, a las artes o, en su caso, a cualquier ideología política.

La edición que manejamos de *La idea de principio en Leibniz* es la publicada por Revista de Occidente en Alianza Editorial (Madrid, 1958/1992), pág. 286. Las citas remiten a las páginas que se indican en dicha edición. Hemos además consultado el tomo IX de las *Obras completas* de nuestro filósofo, editadas por la Fundación Ortega y Gasset (Madrid: Taurus, 2009) y la magnífica reciente edición, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Fundación Ortega y Madrid, 2020), a cargo de Javier Echeverría. Aprovecho esta introducción para agradecer al grupo de la Asociación Andaluza de Filosofía (*AAF*), coordinado por el Prof. Antonio de Lara Pérez, por las ricas y fecundas reflexiones que sobre la obra en cuestión se han llevado a cabo en los últimos dos años de manera telemática, en las que he participado, y que han motivado en buena medida mi decisión de colaborar en este número especial de *Diálogos*, dedicado a la memoria de nuestro colega y distinguido profesor José R. Silva de Choudens.³

II. Leibniz y Ortega

Escribe Ortega: «Hubo un tiempo en que las lenguas indo-europeas, para expresar la idea de Ser, emplearon el vocablo que significa ‘brotar, crecer la planta’. Así en indo-europeo había la raíz *bhu*; en sánscrito, *abhut* (aoristo) y en griego ἐφυ (*éphy*). De ello quedó en nuestro verbo ser el tema perfecto: *fui, fue*. Esto indica que durante cierta etapa, para enunciar las relaciones más abstractas y profundas de lo Real se tuvo a la vista el sistema de imágenes botánicas

³ Agradezco también a los queridos colegas profesores Miguel Ángel Badía y Étienne Helmer su distinguida invitación a participar en este número de la revista.

‘puesto de moda’ por el invento reciente de la agricultura. Si en esa época hubiera existido la filosofía, es lo más probable que hoy, en vez de ‘principio’ diríamos ‘raíz’, y este estudio, en lugar de ‘El principialismo de Leibniz, se titularía *El radicalismo de Leibniz*. El filósofo es especialista en raíces; por eso no tiene otro remedio que ser radical...» (pág. 286).

Pienso que Ortega no hubiese tenido ningún inconveniente en reconocer que el radicalismo de la investigación filosófica, en tanto que investigación de lo real, de lo que es o *está siendo* (*to eón, τὸ εἶν*) – como pienso que es preferible decir, aprovechando la distinción castellana de ser y estar–, conduce, en último extremo, hacia raíces que brotan hacia afuera, a la desnudez de la intemperie. Se trata de la «raíz fasciculada» (*racine fasciculée*), propia de los rizomas que crecen, precisamente, de manera indefinida, como las orquídeas, algunos lirios y los tubérculos. «Esta vez», escriben Deleuze y Guattari, «la realidad natural aparece en el aborto de la raíz principal, pero su unidad no subsiste menos como pasado, como porvenir o como posible».⁴ De esa manera, la investigación filosófica se torna inagotable y apunta a un movimiento asintótico de aproximación a lo infinito. Emerge así una fecunda creatividad conceptual que consiste en concebir, alumbrar y nombrar aquello mismo que, por su inmensidad, ni se alcanza, ni se abarca, ni se posee, pues su exuberante despliegue envuelve y, al mismo tiempo rebasa, el pensamiento y la vida misma.

Desde la perspectiva de Leibniz, la actividad creadora del entendimiento humano no hace más que corresponder o, mejor reflejar, en virtud precisamente de sus límites, las posibilidades ilimitadas de la creación divina. Por tal razón,

⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari: *Rhizome. Introduction*. París: Les Éditions de Minuit, 1976.

escribe Ortega: «El entendimiento del hombre es limitado, pero es ilimitada la inteligibilidad de cuanto es. En Leibniz llega a su culminación el racionalismo» (pág. 345). Una culminación que, paradójicamente, conlleva el esfuerzo sobrecogedor por mantener a raya el desafío, en principio irracional, de la *contingencia*, es decir, de la indeterminación, en última instancia, de lo real. El carácter ilimitado de la inteligibilidad de lo real revuelve los entresijos del entendimiento humano hasta hacer de las posibilidades inagotables del racionalismo una auténtica vocación delirante: «habrían tantas razones con que contar para deducir este mundo, como se deduce un teorema matemático o se concluye un silogismo, que se empastan las razones unas sobre otras como los corales en la mar, y como estos forman las islas en que el coral deja de ser visible, de puro ser racional la realidad se nos hace impenetrable, ininteligible» (pág. 345).

Por esa razón, se hace *necesario* idear o concebir un principio que se eleve más allá de la disposición o luz natural de la razón, sin otro criterio o fundamento que su propia exigencia intelectual, formulado por Leibniz como sigue: «Hasta aquí hemos hablado como simples naturalistas; ahora hay que elevarse a la metafísica, sirviéndonos del gran principio, poco empleado generalmente, que dice que nada se hace sin razón suficiente; es decir, que nada sucede sin que sea posible, a quien tuviese bastante conocimiento de las cosas, dar una razón suficiente a determinar por qué es así y no de otro modo. Puesto este principio, la primera cuestión que se tiene derecho a preguntar es ésta: ¿por qué existe algo más bien que nada? Pues la nada es más simple y fácil que

algo. Además, supuesto que algunas cosas deben existir así y no de otro modo».⁵

¿Por qué la *nada* es más simple y fácil que *algo*? Porque la nada excluye, precisamente, la posibilidad del pensamiento, la acción del pensar, como se dijera de manera inaugural en el Poema de Parménides. Habrá que esperar a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel para encontrar en la nada el fundamento consubstancial del ser en el proceso revelador del histórico devenir del Espíritu. En dicha tarea, el concepto de la *nada* será elevado en tanto que actividad inherente a la acción auto-reflexiva de la conciencia y en un baluarte expeditivo del preguntar filosófico del siglo XX.

Ahora bien, al inicio de la filosofía moderna, precisamente porque «la nada no tiene cualidades ni propiedades (*le néant n'a aucunes qualitez ny proprietez*)», como dice Descartes, «es necesario que la razón suficiente, que no necesita de otra razón, esté fuera de esa serie de cosas contingentes y se encuentre en una sustancia, que sea la causa de la serie, o que sea un ser necesario, que lleve en sí mismo la razón de su existencia; de otro modo no se tendría aún una razón suficiente donde poder detenerse. Y esa razón última de las cosas se llama Dios».⁶

En otras palabras: lo infinito necesita *delimitarse* para poder dar razón de su naturaleza, so pena de abismarse en su infinitud, en la contingencia de un devenir sin otra razón de ser que su propio despliegue o actividad. De tal manera que de la esencial posibilidad de Dios como *razón suficiente* emana, necesariamente, la existencia real y substancial de su trascendencia y, por tanto, su infinita potencia creadora: «Así

⁵ *Leibniz. Tratados fundamentales*. Buenos Aires: Editorial Losada, pág. 95, «Principio de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón (1714)».

⁶ *Tratados*, *ibid.* págs. 95-96.

Dios solo es la unidad primitiva, o la substancia simple originaria de todas las Monadas creadas o derivativas son producciones y nacen, por así decir, por continuas Fulguraciones de la Divinidad momento a momento, delimitadas [*bornées*] por la receptividad de la creatura, a la que le es esencial ser limitada». ⁷ Podríamos en consecuencia afirmar que todo lo que hay en el universo son fulguraciones instantáneas de lo Infinito que brotan o emanan del gran «juego de los posibles» inherente al entendimiento de la creación divina. ⁸

Para Leibniz no basta, o no es razón suficiente, demostrar la existencia de Dios en base a la argumentación teológica de la mayor magnitud que pueda concebirse, como es el caso de la célebre «demostración ontológica» de san Anselmo que Descartes hará suya, aunque desde una muy distinta perspectiva. Recordémosla aquí de paso: «Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, existe tan sólo en el entendimiento, aquello mayor que lo cual pueda pensarse es lo mismo que aquello mayor que lo cual pueda pensarse algo. Pero esto ciertamente no puede ser. Existe, por tanto, fuera de toda duda, algo mayor que lo cual pueda pensarse, tanto en el entendimiento como en la realidad». ⁹ El gran juego de los posibles exige que dado que «en el entendimiento de Dios todos los posibles pretenden a la existencia, en función de sus perfecciones, el

⁷ *Ibid.*, pág. 76. *La monadología*, 47. He consultado también la edición francesa de dicha obra publicada en París, Delagrave, 1978.

⁸ Aludo, a propósito, al libro *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*, de de François Jacob (París: Fayard, 1981). Leemos en la pág. 30 (traduzco del francés): «Según los términos de Peter Medawar, la investigación científica comienza siempre por la invención de un mundo posible, o de un fragmento del mundo posible».

⁹ *Proslogion*. Buenos Aires /México /Madrid: Editorial Aguilar, 1966, pág. 38.

resultado de todas las pretensiones debe ser el más perfecto mundo actual posible. Y sin esto no sería posible dar razón de por qué las cosas han ocurrido así más bien que de otro modo». ¹⁰

De esta manera se risa el rizo, por así decirlo, de la razón suficiente que es «el mejor de los mundos posibles» que emerge de la suprema perfección de Dios y el «principio de la conveniencia» inherente a su suprema sabiduría. Queda así demostrado que la absoluta unidad primitiva de la mónada engloba, necesariamente, la multiplicidad infinita de las cosas que pretenden existir; pero también de aquellas que, en virtud de su grado de perfección, responden al principio divino de la selección con vista al mencionado principio y la peculiar idea de una universal «armonía preestablecida». Leibniz denominará a estas esencias contingentes los *composables*, dando así razón de ser a todo lo que real y efectivamente existe a tono con el necesario concepto de Dios.

Reluce en dicho asunto medular lo que José R. Silva de Choudens nombra críticamente como «la naturaleza híbrida de Dios» en el esfuerzo de Leibniz por integrar la necesidad de su ser único y universal y las múltiples existencias contingentes.¹¹ A lo cual parecería responder Ortega cuando afirma que «Leibniz hace constar que Dios no está necesitado a ello por una necesidad metafísica sino moral.

¹⁰ *Tratados*, págs. 96-97.

¹¹ Silva de Choudens plantea una muy interesante objeción al concepto de lo posible en su artículo "A criticism of Leibniz's view on the ontological argument". *Díálogos*, año XXXI, número 68, julio 1996. Véase también su artículo "Sobre Del optimismo en Leibniz". *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Volumen XVIII. Número 1. Otoño 1992. Págs. 133-146. Agradezco a Miguel Ángel Badía esta oportuna referencia.

Necesidad metafísica llama Leibniz a la necesidad de puro logicismo. ‘Si Dios, – nos dice – estuviese necesitado por una necesidad metafísica a producir lo que hace, produciría todos los posibles o nada’.

Se abre ahora una enigmática interrogante con respecto a la *absoluta* pretensión de existir que habita el entendimiento supremo y la *determinación* de la existencia que está decididamente confinada a las posibles realizaciones de la serie continua de multiplicidades infinitas. Por esta razón, es justo afirmar con Deleuze que «los diferentes mundos creables [o posibles] forman ese fondo oscuro a partir del que Dios crea lo mejor, creando las mónadas o expresiones que lo expresan para lo mejor. Incluso en Dios, o al menos en ciertas regiones de su entendimiento, el Uno se combina con un ‘cero’ que hace posible la creación».¹²

Podemos identificar en esa combinatoria el trasfondo metafísico de la invención del cálculo, llamado justamente *infinitesimal*. En efecto, dicho sea someramente, con palabras de Paolo Zelini, «Las ficciones infinitesimales fueron para Leibniz *ficciones bien fundadas*, y las referencia concreta a que no podían dejar de aludir en la realidad natural, donde el infinito intervenía ya casi constantemente, hacía tanto más verosímil su funcionalidad como medios de cálculo. [...]. ‘Los infinitos e infinitamente pequeños’, podía escribir Leibniz, ‘están fundados a tal punto que todo sucede en la geometría, y otro tanto en la naturaleza, como si fuesen realidades perfectas’. El diferencial era el correlativo analítico, maniobrado conforme al espíritu de la geometría cartesiana, de la infinita sutileza de lo real. [...] El infinito, aún experimentado negativamente como carencia de límite, se ha

¹² *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1975. pág. 327.

convertido en algo explícito y positivo, perdiendo definitivamente la característica originaria de sinónimo de la negación y del no-ser, que lo convertía en el $\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (*álogos*, irracional) por excelencia, en lo innombrable sin remedio».¹³

Al respecto, en uno de los pasajes más vibrantes del Apéndice de la edición que citamos, titulado «Del optimismo en Leibniz», fruto de una conferencia o discurso inaugural de Ortega en San Sebastián en 1947, podemos leer lo que sigue: «Conceptos matemáticos que prima facie parecen obvios, resulta que son imposibles, que envuelven contradicción: por ejemplo, el concepto de velocidad máxima o el del número mayor de todos los números. El entusiasmo racionalista de Leibniz, su fe en la inteligibilidad, en la logicidad del ser, debió sufrir un enorme traumatismo cuando en región tan próxima a la pura lógica como el número de la magnitud descubrió un abismo de irracionalidad. Una y otra vez se le oye quejarse de lo que llama el *labyrinthus difficultatum de compositione continui*. El continuo es un ente esencialmente contradictorio; es, y, sin embargo, es irracional. El continuo es, a la vez, divisible e indivisible. Se le puede dividir, pero de cada división renace siempre de nuevo indiviso» (págs. 345-346).

Sin embargo, no hay que perder de vista que lo irracional es un corolario de la racionalidad. Con razón entonces hay, por ejemplo, los números irracionales, que abarcan los llamados trascendentes ($\sqrt{2}$, φ , π , Ω); y los números complejos que bien podrían catalogarse de supra-rationales ($\sqrt{2} + i$, $23i$). Más aún, la «laberíntica dificultad de composición del continuo» va a remitir, en la teoría matemática de los conjuntos, a la *hipótesis generalizada del continuo*. Hipótesis que redundará, a su vez, a raíz de las

¹³ Paolo Zellini: *Breve historia de lo infinito*. Madrid: Editorial Siruela, 2003, págs. 138-139.

demostraciones del matemático contemporáneo Paul Cohen, en la concepción de «al menos dos conceptos de conjunto», determinados «por sistemas axiomáticos incompatibles», como bien arguye Roberto Torretti, añadiendo que» esta duplicidad de la teoría de conjuntos no implica que tengamos que habérmola aquí con un concepto matemático impreciso o ambiguo. A lo sumo, ella nos fuerza a concluir que solo uno de los dos conceptos, o más verosíblemente, ninguno puede situarse al centro o en la base de la matemática». ¹⁴ En este sentido, no habría manera de dar con un fundamento último y definitivo de la matemática, ni tampoco haría falta, como en definitiva sostiene Torretti. De hecho, en su magnífico libro *El teorema de Gödel*, Ernest Nagel y James R. Newman, recogen esta célebre sentencia Bertrand Russell que hubiese sido muy del agrado de Ortega, si es el caso que no la conociera: «La matemática pura es la ciencia en la que no sabemos de qué estamos hablando ni si lo que estamos diciendo es verdadero». ¹⁵

Lo decisivo no es, por lo tanto, el asunto de la ‘irracionalidad’ sino el trasfondo *abismal* que emerge a raíz del concepto de *fundamento* y la pregunta por la razón de ser de un fundamento último y absoluto de la realidad, es decir, de la multiplicidad infinita de los fenómenos. Palpita ahí precisamente el aludido zócalo de la problemática filosófica con el que iniciáramos estas reflexiones. Uno de los grandes o agónicos esfuerzos de Leibniz, y que será el pivote de la filosofía trascendental de Kant y su concepción de la Cosa-en-sí, es la de *sellar* dicho abismo con la idea de un único Dios trascendente que, guardando distancia de sus

¹⁴ Roberto Torretti: *Estudios filosóficos 2011-2014*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2014, pág. 113.

¹⁵ *El teorema de Gödel*. Madrid: Editorial Tecnos, 1979, pág. 28.

creaciones, no deje al mismo tiempo de reflejarse en los pliegues infinitos que componen la plenitud del universo. Estamos no ya ante una concepción teológica de Dios sino ante una manera inédita de concebir lo absoluto que toma distancia tanto del panteísmo como del teísmo tradicional: «Pues la simplicidad de la sustancia no impide la multiplicidad de las modificaciones, que deben verificarse juntas en la misma sustancia simple y deben consistir en la variedad de las relaciones con las cosas que están fuera. Es como un centro o punto, en el cual, por simple que sea, se encuentra una infinidad de ángulos formado por las líneas que en él concurren. [...] Y como a causa de la plenitud del mundo todo está en él entrelazado y cada cuerpo obra sobre otro en proporción a la distancia, se sigue que cada mónada es un espejo viviente de acción interna, representativo del universo, según su punto de vista, y tan regulado como el universo mismo».¹⁶

III. La recuperación de la filosofía

Si bien los textos que conforman *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, publicado póstumamente en 1958, es más un proyecto de libro que una obra terminada, salta a la vista para quien atentamente lea, que ahí está plasmado de manera vivaz y contundente el «modo de pensar» de nuestro filósofo, su «decir mismo», su singular «lenguaje intelectual», para valerme de algunas expresiones suyas en torno a lo que distingue o diferencia una filosofía de otra (pág. 20). Me atrevería incluso a afirmar que dicha obra irrealizada logra componer, a pesar de su aspecto fragmentario y un tanto deshilvanado, un valioso e íntegro testimonio desde el cual se podría volver a pensar el

¹⁶ *Tratados*, ibid. pág. 90.

concepto de *razón vital* o de *raciovitalismo* como rasgo distintivo del pensamiento de Ortega.

Lo anterior se vuelve aún más pertinente a la luz de las siguientes observaciones de Javier Echeverría en la *Presentación* de la ya mencionada nueva edición ampliada del libro de Ortega: «Numerosos comentaristas, tanto españoles como extranjeros, han subrayado la gran relevancia filosófica de *La idea de principio en Leibniz*. Sin embargo, también han sido muchos los que han considerado que el título puesto por Ortega solo responde parcialmente al contenido real de su obra publicada. El primero en señalarlo fue Julián Marías, quien ya en 1947, tras leer parte del manuscrito por ofrecimiento de Ortega, le comentó que el título parecía prometer una obra sobre Leibniz, cosa que luego no llegaba a suceder». Y añade: «La principal novedad de la presente edición consiste en publicar por primera vez 587 notas de trabajo que hasta ahora han permanecido inéditas en el Archivo Ortega y Gasset, pese a que están en relación directa con el libro sobre Leibniz o con su conferencia sobre el optimismo. Ortega tenía la costumbre de llevar siempre consigo pequeñas hojas en blanco. Las utilizaba cotidianamente para anotar ideas que se le ocurrían, para tomar citas de libros que leía o para desarrollar comentarios breves que le suscitaban paisajes, lugares o eventos concretos. En el caso de Leibniz, esas notas de trabajo fueron escritas a lo largo de diversas épocas de su vida» (pág. 13).

En el libreo de Ortega sobre Leibniz, son muy ricas las diversas perspectivas de la filosofía, desde la Antigüedad hasta la Modernidad, así como del desarrollo de las ciencias y de las matemáticas. Nos limitamos aquí a destacar y comentar un decálogo de pasajes, atendiendo a una pertinente distinción que propone Javier Echeverría, entre el

modo de pensar orteguiano y el *pensamiento orteguiano*. A mi entender, lo primero implica rastrear el proceso o *práctica de la escritura* que genera el modo de pensar del filósofo; y lo segundo el *acopio* de lo que en definitiva se reconoce como su propuesta filosófica.¹⁷ Los siguientes pasajes permiten apreciar, además, que la *recuperación de la filosofía* consiste en dejar florecer el suntuoso caudal de la experiencia filosófica en tanto que recurso milenario del pensamiento para vislumbrar o atisbar lo *real*, y no solamente dar cuenta de lo que se supone o inventa como *realidad*.¹⁸ He aquí los pasajes:

1. Definir al hombre como animal racional es una estolidez porque, sin duda también, no ha llegado a ser racional. Simplemente está camino a ello. La Razón lejos de ser un don que se posee es una obligación que se tiene, muy difícil de cumplir como todo propósito utópico. Porque la Razón es, en efecto, una admirable utopía y nada más (pág. 322).

2. «En este juego de descifrar enigmas, el filósofo crea una figura del Universo -- como el poeta, como el pintor, como el fantasmágora» (págs. 314-315).

¹⁷ En la pág. 17 de la Presentación de la referida edición de Echeverría se lee (ver nota: «El Leibniz de Ortega iba a tener tres volúmenes. Solo hemos conocido uno de los tres, más la conferencia sobre el optimismo, donde se anticipa algo de lo que podría haber sido el tercer volumen sobre el principio de lo mejor. Pero las notas inéditas que amplían la presente edición nos permiten, además, conocer otros muchos matices del *modo de pensar orteguiano*, lo cual no es exactamente lo mismo que el *pensamiento orteguiano*».

¹⁸ De mi parte, no dejado de indagar en dicha distinción que se desarrolla en la *Estética del pensamiento III. La invención de sí mismo* (Madrid: Editorial Fundamentos, 2008); y que, pienso, puede también entrecerse en el pensar orteguiano, al menos en su libro sobre Leibniz (véase, por ejemplo, la nota 28 de este texto).

3. «El Ser es ciertamente el ser *de* las cosas; pero resulta que eso, lo más propio de ellas que es su 'sí-mismidad', ellas no lo tienen en cuanto cosas, sino que le es supuesto por el hombre. El Ente, en efecto, sería una hipótesis humana» (pág. 225).

4. «Con azorante coincidencia temporal, meditan entonces, lejos el uno del otro, Heráclito y Parménides. La obra de ambos debió de cuajar en torno a 475. Esa obra circunstancial de dos determinados hombres en una concreta etapa de la vida griega inauguró la nueva ocupación humana, hasta entonces desconocida, que llamamos con el nombre ridículo "filosofía". Yo estoy en este preciso momento ocupándome de la misma manera. Entre aquella fecha y este instante de ahora, los hombres han hecho su ingente *experiencia filosófica*» (pág. 267, se añaden las cursivas).

5. «En la fe se está, en la duda se cae, y en la filosofía se sale de esta al Universo» (pág. 287).

6. «Confieso que no he podido nunca asistir sin pena, sin temblor de humana compasión, al espectáculo ofrecido por estos cristianos medievales que viven hasta la raíz de su creencia religiosa, que chorrean fe en Dios, extenuando en ver si logran pensar a su Dios como *ente*. Se trata de una fatal mala inteligencia. Porque el Dios cristiano y el Dios de toda religión es lo contrario de un ente, por muy *realissimum* que se le quiera. La ontología es una cosa que pasó a los griegos, y no puede volver a pasar a nadie. Sólo cabrían homologías» (pág. 201).

7. «¿Qué 'juego de manos', qué 'suplantación transformista' se ha operado, en virtud de la cual la cosa -- 'eso ahí' ante mí en la sensación -- se ha convertido en un ente, en algo que tiene un Ser, en algo a quien atribuyo una

peculiar existencia y una peculiar consistencia?» (págs. 130-131).

8. «En tal situación se comprende que la filosofía no tiene interés ninguno en considerarse *una* ciencia. Deja, pues, de bizquear, de mirar con envidia a las ciencias. No tiene por qué aspirar a imitarlas en su 'modo de pensar'. Se cura de su esnobismo científico. Más aún: procurará diferenciarse lo más posible de la forma de teoría que caracteriza a las ciencias; porque ella no tiene más remedio que seguir intentando ser conocimiento, en cuanto presencia de la Realidad al pensamiento. Vuelve por consiguiente, como en la antigüedad, a enfrentarse en su *modo recto*, sin oblicuaciones, ante lo Real» (pág. 35).

9. «La filosofía no existe ni se recomienda por lo logrado de sus soluciones, sino por lo inexorable de sus problemas. Los problemas científicos se los plantea el hombre cuando tiene de ello el humor. Los problemas filosóficos se plantean a sí mismos, es decir, se plantan ante el hombre quiéralo o no» (pág. 36).

10. «El principio de contradicción no vale para las significaciones que hay; vale solo para las significaciones invariantes que no hay y, simplemente, postulamos como significaciones ideales o como ideal de significación» (pág. 181).

La expresión de Aristóteles, λόγου δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔτων ζώων (*lógon mónon anthropos etón zóon*), es traducida justamente por Julián Marías y María Araujo al decir «el hombre es el único animal que tiene palabra».¹⁹ No es, pues, de todo correcto traducir «el hombre es un animal racional», apoyándose en la traducción del latín *animale rationale*. La expresión griega *habla* por sí misma, pues la

¹⁹ *Política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970, I-1253^a.

condición humana es la condición de un *animal hablante*. De ahí se desprende cualquier otra caracterización que al respecto quiera hacerse. Pienso que a tono con el pensamiento de Ortega, ello implica, además, que la razón es una *acción*, en el doble sentido de *πᾶγμα* (*pragma*) y *ποίησις* (*poiesis*). Con lo cual se trata de una acción creadora, inseparable de la fuerza para construir o formar imágenes (*Einbildungskraft*), es decir, de la imaginación. Ese es el ámbito desde el cual se conforma o canaliza la actividad del conocimiento y, lo que es aún más importante, la potencia infinita del entendimiento, al decir de Spinoza. Entra en juego, por lo tanto, algo que sobrepasa la idea tradicional de una facultad innata o adquirida, consustancial al supuesto de una esencia o naturaleza humana, presente también en Aristóteles. Contraviniendo tal concepción, Ortega afirma que la Razón es, en efecto, una «admirable utopía», resaltando con mayúscula su ingenua abstracción y resaltando que no hay real y efectivamente tal cosa como un ser o entidad racional. De todo lo cual puede inferirse que siendo el lenguaje la morada de la condición humana, la razón o logos consiste, precisamente, en el proyecto de una aspiración, de un desafío inagotable: el deseo de entender su misma condición. Con razón entonces, y valga la redundancia, afirma Spinoza en la parte III de la *Ética*, antes de pasar a definir los afectos: «El deseo (*cupiditas*) es la esencia misma del hombre es cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella». Digo, de paso, que Ortega no abunda en la relación de Leibniz con Spinoza que, como bien se sabe, ha sido objeto de mucho estudio y especulación. Hay que advertir que para Spinoza el concepto de esencia

equivale a una potencia en acto o plenamente realizada, con cual toma distancia tanto de Platón como de Aristóteles.²⁰

Si además se tiene en cuenta que, como animal hablante, el hombre es también, un «animal social (o político)», ya que necesita del *otro* y de los *otros* para hacer su vida propia, entonces cabe afirmar que el carácter singular de cada uno solamente se despliega en función de una *experiencia radical de lo común* y viceversa.²¹ Queda claro, en todo caso, que Ortega toma distancia tanto del racionalismo como del idealismo, en la medida en que ambas categorías de la historia de la filosofía suponen una superior naturaleza racional que distingue al fenómeno humano de cara al resto de los animales.

Por otra parte, la razón es inseparable de la imaginación y con ello de la capacidad para confabular, de crear la figura del universo. En ese sentido, cabe hablar justamente de la cultura como la *fábula del mundo* — no porque su realidad sea una ilusión o una quimera, sino porque está concebida a tono con la capacidad del animal hablante de fabular, de inventar con las palabras el designio de los que se nombra y reconoce como realidad. De ahí también la fuerza del arte y de la creación artística para llevar a cabo una «congénita desrealización». En su ensayo sobre Velázquez, Ortega afirma que el pintor logra «conseguir que la realidad misma, trasladada al cuadro y sin dejar de ser la mísera realidad que

²⁰ Sobre este asunto véase *Diálogos*, Año XLVIII, número 100, diciembre, 2016, coordinado por Raúl de Pablos Escalante. Y también la conclusión del libro de Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, «Teoría de la expresión en Leibniz y Spinoza». Barcelona: Muchnik Editores. Remito también a la obra en dos volúmenes de Agustín Andreu, *Methodus Vitae*, Valencia: Universidad Politécnica (U. P. V.), 1999.

²¹ La expresión en cursivas se expone y desarrolla en *Estética del pensamiento II, La danza en el laberinto*. Madrid: Fundamentos, 2003.

es, adquiera el prestigio de lo irreal».²² No puedo dejar de nombrar aquí al filósofo que ha sacado el más fecundo provecho de dicha concepción de lo irreal, a lo largo de una extensa obra de más cinco décadas, es Enrique Pajón Mecloy, cuando plantea, por ejemplo, «un inevitable acercamiento al plano de lo irreal como origen de toda creatividad artística».²³ En este sentido el arte, en el más amplio sentido de la palabra, apunta al carácter *insubstancial* de los fenómenos. Esto implica que nada existe en sí ni por sí mismo y que lo real se despliega en un proceso de interacciones infinitas, sin principio ni fin. Hay otra sentencia del «inmenso Heráclito de Efeso», como le nombra Ortega (pág. 173), que se añade a la ya citada al principio de este escrito, que recoge este asunto medular: «Una es la sabiduría: compenetrarse con el entendimiento por el cual todos los fenómenos se condicionan (o regulan) en su entrelazamiento [κυβερνήσαι πάντα διὰ πάντα]» (DK. 41).²⁴ Por esta razón, «hay que rigorizar (*sic*) en qué sentido lo Real tiene que ser uno, y en qué sentido, no obstante, puede ser múltiple y contrario» (pág. 174).

²² *La deshumanización del arte*. Velázquez. Goya. México: Porrúa, 1992, pág. 84

²³ Enrique Pajón, *El irrealismo*. Madrid: Fundamentos, 2002. Véase también *Filosofía y ausencia*. Madrid: Ediciones Antígona, 2010.

²⁴ El asunto de la interacción, mutuo condicionamiento o regulación de los fenómenos entre sí es compartida, con diferentes matices, por Heráclito y el Buddha, su contemporáneo en la India, muy particularmente en lo que atañe a la doctrina del «surgimiento condicionado de los fenómenos» (*patticasamupāda*), lo cual implica, como en Heráclito, que el devenir (*saṃsāra*) no tiene principio ni fin. No es mucho lo que se ha estudiado sobre las relaciones entre ambos grandes sabios. Véase el libro de Isabelle Dupéron, *Héraclite et le Bouddha* (París: L'Harmattan, 2003; y mi ensayo *Heráclito y el Buddha: una sabiduría ancestral* (http://www.tinta-china.net/f_j_ramos_19.htm))

Se puede inferir de lo anterior que la entidad o substancia fenoménica son es el fruto de una *hipóstasis* y, es decir, de la predisposición lingüística-conceptual, al menos en las lenguas indo-europeas, a incorporar como fijo e inmutable lo que es realmente fugaz e inasible. Con lo cual se comprueba que, al decir de Deleuze, «todo concepto posee virtualmente en sí un aparato metafórico» para lidiar con el incontenible flujo del devenir.²⁵ He ahí el *juego de manos* la *suplantación transformista* que opera desde la sensación hasta culminar en la presencia – *praesentia* – de alguna cosa (*aliquid*) que posee una esencia y, por tanto, un ser o entidad subsistente. El principio de la contradicción es indispensable para la ciencia que opera bajo el supuesto de entidades o realidades substanciales; y, por lo tanto, con significados unívocos o significaciones invariantes, es decir, ideales.

Sin embargo, no es ese el caso de la experiencia filosófica que no ha cesado de exponerse, desde la antigüedad, al trasfondo abismal de lo real y, con ello, al talante *inexorable* de sus problemas. De ahí lo decisivo del zócalo del *preguntar* filosófico para hacer avanzar la investigación de las condiciones reales de la existencia. Se debe entonces entender a cabalidad esta grave sentencia de Ortega: «En la fe se está, en la duda se cae, y en la filosofía se sale de esta al Universo». He ahí la clave de la recuperación de la filosofía.

Cabe ahora preguntar de paso, ¿qué pasaría si el cuestionamiento radical de la sustancialidad de los fenómenos se llevase hasta sus últimas consecuencias, postulando como ficciones gramaticales y de la imaginación las ideas de yo, alma, sujeto e identidad personal? Eso es precisamente lo que hacen Spinoza, Hume, Nietzsche; y, en la antigua India, el Buddha Shakyamuni, con el concepto de

²⁵ *Spinoza y el problema de la expresión*, pág. 320.

anātta o *ānatman* (impersonalidad, no-yo; *selfless*, como se dice en inglés), a contrapelo de la tradición védica y brahmánica, del materialismo de Cārvāka y del espiritualismo jainista que se origina con Mahāvira, contemporáneo y rival filosófico del Buddha.²⁶ Está claro que este es un asunto por completo ajeno a la célebre sentencia «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo», tal como se lee en las *Meditaciones sobre el Quijote* (1957/1966/1984)²⁷. Sin embargo, pienso dicha fórmula puede volver a pensarse, no ya como cuestionamiento de la idea substancial del yo, pero sí como un rebasamiento del individualismo tan arraigado en Occidente a partir del Renacimiento²⁸. Y también como una abertura a los confines de lo ilimitado que se hacen patente con esta afirmación: «El hombre rinde al máximo su capacidad cuando adquiere plena conciencia de su circunstancias. Por ella comunica con el universo. ¡La

²⁶ En el minucioso estudio de Agustín Pániker, *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica* (Barcelona: Editorial Kairós, 2001), se lee esta interesante observación: «El *jīva* es una substancia sutil individual e independiente. No se trata de un Espíritu Supremo (*ātman*, *brāhman*) tal como sostiene la filosofía Vedānta, sino de una mónada espiritual individual (*jīvātman*), al modo como sostenía el filósofo alemán Leibniz» (pág. 382). Sin embargo, como bien se sabe, para Leibniz la espiritual mónada suprema es precisamente Dios. En el caso del jainismo, como también del budismo, estamos ante filosofías no-teístas, y no ateas, pues no se niega las deidades, pero tampoco se reconoce la idea de un supremo Dios creador. Véase a este último respecto de Helmut von Glasenapp, *El budismo, una religión sin Dios*. Barcelona: Barral Editores, 1974.

²⁷ Los años de publicación de esta también obra póstuma de Ortega corresponden, respectivamente, a la Editorial de la Universidad de Puerto Rico en San Juan, a las editoriales Revista de Occidente y Cátedra de Madrid. Las citas están tomadas de esta última edición, págs. 20 y 17.

²⁸ Remito al importante libro de Agnes Heller, *Renaissance Man*, Nueva York: Schocken Books, 1981.

circunstancia! ¡Circum-statia! ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca levantan sus tácitas fisionomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda, y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo».

A tono con todo lo anterior, propongo denominar *nominalismo estratégico* a la posición filosófica de Ortega, enfatizando «una filosofía se diferencia de otra no tanto ni primariamente por *lo que* nos dice del Ser, sino por su decir mismo, por su «lenguaje intelectual»; esto es, por su «modo de pensar» (pág. 20). Ortega no adopta el nominalismo como principio o doctrina filosófica, pero sí como criterio operativo o *modus operandi* que le permite cuestionar la categoría de universalidad, tachándola de «palabra absurda e ininteligible» (pág. 66), a la par que se resalta la función decisiva de la metáfora, no sólo como recurso estilístico, sino en tanto que fuerza configuradora de una lengua y del lenguaje: «Toda lengua es metáfora, o dicho en mejor forma: toda lengua está en continuo proceso de metaforización» (pág. 285). O para decirlo de otra manera: «la metáfora es el auténtico nombre de las cosas» (pág. 295). En consecuencia, la metáfora puede concebirse como el viaje (*er-fahren*) infinito del pensamiento desde el cual el lenguaje recupera el saber y la experiencia (*Erfahrung*) primordial de las palabras, dado que «la raíz de que estas viven, puede, en todo momento y con energía, *revivir*» (pág. 151).²⁹ Vale la pena aquí

²⁹ He aquí un extenso pasaje que ejemplifica claramente dicho nominalismo estratégico: «En el guardarropa del teatro nos dan chapas numeradas cuando entregamos nuestros abrigos. Una chapa no se parece en nada a un abrigo; pero a la serie de las chapas corresponde la serie de los abrigos [...] El físico es este guardarropas ciego del Universo material. ¿Puede decirse que *conoce* la Realidad? [...] Todavía al comienzo de este siglo decían los físicos – Thompson, por ejemplo – que

también retener estas palabras de Ockham, por quien Ortega no deja de expresar su admiración: «Cuando el intelecto ve algo fuera de su alma, figura en la mente algo semejante a esa cosa, haciendo como si ella tuviese la virtud de producir y la virtud de fingir una cosa subjetiva que sería a priori sólo numéricamente distinta de la cosa real; todo lo cual sería similar, de manera analógica, a lo que hace el artista».³⁰

Por otra parte, podríamos denominar *ontología pragmática* a los frutos de un modo de pensar que se hace íntegramente responsable del «enigma de vivir», y no solamente de las especulaciones en torno a una u otra «concepción del mundo» (*Weltanschauung*), de lo que se concibe y nombra como realidad, pues «Las cosas, en su relación primaria con el hombre, no tienen Ser, sino que consisten en puras *practicidades*» (pág. 223). En consecuencia, vale afirmar lo que sigue: «En la teoría nos

el método de la física se concreta en construir 'modelos' mecánicos que nos representen con claridad el proceso real que confusamente se manifiesta en los fenómenos. En la física actual no cabe la posibilidad de 'modelos'. Lo que la teoría física dice es trascendente a toda intuición y sólo admite representación analítica, algebraica; confirma esto que cuando, posteriormente, la mecánica de los 'cuantos' tuvo ante su tema, por completo de nuevo que 'volver a empezar', atravesó una etapa como de niñez teórica y tuvo que tornar a fabricarse 'modelos' (átomos de Bohr). Pero la rapidez con que esta etapa pasó a una teoría más inintuible (sic) aún que el 'campo métrico' de la Relatividad, muestra mejor que nada la presión del actual 'modo de pensar' en la física (pág. 33)».²⁹

³⁰ Véase págs. 140, nota 1 y pág. 164, entre otras. El texto de Ockham que he traducido va como sigue: «Quod intellectus videns, aliquam rem extra animam fingit consimilem rem in mente, ita quod si haberet virtutem productivam, sicut habet virtutem fictivam, talem rem in esse subiectivo numero distinctam a priori producere extra; et esset consimiliter proportionaliter, sicut de artifice». Ockham. *Philosophical Writings*. Toronto: Thomas Nelson and Sons, 1957, pág. 41.

ocupamos de o con las cosas, en tanto que renunciamos a ocuparnos de o con ellas en ningún otro sentido pragmático. Pero ella misma -- la teoría -- es una forma de pragmatismo. Son necesidades vitales lo que nos lleva a teorizar, y este ejercicio mismo es una práctica, una hacer algo con ellas; a saber; hacernos de ellas cuestión en cuanto a su ser» (pág. 224). Salta a la vista que dicha ontología pragmática se distinguiría con mucho de la tradición norteamericana del pragmatismo (Ch. S. Peirce, William James, John Dewey).

En su libro *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Deleuze afirma «que Leibniz tiene una concepción muy especial de los principios, una concepción verdaderamente barroca. Ortega y Gasset hace una serie puntualizaciones sutiles al respecto: por un lado ama los principios, sin duda es el único filósofo que no cesa de inventarlos, los inventa con placer y entusiasmo, y los esgrime como armas; pero, por otro, juega con ellos, multiplica sus fórmulas, varía sus relaciones, y no cesa de querer ‘probarlos’, como si, por amarlos demasiado no les tuviera mucho respeto».³¹ En efecto, Escribe Ortega y Gasset: «Leibniz insiste una y otra vez que en que es conveniente y es preciso probar o intentar probar los principios. Ahora bien; solía entenderse por principio lo que ni puede ni necesita ser probado, sino que es precisamente lo que hace posible bajo sí toda prueba. ¿No significa todo esto que Leibniz desdeñaba los principios y que ha sido, entre todos los filósofos, el menos principalista?» (pág. 14). Y más adelante, se reafirma la concepción barroca de Leibniz, como si quisiese con sus palabras emular las imágenes pictóricas de un exuberante Rubens: «Leibniz es la gran figura de la primera etapa [en la evolución de las ciencias exactas]. Su filosofía, pues, no se orienta en la física. No podía serlo porque él mismo es, junto a Newton, uno de los

³¹ *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós, 1989, pág. 62.

creadores de la física. Pertenece a la misma generación que Newton (1642-1727). La excesiva riqueza de su pensamiento, que hoy mismo nos produce una impresión desazonadora, como si estuviéramos en presencia de una hiperlucidez extrahumana, de un alma sin cesar fosforescente, que viajando en carroza creaba ciencias enteras, le impidió dar nunca expresión sistemática a sus ideas hipersistemáticas» (pág. 42).

Digamos que en esta obra inacabada del pensador ibérico se destaca el cuestionamiento radical de la axiomática de Euclides y lo que él llama la “logicidad” de los conceptos que “es cosa muy distinta de su veracidad” (pág. 61). Pero también de Aristóteles, de la escolástica, y a los “escolasticismos”. En este sentido, no puedo dejar de omitir, por su vigencia, el vibrante llamado por un cambio de perspectiva con respecto al pensamiento medieval que es también muy válido para el estudio de la gran tradición del pensamiento asiático, incluyendo el extremo oriente. Leamos: «Los primeros escolásticos ‘cristianos’ (!) son los árabes. Una razón más que aprendiésemos a ver estos siglos del centro de la Edad Media *desde* le mundo islámico y el próximo-oriental y *no* desde los pueblos de Occidente y cristianos, tomados como punto de vista. Mientras no se haga esto, mientras no se centre la perspectiva de la historia medieval, contemplando esta desde el mundo árabe, no entrará en caja... (pág. 205)». Podemos inferir de esas palabras que el perspectivismo implica, entre otras cosas, reconocer y adentrarse en la idiosincrasia cultural desde la cual se genera una determinada experiencia filosófica y una particular práctica del amor a la sabiduría, sea cual sea su lugar en el planeta. Más que asumir un punto de vista, se trata de entender las condiciones reales, materiales e inmateriales, desde las cuales se ejerce dicha práctica. Si entendemos con nuestro filósofo que «la *estupefacción*

prolongada engendra la estupidez» (pág. 321), digamos entonces que el perspectivismo puede llegar a considerarse como el *arte de la perspicacia*, concebido para la paradójica «captura del infinito» y, en cuanto tal, como un recurso para contrarrestar la aplanadora estupidez, más robusta y vociferante que nunca en la primera civilización mundial que es la nuestra.³²

En definitiva, para Ortega, lo real es el portento por el que reluce la vida; un portento necesariamente indeterminado, pues «A lo mejor lo Real consiste en ser ininteligible. Por lo menos, hasta ahora se ha comportado con el hombre así. [...]. No está dicho que la estructura de lo Real coincida con la estructura intelectual (con los conceptos)» (pág. 187). He ahí el zócalo desde el cual Ortega elabora su singular experiencia filosófica. Se explica así el esfuerzo agónico o dramático, pero también lúdico y jovial, por discernir el destello de lo real en su inmensidad, reconociendo, a su vez, la tendencia a hacer prevalecer un fundamento o razón de ser a aquello que, por pura necesidad vital, se nombra como realidad.

Un tal esfuerzo responde, con mayor o menor efectividad, a la pasión especulativa del pensamiento y a los artilugios del lenguaje. ¿Es eso “vitalismo”? Vale. Pero quizá convenga también pensar en términos de lo que el propio Ortega nombra como *biognosis*, la cual «nos obliga a investigar en el área del universal acontecimiento que es nuestro vivir» (pág. 272). Siendo así, la vida humana es solamente un aspecto del vasto acontecimiento del devenir universal de los fenómenos, orgánicos e inorgánicos, si es

³² Véase el libro de Leonardo Benevolo, *La captura del infinito*, Madrid: Celeste ediciones, 1994.

que vale en definitiva una tal distinción desde la perspectiva de lo real en su entereza.

Por otra parte, ¡cuánto no difieren entre sí las diversas ‘filosofías vitalistas’ de Friedrich Nietzsche, Henri Bergson o Alfred North Whitehead! Se podría decir, en este sentido, que las categorías o rúbricas tradicionales de la Historia de la filosofía, por más útiles y necesarias que puedan llegar a ser, no dejan de ser problemáticas a la luz de la riqueza y complejidad de todas y cada una de las propuestas filosóficas, las cuales no dejan de dialogar y entrecruzarse a lo largo y ancho de la aventura del pensamiento, a la manera de una cartografía donde se van marcando los trazos de “conversación infinita”.³³ Desde esta perspectiva, y sin menos cabo de su historicidad y condiciones geopolíticas, todos los filósofos son contemporáneos.

La experiencia filosófica sobrepasa por mucho la mera ubicación y representación cronológica de lo que es la travesía inagotable del pensamiento. Valga a título de ejemplo las siguientes palabras del Maestro Eckhart (1260-1328): «Quien durante mil años preguntara a la vida: ‘¿por qué vives?’, si pudiera responder no diría otra cosa que ‘vivo porque vivo’. Esto es así porque la vida vive de su propio fondo y brota de lo suyo; por eso vive sin por qué, porque vive de sí misma”.³⁴ Palabras que pueden perfectamente coronarse con el siguiente texto de Ortega: “Cuando decíamos que lo *real* es el modo de ser sin razón y que, por lo mismo, tenemos que buscar tras él ese fundamento que por sí no exhibe, y que esto lleva a Leibniz a establecer el principio de razón suficiente o determinante, no se ve la

³³ Me valgo del título del libro de Maurice Blanchot, *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

³⁴ Maestro Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid: Siruela, 1999, pág. 49.

motivación de ello. ¿Por qué no dejamos a lo *real* en su desnudez de puro hecho [o acontecimiento] sin fundamento y razón? ¿Por qué suponemos esa razón que prima facie no tiene?» (pág. 367).

Una de las características más destacables de la exquisita prosa de Ortega y Gasset es que no está concebida para el “especialista”, pero tampoco se complace ella en las habituales concesiones al mercado cultural, a una que otra moda intelectual. Su lenguaje filosófico «participa del lenguaje de la vida cotidiana»³⁵, de manera despreocupada y sin miramientos; pero también del indispensable rigor e inventiva conceptual que sientan las pautas del gran legado de la experiencia filosófica. En definitiva, por su amplitud de miras, la recuperación de la filosofía que se realiza en *La Idea de principio en Leibniz* podría tomarse como una muestra ejemplar de su perspectivismo, y punto de lanza para acercarse al singular modo de decir de uno de los más destacados e influyentes pensadores de la península ibérica y del continente europeo.

Referencias bibliográficas

Agud, Ana y Rubio, Francisco: *La ciencia del brahmán. Once Upaniṣad antiguas*. Madrid: Trotta, 2000.

Andreu, Agustín: *Methodus Vitae*, Valencia: Universidad Politécnica (U. P. V), 1999.

³⁵ Cito las palabras de Agapito Maestre Sánchez, autor del libro *Ortega y Gasset, el gran maestro (Filosofía y pensamiento)*. Córdoba: Almuzara, 2019. Remito a la siguiente entrevista suya en la red: <https://www.filco.es/agapito-maestre-ortega-es-el-paradigma-del-filosofo-ciudadano>.

Benevolo, Leonardo, *La captura del infinito*, Madrid: Celeste ediciones, 1994.

Blanchot, Maurice: *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

Deleuze, Gilles: *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós, 1989.

Dupéron, Isabelle: *Héraclite et le Bouddha*. París: L'Harmattan, 2003

Heisenberg, Werner: *Diálogos sobre la física atómica*. Madrid: B.A.C., 1972.

Heller, Agnes: *Renaissance Man*, Nueva York: Schocken Books, 1981.

Ockham, W.: *Philosophical Writings*. Toronto: Thomas Nelson and Sons, 1957.

Ortega y Gasset, José: *La idea de principio en Leibniz*. Madrid: Alianza Editorial, 1958/1992.

—: *Obras completas*, tomo IX. Fundación Ortega y Gasset, Madrid: Taurus, 2009.

—: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Edición a cargo de Javier Echeverría. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Fundación Ortega y Madrid, 2020.

—: *Epílogo de la filosofía* (1943). *Obras completas*, tomo IX. Madrid: Taurus, 2009.

—: *La deshumanización del arte*. Velázquez. Goya. México: Porrúa, 1992.

Maestro Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid: Siruela, 1999.

Maestre, Agapito: *Ortega y Gasset, el gran maestro (Filosofía y pensamiento)*. Córdoba: Almuzara, 2019.

Nagel Ernest y Newman, James R.: *El teorema de Gödel*. Madrid: Tecnos, 1979.

Pajón Mecloy, Enrique: *El irrealismo*. Madrid: Fundamentos, 2002.

—: *Filosofía y ausencia*. Madrid: Ediciones Antígona, 2010.

Radhakrishnan, S, Moore, Ch. A. (ed.): *A Sourcebook in Indian Philosophy*. Princenton, NJ, Princenton Universtiy Press, 1957 (Nueva edición, 1989).

Ramos, Francisco José: *Estética del pensamiento II. La danza en el laberinto*. Madrid: Editorial Fundamentos, 2003.

—: *Estética del pensamiento III. La invención de sí mismo*. Madrid: Editorial Fundamentos, 2008.

Silva de Choudens, José R.: "A criticism of Leibniz's view on the ontological argument". *Dialogos*, año XXXI, número 68, julio 1996.

—: "Sobre Del optimismo en Leibniz". *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Volumen XVIII. Número 1. Otoño 1992. Pags. 133-146.

Torretti, Robeto: *Estudios filosóficos 2011-2014*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2014

von Glasenapp, Helmut: *La filosofía de los hindúes*. Barcelona, Barral Editores, 1977.

—: *El budismo, una religión sin Dios*. Barcelona: Barral Editores, 1974.

Zellini, Paolo: *Breve historia de lo infinito*. Madrid: Editorial Siruela, 2003.

CERTAINTY IN DESCARTES' PHILOSOPHY

Stanley Tweyman, University Professor
York University, Ontario, Canada
stweyman@yorku.ca

Resumen: En el párrafo cuarto de la Tercera Meditación, Descartes insiste que él debe saber que Dios es su creador y que Dios no es engañador, “pues sin conocer esas dos verdades, no veo cómo voy a poder alcanzar certeza de cosa alguna”. Por otro lado, en las *Respuestas a las Segundas Objeciones* (párrafos 38–40), él insiste en que hay algunos reclamos, como, por ejemplo, que yo, mientras pienso existo, o que lo ya hecho no puede no haber sido hecho, los cuales no requieren de la garantía divina: “Pero, ¿qué puede importarnos, que por casualidad alguien finja ser falso a los ojos de Dios o de un ángel aquello de cuya verdad estamos enteramente persuadidos, y que, entonces, es falso en términos absolutos?... Hemos presupuesto una convicción tan fuerte que nada puede removerla, y esta persuasión es claramente lo mismo que una certeza perfectísima.”

En mi artículo examino estas dos visiones diferentes en los escritos de Descartes, con el fin de determinar cuál punto de vista es la doctrina oficial de Descartes sobre la necesidad de una garantía divina. Concluyo mi discusión con una explicación de por qué Descartes sostiene que ciertas proposiciones no requieren de la garantía divina para que podamos estar confiados de que son ciertas, mientras que otras proposiciones sí requieren de la garantía divina.

Palabras clave: Descartes, ideas claras y distintas, garantía divina, certeza, matemática

Abstract: In the fourth paragraph of the third meditation, Descartes insists that he must know that God is his creator and that God is not a deceiver, “for without a knowledge of these two truths, I do not see that I can ever be certain of anything”. On the other hand, in the *Replies to Objections II* (paragraphs 38 – 40), he urges that there are some claims, for example, that I, while I think exist; that what is once done cannot be undone, which do not require the divine guarantee: “What is it to us, though perchance someone feigns that that, of the truth we are so firmly persuaded, appears false to God or to an angel, and hence is, absolutely speaking, false...We have assumed a conviction so strong that nothing can remove it, and this persuasion is clearly the same as perfect certitude.”

In my article I examine these two different views in Descartes’ writings, in order to determine which view is Descartes’ official view regarding the need for the divine guarantee. I conclude my discussion with an explanation as to why Descartes holds that certain propositions do not require the divine guarantee in order for us to be confident that they are certain, and other propositions do require the divine guarantee.

Keywords: Descartes, Clear and Distinct Ideas, Divine Guarantee, Certainty, Mathematics

Toward the end of the fourth paragraph in the third meditation, Descartes¹ explains that he must prove that God exists and that God is not a deceiver, “for without a knowledge of these two truths, I do not see that I can ever be certain of anything”. This lack of certainty prior to knowing God presumably includes his awareness that he exists as a thinking thing, which he establishes in the second meditation. On the other hand, in the *Replies to Objections II*, Descartes maintains that there are some claims, for example, that I, while I think, exist; that what is once done cannot be undone, and other similar truths, which do not require the divine guarantee: “What is it to us, though perchance someone feigns that that, of the truth of which we are so firmly persuaded, appears false to God or to an Angel, and hence is, absolutely speaking, false? What heed do we pay to that at absolute falsity, when we by no means believe that it exists or even suspect its existence? We have assumed a conviction so strong that nothing can remove it, and this

¹ All references to Descartes' *Meditations on First Philosophy* are taken from the *Philosophy In - Focus edition*, edited and with a Critical Introduction, by Stanley Tweyman, Routledge, (London and New York), 1993. An e - book edition is also available, Taylor and Francis, London, 2003. The text of the *Meditations on First Philosophy* and the selection from the *Replies to the Second Set of Objections* in the *Philosophy In - Focus* volume are reprinted from the Haldane and Ross translation, *The Philosophical Works of Descartes, in two volumes*, first published 1911; reprinted with corrections 1931, 1956, 1970, by permission of Cambridge University Press. References are listed as M followed by the page number(s). All references to Descartes' other writings are taken from the Haldane and Ross two - volume edition, *The Philosophical Works of Descartes*, Cambridge, at the University Press, 1970, cited as HR followed by the volume and page number(s). I have also included references to Descartes' writings from the Cottingham, Stoothoff, Murdoch translation, *The Philosophical Writings of Descartes, in two volumes*, Cambridge University Press, 1988. References are cited as CSM, followed by the volume and page number(s).

persuasion is clearly the same as perfect certitude. (HR II, 41; CSM II, 103)

In this article, I examine which interpretation of his knowledge of himself existing as a thinking thing is the correct interpretation: does this knowledge of himself as a thinking thing depend, or does it not depend, on the divine guarantee? Second, I investigate why the divine guarantee is, or is not, applicable to his knowledge and certainty that he exists as a thinking thing.

Early in the second meditation, Descartes offers two proofs of his existence.

[I] was persuaded that there was nothing in all the world, that there was no heaven, no earth, that there were no minds, nor any bodies: was I not then likewise persuaded that I did not exist? Not at all; of a surety I myself did exist since I persuaded myself of something. But there is some deceiver or other, very powerful and very cunning, who ever employs his ingenuity in deceiving me. The without doubt I exist also if he deceives me, and let him deceive me as much as he will, he can never cause me to be nothing so long as I think that I am something. So that after having reflected well and carefully examined all things, we must come to the definite conclusion that this proposition: I am, I exist, is necessarily true each time that I pronounce it, or that I mentally conceive it. (M 51; CSM II. 16 - 17)

The first proof (the 'persuasion' proof) takes the following form: Descartes attempts to separate his thought of being persuaded about something from the thought of his existence, by affirming that he was persuaded of something, and simultaneously denying that he exists. The result of this thought experiment is that he can no longer think that he

was persuaded of something. This leads him to conclude that his thought of being persuaded of something and his thought that he exists are inseparable from each other, and, therefore, are necessarily connected: If he is persuaded of something, then he must exist.

The second proof (the 'deception' proof) takes the identical form: he attempts to separate his thought of being deceived about something from the thought of his existence, by affirming that he was deceived about something, and simultaneously denying that he exists. The result of this thought experiment is that he can no longer think that he was deceived about something. And, this leads him to conclude that the thought of being deceived about something and the thought that he exists are inseparable from each other, and, therefore, are necessarily connected: If he is deceived about something, then he must exist.

Four paragraphs later in the second meditation, he increases his knowledge of the self, when he comes to the realization that of everything he previously believed about himself, only that he exists as a thinking thing is indubitable:

What of thinking? I find here that thought is an attribute that belongs to me; it alone cannot be separated from me. I am, I exist, that is certain. But how often? Just when I think; for it might possibly be the case if I ceased entirely to think, that I should likewise cease altogether to exist. (M 52 - 53; CSM II, 18)

The thought experiment in this case is identical in form to the previous two thought experiments, discussed above. If he thinks of himself as existing, and simultaneously denies that he thinks, he can no longer think of himself as existing. From this, he concludes that his existence is inseparable from thinking. In other words, he exists as a thinking thing.

In the second paragraph of the third meditation, he reflects on the thought that he exists as a thinking thing, and asks what it is that assures him of its truth.

I am certain that I am a thing which thinks: but do I not then likewise know what is requisite to render me certain of a truth? Certainly in this first knowledge there is nothing that assures me of its truth, excepting the clear and distinct perception of that which I state, which would not indeed suffice to assure me that what I say is true, if it could ever happen that a thing which I conceived so clearly and distinctly could be false; and accordingly it seems to me that already I can establish as a general rule that all things which I perceive very clearly and very distinctly are true. (M 59; CSM II, 24)

In this passage, Descartes acknowledges that clarity and distinctness are the features which assure him that it is true that he exists as a thinking thing. However, he hesitates to generalize from this one instance to the claim that 'all things that he perceives very clearly and very distinctly are true', because, at this stage, he cannot be certain that there cannot be any instances where some matter is perceived very clearly and very distinctly, and yet is false.

Mathematics poses the most significant challenge to the connection between clarity and distinctness and truth, in light of the possibility of divine deception:

But when I took anything very simple and easy in the sphere of arithmetic or geometry into consideration, e.g., that two and three together made five, and other things of the sort, were not these present to my mind so clearly as to enable me to affirm that they were true? Certainly if I judged that since such matters could be doubted, this would not have been so for

any other reason than that it came into my mind that perhaps a God might have endowed me with such a nature that I may have been deceived even concerning things which seemed to me most manifest. But every time that this preconceived opinion of the sovereign power of a God presents itself to my thought, I am constrained to confess that it is easy to Him, if He wishes it, to cause me to err, even in matters in which I believe myself to have the best evidence. (M 59 - 60; CSM II, 25)

Given these considerations concerning the possibility of deception, he poses a challenge to himself:

But in order to be able to altogether to remove it [namely, his doubts about the possibility of divine deception regarding the clear and distinct], I must inquire whether there is a God as soon as the occasion presents itself; and if I find that there is a God, I must also inquire whether He may be a deceiver; for without a knowledge of these two truths I do not see that I can ever be certain of anything. (M 60; CSM II, 25)

In this passage, all clear and distinct ideas are subjected to doubt: without the knowledge that God exists and is not a deceiver, he cannot ever be certain of anything. Since no exceptions are listed here, presumably the requisite divine guarantee includes his clear and distinct awareness that he exists as a thinking thing.

Descartes takes a different position on God's putative power to deceive in a passage in the *Reply to Objections II*. For in this passage, he urges that perfect certitude may be attainable in some instances, even if a deceiving God exists:

To begin with, directly we think that we rightly perceive something, we spontaneously persuade ourselves that it is true. Further, if this conviction is so strong that we have no reason to doubt concerning that of the truth of which we have persuaded ourselves, there is nothing more to enquire about; we have here all the certainty that can reasonably be desired. What is it to us, though perchance some one feigns that that, of the truth of which we are so firmly persuaded, appears false to God or to an Angel, and hence is, absolutely speaking, false? What heed do we pay to that absolute falsity, when we by no means believe that it exists or even suspect its existence? We have assumed a conviction so strong that nothing can remove it, and this persuasion is clearly the same as perfect certitude. (HR II, 41; CSM II, 103)

He now proceeds to question whether perfect certitude, in fact, exists. He rules out perfect certitude in the case of sense perception:

It is indeed clear that no one possesses such certainty in those cases where there is the very least confusion and obscurity in our perception; for this obscurity, of whatever sort it be, is sufficient to make us doubt here. In matters perceived by sense alone, however clearly, certainty does not exist, because we have often noted that error can occur in sensation, as in the instance of the thirst of the dropsical man, or when one who is jaundiced sees snow as yellow; for he sees it thus with no less clearness and distinctness than we see it as white. (HR II, 42; CSM II, 103 - 104)

Descartes' point in this passage is that those who make errors in sensory judgements may experience perceptions

with the same clarity and distinctness as do those whose perceptions are accurate. Hence, the clarity and distinctness associated with the senses cannot be held to be reliable. Now, given that he possesses two putative cognitive faculties, sense perception and reason, he concludes that if certainty does exist, "it remains that it must be found only in the clear perceptions of the intellect" (HR II, 42; CSM II, 104) But, he is quick to point out (at the beginning of the next paragraph), that if certainty does exist in the clear and distinct perceptions of the intellect, it only exists in some of these perceptions.

But of these there are some so evident and at the same time so simple, that in their case we can never doubt about believing them true: e.g. that I, while I think, exist; that what is once done cannot be undone, and other similar truths, about which clearly we can possess this certainty. (HR II, 42, italics added, not in the text; CSM II, 104)

While Descartes acknowledges that mathematical ideas are clear and distinct (the fourth paragraph in the third meditation), he does not include them within the category of ideas of the intellect, which he can never doubt about believing them to be true. We saw earlier that the concern which Descartes has with the certainty of mathematics centers on the possibility of divine deception. No comparable concern arises in regard to his awareness of himself existing as a thinking thing.

And yet, in a passage in the third meditation, following his recognition that God may be deceiving him in regard to mathematical claims, he acknowledges that mathematical claims are like claims about the self, so far as he knows the self at this point, in that their denial is self-contradictory.

And, on the other hand, always when I direct my attention to things which I believe myself to perceive very clearly, I am so persuaded of their truth that I let myself break out into words such as these: Let who will deceive me, He can never cause me to be nothing while I think that I am, or some day cause it to be true to say that I have never been, it being true now to say that I am, or that two and three make more or less than five, or any such thing in which I see a manifest contradiction. (M 60; CSM II, 25)

Descartes makes the same point in Principle VII about the *Cogito ergo Sum*, namely, the denial of the *Cogito ergo Sum* is self-contradictory:

While we thus reject all that of which we can possibly doubt, and feign that it is false, it is easy to suppose that there is no God, nor heaven, nor bodies, and that we possess neither hands, nor feet, nor indeed any body; but we cannot in the same way conceive that we who doubt these things are not; for there is a contradiction in conceiving that what thinks does not at the same time as it thinks, exists. And hence this conclusion *I think, therefore I am*, is the first and most certain of all that occurs to one who philosophizes in an orderly way. (HR I, 221; CSM I, 194 - 195)

This passage aligns his knowledge of himself existing as a thinking thing with his point quoted above (from M 60; CSM II, 25) namely, that the basis of persuasion in both instances – his existence as a thinking thing and mathematics – is that he finds that if he attempts to deny these claims, a contradiction results. Nevertheless, we learned from the passages quoted earlier (HR II, 41-42; CSM II, 103 - 104), that mathematical claims are excluded from his enumeration

of claims which are clear and distinct and yet are unaffected by the consideration that God may be a deceiver. The clear and distinct awareness of his existence as a thinking thing and his clear and distinct perceptions of mathematical propositions are such that their respective denials result in a contradiction. And, from Principle VII, we learn that the contradiction he discovers when doubting that he exists as a thinking thing is sufficient to establish that he exists as a thinking thing. On the other hand, the contradiction that he discovers when denying the truth of a clear and distinct mathematical proposition (e.g. $5 = 3+2$) is not sufficient to establish the truth of that proposition, because he must still contend with the concern that God may be deceiving him in regard to mathematical claims.

Now, to attempt to understand these various matters. I begin with the *Reply to Objections II*, at the point where Descartes explains why he can never doubt that while he thinks he exists, and that what is once done cannot be undone, "and other similar truths, about which clearly we can possess this certainty (HR II, 42; CSM II, 104). As previously noted, he omits mathematics from this grouping. This is his explanation as to why he cannot doubt that 'while he thinks he exists':

For we cannot doubt them unless we think of them; but we cannot think of them without at the same time believing them to be true, the position taken up. Hence we can never doubt them without at the same time believing them to be true; that is to say, we can never doubt them. (HR II, 42; CSM II, 104)

Descartes' explanation in this passage can only be understood by recognizing that it contains three argumentative elements: two instances of the Hypothetical Syllogism argument form; the second Hypothetical

Syllogism argument is an Enthymeme, and the entire argument is a *Reductio ad Absurdum*. Setting out his explanation in more rigorous form, we get the following:

First Argument: (First Hypothetical Syllogism, and beginning of the *Reductio*):

If he doubts that 'while he thinks he exists', then he must think that 'while he thinks he exists'.

If he must think that 'while he thinks he exists', then 'while he thinks he exists' is believed to be true.

Therefore, if he doubts that 'while he thinks he exists', then 'while he thinks he exists' is believed to be true.

Second Argument: (Second Hypothetical Syllogism, the Enthymeme, and the Conclusion of the *Reductio*):

If he doubts that 'while he thinks he exists', then 'while he thinks he exists' is believed to be true. (The conclusion of the First Argument is the major premise in the Second Argument.)

If 'while he thinks he exists' is believed to be true, then 'while he thinks he exists' cannot be doubted. (Premise omitted in the Enthymeme, but added here in the Second Argument.)

Therefore, if he doubts that 'while he thinks he exists', then he cannot doubt that 'while he thinks he exists'. (This conclusion, to be examined in the next paragraph, reveals the contradiction of which Descartes speaks in Principle VII and the fourth paragraph of the third meditation, when he asserts that there is a contradiction in conceiving that what thinks does not at the same time as it thinks, exists.)

There are a number of points to be made regarding this *Reductio*. From the conclusion of the Second Argument, we are able to understand that the 'contradiction' of which Descartes speaks in Principle VII and the fourth paragraph of the third meditation is in the act of doubting, and not in the proposition doubted: it is impossible for him to doubt the clear and distinct connection that he intuitively perceives between his thought and his existence. But, in the passage I cited from the fourth paragraph of the third meditation (M 59 – 60; CSM II, 25), Descartes includes mathematical propositions as well as the connection between thought and existence. In fact, there are two passages in the fifth meditation in which Descartes maintains that he cannot withhold his assent from propositions which are seen clearly and distinctly, including mathematical propositions.

And even although I had not demonstrated this, the nature of my mind is such that I could not prevent myself from holding them to be true so long as I see them clearly; and I recollect that even when I was strongly attached to the objects of sense, I counted as the most certain those truths which I conceived clearly as regards figures, numbers, and other matters which pertain to arithmetic and geometry, and, in general, to pure and abstract mathematics. (M. 81; CSM II, 45)

[I] am of such a nature that so long as I understand anything very clearly and distinctly, I am naturally impelled to believe it to be true... (M. 84; CSM II, 48)

The conclusion to be drawn from these two passages in the context of the *Reductio* that I set out above is that, not only is there a contradiction when trying to doubt the connection between thought and existence (if he attempts to doubt the

connection between thought and existence, then he finds that he cannot doubt the connection), but the same contradiction involved in doubting the clear and distinct presents itself when trying to doubt that $5 = 3 + 2$, and other arithmetic and geometric equations, given that he is naturally impelled to believe that they are true (if he attempts to doubt the connection between a [set of 5] and [= 2 + 3], then he finds that he cannot doubt the connection). In light of this finding, we need to understand why he holds that the contradiction involving the attempt to doubt the connection between thought and existence establishes the truth of this connection, but that the contradiction involved in his attempt to doubt the connection between the relata in a mathematical claim does not establish the truth of the mathematical connection.

I begin with mathematical claims, and Descartes' concern that deception in mathematics may occur, if a deceiving God exists as Descartes' creator. He considers the possibility of divine deception in mathematics in the fourth paragraph of the third meditation (quoted earlier) and in Principle V of the *Principles of Philosophy*.² In both passages, he makes the point that divine deception in mathematics can occur if a deceiving deity has created him in such a way that he will always be deceived, even in the things that he believes himself to know best. What Descartes does not explain in these passages is the nature of the deception or errors in mathematics resulting from a deceiving God, and why a comparable deception by a

²[W]e have been told that God who created us can do all that He desires. For we are still ignorant of whether He may not have desired to create us in such a way that we shall always be deceived, even in the things that we believe ourselves to know best; since this does not seem less possible than our being occasionally deceived, which experience tells us is the case. (HRI, 220; CSM I, 194)

deceiving deity cannot occur regarding Descartes' awareness of his existence as a thinking thing.

We have already seen that in the case of mathematics, he finds that so long as he understands anything very clearly and distinctly, e.g. that $5 = 3 + 2$, he is naturally impelled to believe that it is true. Nevertheless, what he is thinking may be false. But, under what circumstances would it be false that $5 = 3 + 2$? It would be false that $5 = 3 + 2$, if his thoughts do not accurately represent, or correspond to, the actual relation that exists between (5) and ($= 3 + 2$), however the relation between (5) and ($= 3 + 2$) has been brought about. Since he does not yet know whether there is an external world, his concern at this point cannot be focussed on mathematical relations between, or among, items in the external world. Rather, his concern is that, however mathematical relations are brought about, and to whatever they may apply, the way that he must think about these relations may not accurately represent, or correspond to, the truth about these relations. For Descartes, a deceiving deity would have the power to make a set of 3 and a set of 2 equal to something other than a set of 5, and yet be able to deceive Descartes into believing that $5 = 3 + 2$. In other words, in light of the possibility of divine deception in mathematics, what he is naturally impelled to believe is true in regard to mathematics may not correspond to what is true in mathematics, however truth in mathematics has come about.

In the case of the relation between thought and existence, Descartes intuits that the relata are necessarily connected, and no reasons brought forth for doubting this connection can have any plausibility, including the hypothesis that he was created by a deceiving God. But why is this so? With thought and existence, the connection

thought is the connection thought about. In other words, it is the actual relation between the relata which is being intuited, when he thinks the connection between thought and existence: "What of thinking? I find here that thought is an attribute that belongs to me; it alone cannot be separated from me. I am, I exist, that is certain. But how often? Just when I think; for it might possibly be the case if I ceased entirely to think, that I should likewise cease altogether to exist. (M. 18; CSM II, 18). Therefore, his reason for distinguishing the necessary connection between thought and existence from other matters which are clear and distinct, particularly in mathematics, is that only in the case of thought and existence are we apprehending the items about which we are thinking, and, therefore, only in this case is the clarity and distinctness of the necessary connection between thought and existence an indubitable guarantor of the truth of this connection. For Descartes to doubt the connection between thought and existence requires believing that the connection between these relata is not as he intuits it, even while he intuits the connection. And Descartes insists that such doubt is not possible: once his mind is freed of prejudice, what presents itself as clear and distinct is clear and distinct. The additional feature in the case of his thought and his existence is that the necessary connection intuited is the actual connection with which thought is concerned. Therefore, not only can he not doubt what he is intuiting, he also cannot doubt the truth of the connection between the relata that he is intuiting. With mathematical statements, on the other hand, to know that the connection intuited is the actual connection between the relata and, therefore, for him to know that the intuited connection is true, requires that he knows that the way in which he apprehends the connection between the items involved is the way the items must always be connected. And

for him to know this, more is involved than the knowledge that the denial of mathematical statements which are clear and distinct is a contradiction, in the manner I explained earlier.

We are now able to understand that when Descartes asserts in the last sentence in the fourth paragraph in the third meditation, that without knowing that God created him and that God is not a deceiver, he “does not see that [he] can ever be certain of anything” (M.60; CSM II, 25), we must regard this as somewhat hyperbolic; for, as we have seen, the knowledge that he exists as a thinking thing does not require the divine guarantee. Therefore, the passage on which I focussed earlier from the *Replies to Objections II* (HR II, 41 - 42; CSM II, 103 - 104), provides a more accurate account of Descartes' position on the limits and scope of divine deception.

Related Publications by the Author

“Deus ex Cartesio”, *Studia et Collectanea Cartesiana* 1, 1979, 167-182.

“Truth, No Doubt”, *Southern Journal of Philosophy*, Volume 19, Number 2, July 1981, 237-258.

Descartes and Hume: Selected Topics, Caravan Books, Delmar New York, June 1990.

“Descartes' Syllogistic Proof of His Existence and the *Cogito*”, *Diálogos*, Volume XXXVII, Number 82, 2003, 109-120.

“The Two Truths that Descartes Discovers in His *Meditations on First Philosophy* that Do Not Require the Divine Guarantee”, selected for inclusion in the *Proceedings of the 26th International Conference on Multidisciplinary Studies (ICMS XXVI)*, December 10 – 11, 2021, Ghent.

REPENSAR A DESCARTES. CONSIDERACIONES SOBRE LA SUSTANCIA, EL SUJETO Y LA UNIÓN ALMA-CUERPO

Raúl E. de Pablos Escalante
Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico,
Recinto de Río Piedras
raul.depablos@upr.edu

Abstract: While Descartes defends the real distinction between soul and body, he characterizes human beings as the union of both. The so-called Cartesian dualism neglects the relationship between the soul and the body in human beings and overlooks that the term substance in Descartes is not used univocally. In dialogue with É. Balibar and J. Cottingham, the complexity of this notion and its relationship to that of attribute will be highlighted. Following the common thread of this problem, this article highlights that in Descartes, human beings as such are not considered as substances. What is described is the union as substantial, a union that depends on other substances without itself being one. To conclude that human life is not a substance-thing paves the way to considerations about human beings that cannot be reduced to a self-grounded subjectivity

Keywords: Descartes, substance, soul-body union, human being

Resumen: Si bien Descartes defiende la distinción real entre el alma y el cuerpo, caracteriza al ser humano a partir de su unión. El llamado dualismo cartesiano desatiende la relación

entre el alma y el cuerpo en el ser humano y pasa por alto que el término sustancia en Descartes no se utiliza de modo unívoco. En diálogo con É. Balibar y J. Cottingham se resaltarán la complejidad de esta noción y su relación con la de atributo. Siguiendo el hilo conductor de esta problemática, este artículo destaca que en Descartes no hay una noción del ser humano en tanto que sustancia. Lo que se describe es la unión como sustancial, una unión que depende de otras sustancias sin ella misma serlo. Concluir que la vida humana no es una cosa-sustancia nos abre a consideraciones sobre el ser humano que no pueden reducirse a una subjetividad auto-fundante.

Palabras clave: Descartes, sustancia, unión alma-cuerpo, ser humano

Esta contribución se une al deseo de rendir homenaje a la memoria del trabajo investigativo y a la dedicación docente del Prof. José R. Silva de Choudens.

1. Introducción

La pregunta por el ser humano es más abarcadora en Descartes que la pregunta por el sujeto o por la subjetividad reducida al llamado *cogito*. Para Descartes, lo humano es un tipo de existencia caracterizado por la unión entre el alma y el cuerpo; unión que no solo implica la conjunción de dos sustancias distintas sino las particularidades de esta. Ahora bien, Descartes entiende que podemos “comprender clara y

distintamente” la distinción real entre las sustancias alma y cuerpo.¹ Esta distinción es central para un pensamiento que desea mantener la validez de la inmortalidad del alma.² Esta fuerte distinción abona la lectura de su pensamiento que defiende el llamado ‘dualismo cartesiano’, en donde se piensa al ser humano desde una existencia dividida por dos sustancias independientes. Aun así, me parece que sería más apropiado referirse a la distinción real de alma y cuerpo en Descartes, que al dualismo. El dualismo no es un término que explique ni comprenda las dinámicas de lo humano en Descartes, mientras que la distinción sí será una tesis sostenida con firmeza por el filósofo.

El ser humano no vive de modo espontáneo como si fuera dos sustancias aisladas y descoordinadas, es decir, en el

¹ La expresión ‘distinción’ en referencia al alma y al cuerpo aparece en el subtítulo de la segunda edición de las *Meditaciones metafísicas* de 1642 (la primera edición de las *Meditaciones* se publicó en 1641) y la expresión ‘distinción real’ aparecerá en el subtítulo de la versión francesa de 1647, además de estar presente en el título de la “Meditación sexta”. En *Los principios de la filosofía*, Descartes lleva a cabo una triple distinción, con una clara influencia escolástica, entre la distinción real, la modal y la de razón. La primera distingue “entre dos o más sustancias”, la segunda distingue entre un modo y la sustancia de la cual es un modo o “entre dos modos de la misma sustancia” y, finalmente, la tercera distinción “se hace entre la sustancia y algún atributo suyo” o entre dos atributos de la misma sustancia” en R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, trad. G. Halperín. Buenos Aires, Losada, 1997, I, § 60-62, p. 30 (AT VIII-I, 28-30). Cabe subrayar que en el uso cartesiano de estas nociones la acción de distinguir refiere al acto de percibir clara y distintamente, es decir, el peso de la fundamentación de estas distinciones se encuentra en el conocimiento.

² En el sentido de que, si realmente se trata de dos sustancias distintas, una vez el cuerpo se corrompa, el alma mantiene su independencia y no ha de perecer con él. Véase al respecto el “Resumen de las seis meditaciones siguientes” en R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. de V. Peña. Madrid, Alfaguara, 1977, p. 15 (AT VII, 13).

diario vivir los humanos no tienen la vivencia de estar compuestos por dos sustancias distintas. Según Descartes para comprender la distinción entre el alma y el cuerpo debemos llevar a cabo una meditación exigente y no apta para todos, desde la cual podamos reconocer lo que para él es una verdad: que el alma y el cuerpo son claramente distinguibles.³ Como lectores y lectoras de las *Meditaciones* no debemos perder de vista la dimensión de preparación y transformación que está a la base de su escritura. Las condiciones de las *Meditaciones* son específicas y, si bien, lo que Descartes halla en ellas permanecerá como fundamento de su filosofía⁴, no es recomendable extrapolar los contenidos alcanzados en estas a todas las dimensiones de lo humano. La prioridad de los principios metafísicos no se ha de confundir con lo que es más importante para sostener una vida humana. Descartes insistirá sobre este punto, al afirmar que no cesa de diferenciar entre la práctica de la vida (*ad usum vitae*) y la metafísica (la “sola contemplación de la verdad”).⁵

Por otra parte, es importante subrayar que Descartes no dice que el ser humano sea una sustancia, sino que se refiere de esta manera al cuerpo y al alma. Incluso, cuando afirma su existencia como cosa pensante en la “Meditación segunda” no utiliza el concepto de sustancia.⁶ La presencia de este

³ Respondiendo a las objeciones de Antoine Arnauld, escribe el filósofo: “No niego, sin embargo, que esa estrecha unión de espíritu y cuerpo, que a diario experimentamos, sea causa de que no descubramos fácilmente, y si sólo tras profunda meditación, la distinción real que hay entre uno y otro” en *Meditaciones metafísicas*, p. 186 (AT VII, 228-229).

⁴ Así lo podemos observar en la continuidad entre las *Meditaciones* y la primera parte de los *Principia*, titulada “De los principios del conocimiento humano”.

⁵ *Los principios de la filosofía*, I, § 3, p. 7 (AT VIII-I, 5).

⁶ Esta omisión contrasta con el uso del término en cuestión en la cuarta parte del *Discurso del método*, obra publicada en francés en 1637, en la

vocablo comienza a ser pertinente a partir de la “Meditación tercera”, en la que se encuentran afirmaciones como la siguiente: “yo, –esto es, una cosa o sustancia pensante”.⁷ Ahora bien, este ‘yo’ es el de un meditador que está en proceso de encontrar un fundamento evidente para el conocimiento, y en cuyo trayecto la distinción entre alma y cuerpo juega un rol capital. Este ‘yo’ que es espíritu no es el ser humano sin más, el ser humano mismo, sino el resultado de la duda radical.

que, de modo sucinto, Descartes presenta sus hallazgos metafísicos. Ahí podemos leer lo siguiente: “con sólo dejar de pensar, [...], no tenía ya razón alguna para creer que yo fuese, conocí por ello que yo era una sustancia cuya total esencia o naturaleza es pensar” (*Discurso del método*, trad. R. Frondizi. San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1996, pp. 65-67 (AT VI, 33)). En el “Prefacio al lector” de la edición latina de las *Meditaciones* (1641), Descartes explica que en la obra de 1637 trató brevemente “*las cuestiones de Dios y el alma humana [...], no por cierto con el designio de ahondar entonces en ellas, sino sólo a modo de probatura, y a fin de saber, a través del juicio de los lectores, cómo debía tratarlas más adelante.*” (*Meditaciones metafísicas*, p. 9 (AT VII, 7-8)). Continúa Descartes afirmando que, a partir de las críticas recibidas respecto del anticipo de estas cuestiones metafísicas, solo le parecen “dignas de nota” dos objeciones. La primera, que es la que interesa en estos momentos, es la siguiente: “*La primera es que no se sigue, del hecho de que el espíritu humano, vuelto sobre sí mismo, no se percibe sino como una cosa pensante, que su naturaleza o esencia “sólo” consista en pensar, de tal modo que la palabra “sólo” excluya todas las demás cosas que acaso podrían decirse pertenecer a la naturaleza del alma.*” (*Ibid.*). Esta crítica podría ser uno de los factores de la postergación del uso del término ‘sustancia’ en las *Meditaciones*. Para una discusión atenta a los textos, que da cuenta de los problemas argumentativos del pasaje citado del *Discurso del método* y el modo en que Descartes defiende su posición ante la crítica mentada, véase el artículo de Georg Fromm “Hobbes vs. Descartes: Un diálogo entre sordos” en *Lecturas de filosofía: ensayos críticos*. Cayey, Mariana Editoes, 2011, pp. 101-153, especialmente los apartados 5-7.

⁷ *Meditaciones metafísicas*, p. 41 (AT VII, 48).

Si el ser humano no es sustancia, entonces, ¿qué es? Esta pregunta que se aleja de la metafísica, incluso de lo teológico, nos resitúa en la dimensión humana. El conocido como ‘dualismo cartesiano’ no solo deja sin explicar aspectos centrales del pensamiento de Descartes (las formas de pensar que no son estrictamente intelectuales⁸), sino que desatiende la relación entre el alma y el cuerpo en el ser humano, que es descrita como una “unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo”.⁹

2. La no-univocidad del término sustancia

Repensar a Descartes conlleva de primera instancia atender a lo que el filósofo entendía por sustancia.¹⁰ Esta es la vía para aclarar el alcance explicativo de categorías que se han

⁸ Véase el trabajo de J.-L. Marion, *On Descartes' Passive Thought. The Myth of Cartesian Dualism*, trad. C. Gschwandtner. Chicago, The University of Chicago Press, 2018.

⁹ *Meditaciones metafísicas*, p. 68 (AT VII, 8r).

¹⁰ Desde el estudio de las fuentes del pensamiento cartesiano, es importante subrayar la influencia de la escolástica en la noción de sustancia de Descartes. Para profundizar en el influjo de la escolástica en el desarrollo del pensamiento de Descartes, remito, por supuesto, a la obra *Index scolastico-cartésien* de Étienne Gilson (Paris, Vrin, 1979 (2a Edición)), pero también al trabajo de Roger Ariew, quien cuestiona la tesis de Gilson sobre el predominio del tomismo en los manuales del siglo XVII. En este punto delicado habría que evitar confundir a Tomás de Aquino con Aristóteles y al tomismo del siglo XVII con el pensamiento de Tomás y, por último, no pensar que el predominio del tomismo fue homogéneo. Escribe Ariew: “But seventeenth-century Thomism was not identical to thirteenth-century Thomism. At the very least, seventeenth-century Thomism was taught against the background of competing fourteenth to sixteenth century doctrines; and since Thomism did not have a doctrine for every possible topic, certain other doctrines and terms were imported to fill gaps.” (*Descartes Among the Scholastics*. Leiden, Brill, 2011, p. 72).

utilizado para interpretar su obra de modo sistemático y doctrinal, por ejemplo, como las de subjetividad y dualismo. Lo primero que se ha de decir es que no encontraremos en su obra un concepto unívoco de sustancia.¹¹ En la formulación más definitiva –en su obra *Los principios de la filosofía*– el acento está puesto en la independencia ontológica: “Por *sustancia* no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir”.¹² Tomadas estas palabras al pie de la letra, la única sustancia sería Dios, un ser que no depende de otra cosa para ser y existir; la única sustancia “supremamente perfecta”, sin defecto ni limitación alguna.¹³ Por esta razón, Descartes acude a una noción escolástica, la univocidad, para explicar que la noción de sustancia no se dice de la misma manera ni significa lo mismo en referencia a Dios o a las criaturas.¹⁴ Aun así, sostendrá Descartes que podemos utilizar el concepto de sustancia para referirnos a la sustancia pensante, el alma o la mente, y a la sustancia corpórea, siempre y cuando las entendamos como sustancias creadas. Las sustancias creadas no tienen una completa independencia ontológica, para ser y sostenerse en la existencia necesitan de algo que no son ellas mismas. Descartes trae a colación para explicar este punto otro

¹¹ Las complejidades de la noción de sustancia en Descartes no solo se basan en esta equivocidad, sino en los diversos planteamientos del filósofo sobre este tema a través de su obra. Sobre estas complejidades, véase el escrito de Daniel Garber “Descartes contra los materialistas: cómo el enfrentamiento de Descartes con el materialismo conformó su metafísica”, trad. L. San Juan, en F. Jaran (ed.). *De la metafísica a la antropología. Reinterpretando el dualismo cartesiano*. Valencia, Pre-Textos, 2014, pp. 17-37.

¹² *Los principios de la filosofía*, I, § 51, p. 26 (AT VIII-I, 24).

¹³ *Meditaciones metafísicas*, “Respuestas del autor a las segundas objeciones”, p. 130 (AT VII, 162).

¹⁴ *Los principios de la filosofía*, I, §51, p. 26 (AT VIII-I, 24).

término escolástico, se trata del concurso (*concursum*) divino, queriendo decir que Dios es la causa que crea y sostiene las otras sustancias. Una vez aclarado que en propiedad la única sustancia es Dios, se abre la posibilidad de un uso plurívoco de la sustancia, en donde tanto las mentes como los cuerpos pueden ser considerados como tal. La sustancia, entonces, 'se dice de muchas maneras' pero siempre teniendo como condición a Dios: "Ahora bien, la sustancia corpórea y la mente, o sustancia pensante creada, pueden comprenderse bajo ese concepto común: son cosas que sólo necesitan del concurso de Dios para existir".¹⁵

A partir de las complejidades de la noción de sustancia, Étienne Balibar, filósofo contemporáneo y agudo lector, ha sido muy cuidadoso a la hora de atribuirle una teoría del sujeto a Descartes. En su análisis de lo que llama "el mito del 'Sujeto cartesiano'", Balibar se refiere a que el término importante para Descartes es el de sustancia y no el de sujeto.¹⁶ Esta primera aclaración apunta al replanteamiento crítico, que comparto, respecto de Heidegger y su lectura de la modernidad:

Luego de Hegel y también contra él, Heidegger propone a Descartes como el momento en el cual se establece (en filosofía) la "soberanía del sujeto", y con el cual se inaugura el discurso de la modernidad. Lo cual supone que el hombre, o mejor el *ego*, sea determinado y concebido como sujeto (*subjectum*).¹⁷

Balibar entiende que es un error encontrar en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes alusión al *ego* en tanto que *subjectum*, ya sea como *hypokeimenon* o como

¹⁵ *Ibid.* I, §52, p. 26 (AT VIII-I, 24-25); ver también I, §21.

¹⁶ É. Balibar, *Ciudadano sujeto*, vol. I: *El sujeto ciudadano*, trad. C. Marchesino. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013, pp. 41-46.

¹⁷ *Ibid.*, p. 41.

sujeto en contraposición al objeto.¹⁸ El estudioso nos invita a prestar atención a por qué Descartes no llama sujeto a lo que designa sustancia pensante, señalando dos matices cruciales.¹⁹ Primero, el concepto de sustancia se dice de manera diferente en referencia a lo infinito o lo finito, por lo tanto, es un concepto equívoco (es decir, no se usa de manera unívoca).²⁰ Pero, por otra parte, se trata de un concepto que permite pensar las relaciones, por diferencia y oposición, entre sustancias distintas. Siguiendo el orden de la lectura de las *Meditaciones*, Balibar subraya que la noción de sustancia está ausente en los primeros momentos en que el llamado *cogito* se afirma a sí mismo y se reconoce, en tanto que cosa pensante, como distinto al cuerpo.²¹ Es en la “Meditación tercera” –que gira en torno a la idea de Dios, que el

¹⁸ *Ibid.*, p. 42.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 41-46.

²⁰ *Ibid.*, p. 43.

²¹ Este detalle me parece importante por diversos aspectos, entre los cuales destaco dos: (i) en primer lugar, porque evidencia cómo la tradición proyecta interpretaciones sobre los textos que no surgen de estos sino de un meta-discurso respecto de lo escrito. En este sentido, desde la lectura del texto, es legítimo subrayar que Descartes, en la exposición de su obra dedicada a temas metafísicos, llega a su primera verdad sin el uso de la noción de ‘sustancia’, de la misma manera que, por ejemplo, tampoco figura en la “Meditación segunda” el famoso “*cogito*” (primera persona del verbo pensar (*cogitare*)) y (ii) en segundo lugar, permite ver las vacilaciones entre el uso de los términos ‘sustancia’ y ‘cosa’, este último sí es utilizado en la “Meditación segunda”, tema cuya complejidad, en términos estrictamente semánticos, solo se puede atender preguntándonos si hay en la obra de Descartes una teoría unitaria sobre la sustancia. Juzgando por su legado textual, esta respuesta no puede ser contestada de modo afirmativo. A este respecto, Daniel Garber distingue entre una concepción de la sustancia en tanto que “concepción del sujeto último de la sustancia”, presente en las *Meditaciones metafísicas*, y otra en la que “no existe una distinción real entre el sujeto de los modos y el atributo principal por el que la conocemos” (*Op. cit.*, p. 20 y p. 36).

meditador encuentra dentro de sí mismo (la idea de lo infinito)- en donde aparece la noción de sustancia.²² Para Balibar, el concepto de sustancia es el esencial en Descartes, pero desde una transformación conceptual significativa, que “sirve para pensar todo el conjunto de relaciones de causalidad entre Dios (infinito) y las cosas (finitas), las ideas y los cuerpos, mi alma y mi cuerpo propio”.²³ Dado que la sustancia no se toma como un concepto auto-referencial sino

²² Que el término ‘sustancia’, con todo su bagaje conceptual e implicaciones ontológicas, haga su aparición en la “Meditación tercera” permite subrayar que es con la idea de Dios, segunda en el orden del conocer, pero primera en el orden del ser, que es posible una consideración de corte ontológico fuerte sobre la sustancia en las *Meditaciones*. La afirmación de la existencia en la “Meditación segunda” es tan precaria como lo es la duración del acto de pensar, del poder concebir y pronunciar las palabras “yo soy, yo existo” (*Meditaciones metafísicas*, p. 24, AT VII, 25), es decir, el meditador en tanto que ‘cosa pensante’ no puede afirmar la existencia de modo duradero, en términos de permanencia en el tiempo. Esto se pone de manifiesto en la “Meditación tercera”, cuando se dirime sobre la conservación de las sustancias, en donde el meditador llega a afirmar lo siguiente: “sé con evidencia que dependo de algún ser diferente de mí”, dado que no puede encontrar en sí mismo, en palabras del meditador, “algún poder en cuya virtud yo, que existo ahora, exista también dentro de un instante” (*Meditaciones metafísicas*, p. 42, AT VII, 49). Siguiendo a José R. Silva de Choudens en su artículo “Descartes según Leibniz” (*Diálogos*, 69, 1997, pp. 225-241.), justamente este será unos de los puntos que le criticará Leibniz a Descartes, en tanto que este último concibe las sustancias finitas como carentes de fuerza, mientras que Dios sería “la fuerza que sustenta el ser de las substancias finitas” (p. 237). Para Leibniz, esta posición desembocaría en la noción –para él absurda– del Dios de Spinoza. Esta descalificación se hace desde una postura cristiana, y aclara Silva que: “No hay que pensar que Leibniz acusa a Descartes de un ateísmo expreso. Su posición, más bien, es que, sin querer esto y profesándose teísta, Descartes concibe metafísicamente a Dios de una manera que conduce, aunque él no lo quiera, al Espinozismo” (*Ibid.*, p. 235).

²³ *Op. cit.*, p. 42.

relacional, Balibar describe una topografía metafísica, en donde se explicita la diferencia entre lo infinito y lo finito, y la dependencia de lo segundo en relación con lo primero, y, la diferencia entre el pensamiento y la extensión.²⁴

Comparto con Balibar el énfasis en la dependencia de las sustancias finitas respecto de la divina, el recordatorio de que a la primera verdad cartesiana (“yo soy, yo existo”²⁵) se llega sin el uso de esta noción y que estamos alejados de la polarización entre sujeto y objeto. En el uso pre-kantiano (previo a la transformación del sujeto (*subjectum*) en una característica propia de lo psíquico o de lo anímico humano) referirse a los sujetos es referirse a aquello de lo cual se dice algo, aquello que es propiamente la cosa mentada.²⁶ Este uso está presente en Descartes cuando, por ejemplo, se refiere a la mente, en tanto que sustancia; esta sería la entidad de la que se afirma que piensa, duda, imagina, siente y todos los otros modos del pensamiento, así como la figura o el movimiento serían modos de la extensión, de lo que ocupa espacio. En la exposición geométrica que lleva a cabo al final de las respuestas a las segundas objeciones, Descartes escribe que: “Toda cosa en la cual, como en su sujeto, está ínsito algo, o sea, por la cual existe algo que concebimos, es

²⁴ En esta topografía, Dios, única sustancia absolutamente independiente, es causa de las relaciones que se dan entre sustancias (*Ibid.*, p. 43).

²⁵ *Meditaciones metafísicas*, p. 24 (AT VII, 25).

²⁶ Como recuerda Remo Bodei: “la palabra “sujeto” tenía en su origen un sentido diametralmente opuesto a aquel que hoy acostumbramos atribuirle: designaba precisamente lo que en la actualidad llamamos “objeto”. El latín “*subjectum*”, que traduce al griego “*hypokeimenon*”, alude a la base que sustenta las cualidades o los accidentes de la materia (o, en sentido lógico, los predicados de un sujeto). Desde Aristóteles hasta la escolástica, “sujetos” son aquellos a los cuales se les atribuye determinaciones o a quienes atañen estas últimas.” en *La vida de las cosas*, trad. H. Cardoso. Buenos Aires, Amorrortu, 2013, pp. 33-34.

decir, alguna propiedad, cualidad o atributo del que tenemos en nosotros una idea real, es llamada *Substancia*.²⁷ La noción de sustancia es ese ‘algo’ en donde están las cualidades atribuidas; de la sustancia puedo decir propiedades, o, dicho de otra manera, las propiedades se dicen de la sustancia. Ahora bien, ¿implica esto la subsistencia de un soporte independiente de estas mismas propiedades? Por ejemplo, ¿qué sería el pensamiento (atributo) sin la cosa que piensa? O ¿qué sería la extensión (atributo) sin un cuerpo que ocupe determinado espacio? En realidad, en Descartes no es posible separar la sustancia de sus atributos, específicamente de su atributo principal.

En el artículo undécimo de *Los principios*, cuando Descartes formula que la mente se conoce de modo más claro que el cuerpo, afirma que por la luz natural es de sobra conocido que: “no hay cualidades [*affectiones*] o propiedades de la nada; y por eso dondequiera que hemos descubierto algunas, allí es forzoso que haya cosa o sustancia de que aquéllas sean; y cuantas más descubrimos en la misma cosa o sustancia, tanto más claramente las conocemos”.²⁸ Mediante el uso de una disyunción, Descartes une las palabras ‘*res*’(cosa) y ‘*substantia*’(*sustancia*), lo que permite percatarnos como lectores del uso amplio de la noción de sustancia, equivalente al de cosa. En este uso, se trata de un modo clásico de comprender la noción, es decir, la sustancia como el sujeto de inherencia de determinadas propiedades. Detrás del uso de la sustancia en tanto que cosa de la que se

²⁷ *Meditaciones metafísicas*, p. 130 (AT VII, 161).

²⁸ *Los principios de la filosofía*, I, §II, p. 10 (AT VIII-I, 8).

afirman determinadas propiedades se encuentra la creencia de que no se le pueden atribuir propiedades a la nada.²⁹

El concepto 'atributo' es importante en este punto porque para Descartes la existencia sin más de una sustancia no nos comunica nada sobre esta. Lo que se percibe de la sustancia son atributos, que, a su vez, refieren a la cosa (*res*) a la que se le atribuyen determinadas propiedades, como, por ejemplo, si afirmo la belleza de una casa, el valor de una persona o su inteligencia. Asevera Descartes: “[...] de percibir la presencia de algún atributo, concluimos que por fuerza está presente también alguna cosa existente o sustancia a que aquél pueda ser atribuido”.³⁰ En las respuestas a las objeciones de Antoine Arnauld, Descartes expresa con contundencia que sin atributos no podríamos conocer nada de la sustancia:

Pues, como he observado en otro lugar, no conocemos las sustancias inmediatamente por sí mismas, sino que, en virtud de que percibimos ciertas formas o atributos, que deben estar unidos a alguna cosa para existir, llamamos *substancia* a esa cosa a la que están unidos. Y si, tras esto, intentáramos despojar a dicha sustancia de todos los atributos que nos permiten conocerla, destruiríamos todo el conocimiento que de ella tenemos, de suerte que podríamos decir algo acerca de la sustancia, pero todo lo que diríamos serían meras palabras, cuyo significado no concebiríamos con claridad ni distinción.³¹

²⁹ Véase la carta a Arnauld, 29 de julio 1648 en R. Descartes, *Œuvres et lettres*, ed. André Bridoux. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 1,309 (AT V, 223).

³⁰ *Los principios de la filosofía*, I, §52, p. 26 (AT VIII-I, 25).

³¹ *Meditaciones metafísicas*, pp. 181-182 (AT VII, 222).

Descartes entenderá que, sin tomar en consideración a Dios, hay múltiples sustancias. Sin embargo, esta multiplicidad se ve reducida por su defensa de que en cada sustancia hay un atributo que es su “propiedad principal”.³² En este sentido, toda sustancia individual pensante o corpórea compartiría con las otras sustancias de su índole un mismo atributo principal. Y es a esto a lo que se refiere Descartes con el pensamiento y la extensión:

La sustancia se reconoce, es cierto, por cualquier atributo; pero con todo, una es la propiedad principal de cada sustancia, la que constituye su naturaleza y esencia, y a la cual se refieren todas las otras. [...] Así, por ejemplo, la forma no puede concebirse sino en una cosa extensa, ni el movimiento sino en el espacio extenso; ni la imaginación o el sentimiento o la voluntad sino en la cosa pensante.³³

Estas palabras ayudan a entender una de las metas principales de las *Meditaciones*, esto es, distinguir el alma del cuerpo. Las nociones de sustancia y atributo son las que permiten este planteamiento, dado que la distinción se basa en la posibilidad de hallar, de manera independiente y diferenciada, las propiedades esenciales tanto de la cosa mental como de la cosa corpórea.

En relación con este punto, John Cottingham, cuidadoso estudioso y traductor de Descartes, recuerda la crítica que John Locke lleva a cabo de la noción de sustancia, en tanto que substrato, como una suposición (“an uncertain supposition”) de algo de lo que en el fondo no llegamos a

³² *Los principios de la filosofía*, I, §53, p. 27 (AT VIII-I, 25).

³³ *Ibid.*, I, §53, pp. 26-27 (AT VIII-I, 25).

tener idea.³⁴ Ahora bien, Cottingham aclara que Descartes no postula un substrato detrás de los atributos de la mente y del cuerpo, sino que la distinción entre sustancia y atributos es conceptual.³⁵ Para sostener este punto, Cottingham cita el artículo 63 de la primera parte de *Los principios*, en el que Descartes afirma que:

El pensamiento y la extensión pueden considerarse como constituyendo la naturaleza de la sustancia inteligente y de la corpórea, y entonces no deben concebirse de otro modo que la sustancia pensante y la sustancia extensa, es decir, que la mente y el cuerpo [...].³⁶

Pensamiento y extensión son lo que constituyen a las almas y a los cuerpos. Dicho de otra manera, ser alma es pensar, ser cuerpo es ser extenso. Comparto con John Cottingham que no se da en el filósofo una fuerte distinción entre sustancia-substrato y sus atributos, más bien la sustancia es su atributo principal. Así se explica el uso de expresiones del tipo: 'una cosa que piensa', 'una cosa extensa'. Esta relación es esencial, el alma no puede no pensar: es pensamiento; mientras que el cuerpo no puede no ser extenso y ocupar espacio o tener figura. Balibar llega a afirmar, en cierta sintonía con Cottingham, aunque desde perspectivas muy distintas, que: "la sustancia es prácticamente indiscernible de su atributo principal, sea este comprensible (la extensión, el pensamiento) o incomprensible (el infinito, la omnipotencia)".³⁷ Me parecen

³⁴ J. Cottingham, *A Descartes Dictionary*. Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1993, pp. 160-161. Ver J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, B. I, Ch. IV, § 18.

³⁵ *Ibid.*, pp. 160-161.

³⁶ *Los principios de la filosofía*, I, §63, p. 31 (AT VIII-I, 30-31).

³⁷ *Op. cit.*, p. 43.

observaciones certeras, que a su vez resaltan el valor cognitivo que tienen las nociones de sustancia y atributo en el pensamiento cartesiano.³⁸ Que haya un ser que se afirme como sustancia pensante, quiere decir, que reconoce en sí mismo que piensa, es decir, que quiere, duda, imagina... Sin estos actos del pensar no queda ningún Yo cognoscible, sustrato de todas sus ideas o representaciones.³⁹

3. La cosa que piensa y la esencia del ser humano

La afirmación en primera persona del singular de la existencia del meditador, en tanto que sustancia pensante, ha de considerarse dentro del proyecto de las *Meditaciones* y la defensa de la prioridad y claridad del conocimiento del alma respecto del cuerpo. Desde el punto de vista de

³⁸ En el sentido de que aquello que puede ser considerado como una sustancia ha de poder ser concebido. En un interesante artículo sobre la huella de Suárez en Descartes, Andrés Jaume escribe, respecto de la noción de sustancia cartesiana, que “lo importante de la sustancia no es sólo su subsistencia o el hecho de que sea un sujeto en el que inhieran accidentes, sino que se enfatice el hecho de que sólo podemos referirnos a las sustancias en tanto que concebidas; las sustancias se conciben y sólo desde su propia concebibilidad es como cabe referirse a ellas” (“La teoría de las distinciones en Descartes y Suárez. A propósito del concepto de distinción real del alma y el cuerpo” en F. Jaran (ed.), *op. cit.*, pp. 149-160; p. 158).

³⁹ Se tendría que repensar el modo de leer a Descartes a partir de Kant y la crítica a la supuesta sustancialidad, en tanto que permanencia, del yo. Véase al respecto, la *Crítica de la razón pura*, A 347- A 351. Marion recuerda que Kant no se detiene en el hecho de que “el ego es y existe solamente durante un tiempo”, como se subraya en la “Meditación segunda” (“Descartes no sujeto” en F. Jaran (ed.), *op. cit.*, p. III). Además, Descartes “no le reconoce el rango de sustancia [al ego] sino bajo una restricción esencial y temporal, la permanencia del concurso ordinario de Dios, sin el cual no se podría admitir para ser exacto ninguna sustancia finita” (*Ibid.*, p. III).

Descartes, pensar equivale a ser consciente de los modos de pensar, ya sean sentir, padecer, querer o entender. En términos de la búsqueda de un conocimiento indubitable, Descartes siempre afirmará que es una cosa pensante, no dudará de la verdad de esa aprehensión consciente de sí. Incluso, si partimos de la experiencia del cuerpo propio, para Descartes aún habría una primacía del pensar sobre el cuerpo, en términos de que sentir es un modo de pensar. Tomemos como ejemplo, el dolor físico. Este se convierte en mi dolor porque siento que le pasa algo a mi cuerpo, sin este sentir no podría tener noticias de que algo me sucede, como se remarcará en la “Meditación sexta”. La simple afirmación de sentir dolor lleva de modo implícito tanto la existencia de algo que siente, y sentir es una forma de pensar, como la estrecha unión entre ese algo que piensa-siente y su cuerpo, al que está unido. El dolor se siente y las formas de pensar ‘residen inmediatamente’⁴⁰ en el ser que piensa, duda, siente, es decir, el alma, el espíritu o la mente.

El filósofo retrotrae los modos de pensar a lo que piensa; es el movimiento de las propiedades a la cosa. Si uno se pregunta que sería la cosa que piensa sin los actos de pensar, me parece que no podríamos afirmar nada de ella. Sin propiedades no hay conocimiento de la sustancia. Por eso cuando Descartes (o el meditador) se refiere a sí mismo como cosa pensante, a continuación, comparte un listado de lo que hace al pensar:

¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que

⁴⁰ En la traducción al francés de las respuestas a las segundas objeciones se utiliza la expresión “réside immédiatement”, para describir la relación entre la propiedad y la cosa, entre lo atribuido y el sujeto de atribución, en fin, entre la sustancia y sus modificaciones (AT IX-I, 125).

entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente.⁴¹

Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce unas pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere no quiere, y que también imagina y siente, [...], aunque lo que siento e imagino acaso no sea nada fuera de mí y en sí mismo, con todo estoy seguro de que esos modos de pensar residen y se hallan en mí, sin duda.⁴²

Carlos Rojas Osorio recoge dos objeciones que se le han hecho a Descartes sobre su primera verdad. Por una parte, el “paso acelerado del solo hecho de ser y pensar al pensamiento como la esencia de mi ser”.⁴³ Por otra parte, “Descartes [...] afirma el “yo” como *sustancia* [...] Ahora bien, lógicamente, no se sigue, del mero hecho de pensar, que yo sea una sustancia y una sustancia cuya esencia es el pensamiento”.⁴⁴ Sobre este último punto, hay que detenerse en la no univocidad de la noción de sustancia y en la no-distinción entre sustancia y atributo para comprender más a fondo el paso que da Descartes. Sobre el primer punto señalado por Rojas, concerniente a la esencia, me parece que es importante aclarar que el yo que se afirma en tanto que cosa pensante no es el ser humano en su integridad, es aquel que, mediante la duda busca la evidencia y se esfuerza por distinguir el alma del cuerpo. Respecto de los primeros principios, Descartes puede afirmar que no es más que una cosa que piensa. El pensamiento es la esencia de su ser en tanto que cosa pensante. Pero el ser humano no es solo cosa

⁴¹ *Meditaciones metafísicas*, p. 26 (AT VII, 28).

⁴² *Ibid.*, p. 31 (AT VII, 34-35).

⁴³ C. Rojas, *Filosofía y psicología. De Platón al presente*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2018, p. 47.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 47-48.

pensante. Me parecen atinadas las palabras de Sergio Rábade cuando escribe que “no sería una sutileza afirmar que en Descartes es distinto el modo de entender el yo como sujeto pensante y el modo de entender ese yo como una persona que ‘vive su existencia’ y existe con y entre las cosas del mundo, aun reconociendo que este lenguaje último está muy alejado del de Descartes”.⁴⁵ No es lo mismo referirse al yo en tanto que cosa pensante que al ser humano íntegro “tal como efectivamente existe”.⁴⁶ Enunciar que yo soy una cosa pensante, en términos esenciales, no es lo mismo que decir que el ser humano lo sea.

La respuesta a las objeciones de Arnauld ayuda a diferenciar entre la esencia del ser humano (*essentia hominis*) y la esencia de la mente: “aunque el espíritu sea propio de la esencia del hombre, no es propio sin embargo de la esencia del espíritu, estrictamente hablando, el que esté unido al cuerpo humano”.⁴⁷ Si leemos ‘*proprie*’ en su sentido escolástico, lo propio pertenece a la cosa, aunque no sea parte de su definición. Entonces, el espíritu no es la esencia de lo humano, pero sí es una de sus propiedades, íntimamente ligada a esta. Ahora bien, no es una propiedad de la esencia del espíritu estar unida al cuerpo, es decir, la cosa pensante en sí misma no necesita de la cosa extensa para ser algo. Desde la perspectiva de Descartes, Dios como cosa pensante no necesita de una unión con el cuerpo, tampoco sería así en el caso de los ángeles ni del alma post-mortem, es decir, después de la separación del cuerpo. Es importante subrayar este punto: no es una propiedad del espíritu (o alma) en sí mismo estar unido al cuerpo. En la medida en que

⁴⁵ S. Rábade, *Experiencia, cuerpo y conocimiento*. Madrid, CSIC, 1985, p. 178 (también en *Obras I, El conocer humano I*, edición de J. A. Martínez y J. García, Madrid, Trotta-Xunta de Galicia, 2003).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 179.

⁴⁷ *Meditaciones metafísicas*, p. 180 (AT VII, 219).

Descartes define el alma y el cuerpo como sustancias, es decir, como cosas que pueden existir por sí mismas⁴⁸, no puede afirmar que le es propio a la esencia de uno la unión con el otro. Descartes afirma que en sí mismas estas sustancias son completas, es decir, que ahí donde reconozcamos los atributos de lo extenso hemos de afirmar que hay un cuerpo, y ahí donde estén los atributos del pensamiento, una cosa pensante. Sin embargo, si se consideran a esas sustancias completas, alma y cuerpo, en relación con el ser humano, sí se podría afirmar que son incompletas porque de modo independiente no dan cuenta de lo que este es.⁴⁹ La situación paradójica en la que nos encontramos es la de un ser que está compuesto por dos sustancias distintas, que, a su vez, no puede reducirse a una de estas, si se pretende comprenderlo en su esencia. Por lo tanto, la pregunta por la esencia de lo humano necesita una respuesta distinta de la que apunta ya sea a la sustancia mental o a la sustancia corporal.

En unas líneas de suma importancia en la *Meditación sexta*, Descartes cuestiona la metáfora del alma como el piloto de una nave que sería el cuerpo: “Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa”.⁵⁰ Si bien la distinción entre alma y cuerpo que defiende Descartes es real, de cosas realmente independientes entre

⁴⁸ *Ibid.*, p. 184 (AT VII, 226).

⁴⁹ “espíritu y cuerpo son sustancias incompletas, cuando se las piensa en relación al hombre que componen; más separadamente consideradas, son sustancias completas” en *Ibid.*, p. 182 (AT VII, 222).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 68 (AT VII, 81).

sí, el ser humano para Descartes es ambas cosas a la vez.⁵¹ Para el filósofo la unión del alma y el cuerpo en el ser humano es sustancial (es decir, que esta relación no es accidental). Esto impide, a la luz del ejemplo del piloto y su nave, la afirmación de un alma que dispone de un cuerpo como mero instrumento. En el caso de un naufragio, un piloto podría abandonar la nave, o en el caso de una avería, el piloto no sentiría dolor. La imagen es insuficiente porque el ser humano no tiene manera de desligar –en términos ontológicos radicales– el alma de su cuerpo; a excepción de la muerte, en donde sería Dios, quien separa lo que el humano solo concibe como distinto.

La idea de la unión es imprescindible para comprender la doble constitución del ser humano y, más importante aún, el modo en que se da esta unión. Debido a que esta unidad no es arbitraria sino esencial, entiende Descartes que el ejercicio de distinguir el alma de los sentidos, que se lleva a cabo en la meditación es hartamente difícil. Lo que Descartes entiende que logra en las *Meditaciones* es un ejercicio desde el pensamiento y la exigencia de un nuevo fundamento, con el fin de distinguir el alma del cuerpo. Pero la pregunta por lo humano queda abierta, o al menos, su respuesta incompleta.

4. La unión alma-cuerpo

4.1. Las tres nociones primitivas

La unión del alma y el cuerpo obliga a repensar las implicaciones del concepto de sustancia en Descartes. Se

⁵¹ El filósofo refiere a Arnauld a la “Meditación sexta”, dado que entiende que ahí se había ocupado de explicar la unión, ver *Ibid.*, p. 185 (AT VII, 228).

hace necesario compaginar dos puntos de difícil reconciliación: (i) alma y cuerpo son realmente distintos, pero (ii) el ser humano está constituido por ambos.⁵² Este problema se va perfilando con mayor fuerza en el último periodo de Descartes, gracias, en parte, a su correspondencia con la princesa Isabel de Bohemia. En 1643, la princesa le pregunta: “de qué forma puede el alma del hombre determinar a los espíritus del cuerpo para que realicen los actos voluntarios, siendo así que no es el alma sino sustancia pensante”.⁵³ Isabel le pide al autor de las *Meditaciones* “una definición del alma más particular”.⁵⁴ Este responde con entusiasmo y reconociendo que la pregunta formulada es “la que más debe” hacérsele “en vista de los escritos” que ha publicado.⁵⁵ El filósofo se refiere a dos facultades del alma, la primera, que piensa, y la segunda, que “por estar unida al cuerpo, puede actuar y padecer”.⁵⁶ Le confiesa Descartes que sobre la facultad de actuar y padecer del alma unida al cuerpo ha dicho “muy poca cosa” y que se

⁵² Escribe Descartes en sus *Notas a un programa*: “A composite entity is one which is found to have two or more attributes, each one of which can be distinctly understood apart from the other. [...] But that which we regard as having at the same time both extension and thought is a composite entity, namely a man – an entity consisting of a soul and a body” en R. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trad. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 299 (AT VIII-II, 350-351).

⁵³ Carta de Isabel de Bohemia del 16 de mayo de 1643 en R. Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, trad. M. T. Gallego, en *René Descartes II*, Madrid, Gredos, 2014, pp. 311-312 (AT III, 661). Por la expresión ‘espíritus del cuerpo’ se ha de entender los espíritus animales, nombre confuso, que refiere a la materia, pero en su forma más sutil. Véase al respecto el art. 7 de R. Descartes, *Las pasiones del alma*, trad. J. A. Martínez y P. Andrade, Madrid, Tecnos, 1997, p. 67.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 312 (AT III, 661).

⁵⁵ Carta de Descartes del 21 de mayo de 1643, *Ibid.*, p. 313 (AT III, 664).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 313 (AT III, 664).

había esforzado en explicar la primera facultad porque su “intención principal era el probar la diferencia entre el alma y el cuerpo”.⁵⁷ La respuesta de Descartes incumbe a lo que es el ser humano, para comprender lo que este sea hacen falta tres componentes distintos:

En primer lugar, considero que existen en nosotros unas cuantas nociones primitivas, que son como unos originales en cuyo patrón nos basamos para construir todos nuestros demás conocimientos. Y esas nociones son muy pocas, ya que, tras las más generales, las del ser, el número, la duración, etc., que convienen para todo cuanto podemos concebir, sólo tenemos, en lo que más particularmente atañe al cuerpo, la noción de la extensión, de la que se derivan las de la forma y el movimiento. Y para el alma tenemos sólo la del pensamiento, que abarca las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; y, por último, para el alma y el cuerpo juntos, sólo tenemos la de su unión, de la que depende la de la fuerza con que cuenta el alma para mover el cuerpo, y el cuerpo para influir en el alma, provocando en ella sensaciones y pasiones.⁵⁸

El pensamiento (atributo del alma), la extensión (atributo del cuerpo) y la unión alma-cuerpo se toman como nociones primitivas, este adjetivo implica que estas nociones solo pueden comprenderse por sí mismas, esto es, sin el recurso o confusión entre estas.⁵⁹ Descartes mantiene la distinción entre propiedades específicas ya sea del cuerpo o del alma. Lo interesante es que hay una tercera noción –que existe en nosotros– que responde a la unión entre el alma y el

⁵⁷ *Ibid.*, p. 313 (AT III, 665).

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 313-314 (AT III, 665).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 314 (AT III, 665-666).

cuerpo. Referirse a la unión como noción primitiva exige atenderla en sí misma, es decir, esta no es solo la combinación de dos cosas distintas que se pueda explicar atendiendo a cada una de ellas, sino que es una categoría explicativa en sí.

Descartes se mantendrá firme en la defensa de la distinción entre alma y cuerpo, por lo tanto, también mantiene una independencia cognitiva respecto de las nociones primitivas pensamiento y extensión. Ahora bien, el ser humano compuesto de alma y cuerpo siente, es decir, tiene ideas que solo pueden surgir porque su mente está unida a un cuerpo. Tomar en consideración estas tres nociones primitivas nos acerca a un Descartes en donde el ser humano no solo es inteligencia pura, sino que es un ser humano encarnado:

[...] veo una gran diferencia entre estas tres categorías de nociones, puesto que el alma sólo puede concebirse mediante el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las formas y los impulsos que lo mueven, puede también conocerse sin más ayuda que la del entendimiento, pero es preferible que en ayuda del entendimiento acuda la imaginación; y, por fin, las cosas que atañen a la unión del alma y el cuerpo sólo se conocen de forma muy oscura con la única ayuda del entendimiento, y otro tanto sucede si la imaginación ayuda al entendimiento. Mas lo sentidos las dan a conocer con gran claridad.⁶⁰

La indicación que Descartes le da a Isabel para comprender la unión de alma y cuerpo no pasa por la

⁶⁰ Carta a Isabel de Bohemia del 28 de junio de 1643, *Ibid.*, pp. 317-318 (AT III, 691-692).

metafísica, que mediante el entendimiento puro nos familiariza con el alma, ni por las matemáticas, que permiten que formemos nociones de los cuerpos, sino que “cuando atendemos sólo a lo que nos muestra la vida y a conversaciones intrascendentes y nos abstenemos de meditar y estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma con el cuerpo”.⁶¹ Es decir, para conocer la unión del alma y el cuerpo, entiende Descartes, basta vivir. La unión se constata, la distinción se demuestra.

4.2. Una unión sustancial, no una tercera sustancia

La tercera noción primitiva, la unión mente-cuerpo, no debe considerarse como una tercera sustancia, como algunos intérpretes han sugerido.⁶² Cottingham utiliza el término ‘trialismo’, pero aclara que no hay nada en Descartes que sugiera la existencia de “tres categorías ontológicas distintas”: la *res cogitans*, la *res extensa* y una posible *res sentiens*.⁶³ Incluso, en relación con la fuerte distinción inicial de Descartes –marcadamente dualista, Cottingham considera como “a significant philosophical improvement”, el hecho de no reificar la tercera noción.⁶⁴ Esto implica que hay una noción primitiva que escapa a la ontología cartesiana, que no logra encontrar su lugar en medio del lenguaje de las sustancias y de los principios. La unión no es una cosa, no es, por tanto, una sustancia. Y justamente la unión alma-cuerpo es lo que caracteriza al ser humano.

⁶¹ *Ibid.*, p. 318 (AT III, 692).

⁶² J. Cottingham, “Cartesian Trialism” en *Cartesian Reflections. Essays on Descartes’s Philosophy*. New York, Oxford University Press, 2011.

⁶³ *Ibid.*, p. 186.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 187.

En el intercambio epistolar con Regius (Henri Le Roy), quien tendrá un papel de peso en los primeros años de la influencia e inicial consolidación de lo que se llamará cartesianismo, Descartes caracterizará a la unión mente cuerpo como verdadera, real y sustancial; es decir, que no es accidental, sino que es esencial a lo que es lo humano. El filósofo le escribe a Regius, con un tono de reproche:

En suma, siempre que sea oportuno, tendrías que reconocer, en privado o en público, que creéis que el hombre es *un ser verdadero por sí mismo y no por accidente*, y que el alma está real y sustancialmente unida al cuerpo, [...] está unida al cuerpo por una unión verdadera, como todos admiten aunque nadie explique qué tipo de unión [...]. No obstante, podéis explicarlo tal como he hecho en mi *Metafísica*, diciendo que los sentimientos de dolor y todos los otros de la naturaleza semejante no son en absoluto puros pensamientos del alma distinta del cuerpo, sino percepciones confusas de esta alma unida realmente al cuerpo.⁶⁵

La llamada de atención de Descartes a Regius se debe a que éste llega a la conclusión de que el ser humano es un *ens per accidens* (*ser accidental*).⁶⁶ Defender, como hace Descartes, que el ser humano es un *ens per se* (un ser por sí mismo) y no un *ens per accidens*, quiere decir que el ser humano, en tanto que ser compuesto, se ha de tomar como una unidad y no como un mero conglomerado.

Desde la perspectiva de la distinción real en Descartes, ni la mente ni el cuerpo en sí mismos necesitan para ser

⁶⁵ Carta de enero 1642 en R. Descartes, *Libertad y generosidad*, ed. de S. Turró. Barcelona, Proteus, 2010, p. 109 (AT III, 493).

⁶⁶ Ver Cottingham, *A Descartes Dictionary*, p. 13.

conocidos el uno del otro. Es solo en relación con el ser humano que esta unión se convierte en esencial y verdadera: “Y, en efecto, si un ángel estuviera unido al cuerpo humano, no tendría sentimientos como nosotros, sino que percibiría sólo los movimientos causados por los objetos exteriores, distinguiéndose así de un hombre verdadero”.⁶⁷ En el ejemplo de Descartes, el ángel, en tanto que ser incorpóreo, estaría unido al cuerpo de modo accidental. En cambio, el “hombre verdadero” es una mente, sustancia pensante, unida de modo sustancial con un cuerpo. Para Descartes es propio de la naturaleza del cuerpo humano estar unido al alma, como le escribe a Regius.⁶⁸ Es gracias a las disposiciones del cuerpo para estar unido con esta que podemos referirnos a un cuerpo humano.

Mente y cuerpo siguen siendo sustancias, su unión no es una tercera sustancia sino lo que hace al ser humano un ser por sí mismo (*ens per se*). Lo que se describe es la unión como sustancial, una unión que depende de otras sustancias sin ella misma serlo. Sin embargo, si la unión no es una sustancia en sí misma, no podríamos afirmar que el ser humano sea una sustancia.⁶⁹ La consecuencia más interesante según mi parecer sobre la unión sustancial de la mente y el cuerpo es que conduce a percatarnos de que Descartes no afirma que el ser humano mismo sea una sustancia. Eso implica que tampoco habría un atributo específico de esta unión, independientemente de los atributos de la mente y el cuerpo. De la misma manera que la unión no es una sustancia, habría que afirmar, como lo

⁶⁷ Carta de enero 1642, Descartes, *Libertad y generosidad*, p. 109 (AT III, 493).

⁶⁸ AT III, 493.

⁶⁹ Marion nos invita a no confundir los sustantivos con sus usos adjetivales o adverbiales, en este caso el de sustancia, ver *On Descartes' Passive Thought*, p. 192.

hace Lilli Alanen, que, aparte del pensamiento y de la extensión, “there is no third attribute [...] by which the manner in which they are united and interact could be clearly and distinctly conceived”.⁷⁰ Si bien, en términos metafísicos y teológicos, con la distinción entre alma y cuerpo⁷¹, Descartes deja una vía abierta para tesis como la inmortalidad del alma, en el plano de una vida humana, de ese ser que desea, duda, quiere, percibe, siente dolor y placer, el filósofo no afirma que lo humano sea sustancial. Importantes comentaristas de Descartes se han percatado que en ningún lugar el filósofo se refiere ni a la unión alma-cuerpo ni al ser humano mismo como sustancia⁷², lo que no implica negar la sustancialidad del alma. La equivocidad del término sustancia resulta más compleja de lo esperado. ¿De dónde surge lo sustancial de la unión? Entiende Marion que esta sustancialidad de la unión parte del hecho de que la mente es una sustancia que a su vez está unida a una parte de la extensión, nuestro propio cuerpo.⁷³ Y en esa experiencia de pensar-sentir nuestro propio cuerpo se juega lo humano. En sus palabras: “the *mens* remains a complete substance even without the body; except that this *mens*, which would no longer be united or not yet substantially united to the *sensus*, could think only partially, namely actively, maybe like an angel, but surely not like a human being”.⁷⁴

⁷⁰ L. Alanen, “Reconsidering Descartes’s Notion of the Mind-Body Union”, *Synthese*, 106, 1996, p. 8.

⁷¹ R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, I, §60, p. 30 (AT VIII-I, 28-29).

⁷² Marion cita al respecto a D. Kambouchner y a G. Olivo, entre otros (*On Descartes’ Passive Thought*, p. 190). Véase también “Descartes: The End of Anthropology” de S. Voss en J. Cottingham (ed.), *Reason, Will and Sensation. Studies in Descartes’s Metaphysics*. Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 273-300.

⁷³ Marion, *On Descartes’ Passive Thought*, pp. 193-194.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 195.

El cuerpo entonces cumple un rol central porque sería aquello que nos singulariza entre otros tantos cuerpos y le brinda consistencia a la unión de la mente, no con todos los cuerpos, sino con un cuerpo muy particular que reconocemos de modo íntimo.⁷⁵ De la misma manera, el cuerpo que somos está unido no con cualquier cosa pensante, sino con la mente que somos, lo que nos hace una cosa que piensa, lo que nos sitúa en la existencia cada vez que pensamos.

5. Consideraciones finales

Concluir que el ser humano no es una cosa-sustancia nos abre a otras consideraciones que no pueden reducir la experiencia humana a la subjetividad, comprendida desde el encapsulamiento de lo psíquico humano. El ser humano es

⁷⁵ Ver Rábade, *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, p. 181. En este sentido, la experiencia íntima del cuerpo, de estar íntimamente ligado a un cuerpo, en Descartes no tiene una justificación metafísica. Este es otro de los puntos que J. Silva resalta sobre las críticas de Leibniz a Descartes. Escribe el estudioso que para Leibniz no basta con decir que “el hombre tiene unidad substancial, de que, por tanto, las dos substancias que lo integran constituyen un individuo. [...] Es necesario además ofrecer una explicación metafísica que permita comprender en qué estriba esta unidad substancial, y cómo puede superarse la impresión, que de primera instancia parece inevitable, de que de la conjunción de dos substancias no resulta un individuo” (*Op. cit.*, p. 236). Silva de Choudens subraya cómo Leibniz salvaguarda la “unidad de las substancias finitas” mediante la noción de fuerza, que comprende como “un impulso existencial” resultante del acto creador, que “conlleva identidad a través del cambio” (*Ibid.*, p. 237). Uno de los puntos destacados de los estudios de Silva es la profundización en la comprensión de la noción de cuerpo en el pensamiento de Leibniz en su contraste con la de Descartes al respecto puede leerse, además, el elaborado artículo “Are there corporeal substances for Leibniz?. A reaction to Stuart Brown”, *Diálogos*, 55, 1990, pp. 39-69.

mente y es cuerpo, es esa misma relación. Solo desde esta se explican las cosas que le pasan al ser humano y las cosas que puede hacer para dejar de padecer tanto y preguntarse cómo llegar a actuar. Problema que Descartes abordará en su estudio sobre las pasiones y el cual retomará, de modo íntimo y crítico, Spinoza.

Para concluir, si queremos seguir utilizando la palabra subjetividad para referirnos al pensamiento de Descartes, lo mínimo que se ha de hacer es diferenciar entre la subjetividad de la mente-pensante (estrictamente metafísica) de la subjetividad del ser humano en su integridad (lo que Descartes llamará el “verdadero hombre”⁷⁶). Por otra parte, me parece más apropiado dejar atrás la noción de dualismo y comprender mejor la distinción entre el alma y el cuerpo, lo que implica pensar lo humano como la experiencia de la unión. Unión psico-física que, a su vez, puede pensar su esencia y distinguir los atributos que la componen,⁷⁷ y desde ahí tomar decisiones como aquella que lleva a Descartes a dudar de todo.⁷⁸ Es decir, la unión no es la última palabra de

⁷⁶ Al respecto puede consultarse el trabajo de Elena Nájera “Una aproximación al verdadero ser humano desde la moral definitiva” en F. Jaran (ed.), *op. cit.* pp. 69-87.

⁷⁷ Joan Lluís Llinàs distingue entre dos puntos de partida complementarios, el de “la primitividad de las nociones” y el de la meditación metafísica, “que debe garantizar un uso adecuado de esas nociones” (“La integración de la experiencia de la unión en la filosofía” en F. Jaran (ed.), *op. cit.*, p. 51.).

⁷⁸ En “A Necessary Preparative to the Study of Philosophy”: A Positive Appraisal of Descartes’ Universal Doubt” (*The European Legacy*, 2022, 27:3-4, pp. 239-250), Miguel Badía, tomando en consideración el juicio de Hume sobre el proceder cartesiano, propone una interesante lectura de la duda como refinamiento de una predisposición natural. Al respecto, me parece que es importante subrayar que la duda radical cartesiana implica un acto de la voluntad, es decir, hay que querer dudar. En este sentido diferenciaría entre el asombro y la duda, que en ocasiones me parece que el autor ve íntimamente vinculadas (*Ibid.*, p. 245). Por otra

Descartes, en todo caso, es lo que permite sus primeras palabras filosóficas, aquellas que comienzan por la duda.⁷⁹

parte, también creo que habría que considerar el tiempo de la duda más como un quiebre con la infancia que como un desarrollo de una disposición, tomando en consideración las indicaciones tanto del inicio de las *Meditaciones* como del primer párrafo de *Los principios*. Desde esta perspectiva, me parece que la duda es más un proceso de maduración y decisión. M. Badía, además, ha plasmado su parecer sobre las relaciones entre el pensamiento humeano y Descartes en el primer capítulo de su libro *Enlightenment and Calvinism in the Philosophy of David Hume*, titulado “The Discreet Charm of Cartesian Scepticism and Metaphysics”. (Ann Arbor, MI, Caravan Books, 2012, pp. 7-39). Quizás estas observaciones que comparto sucintamente sobre maneras de comprender la duda, que pueden ser discrepantes, pongan en evidencia una de las lecciones más esenciales de Descartes, según mi parecer, y una de las razones de su persistente actualidad. Me refiero a la acentuación de lo intransferible del pensar, a la singularidad del acto de pensar que hace que nadie pueda pensar por uno, esto –entiendo– se pone en evidencia en la escritura de las *Meditaciones* y en el modo en que nos interpela. Como afirmó Jean Paul Sartre en un bello homenaje, Descartes le otorga al ser humano “una responsabilidad intelectual completa” y así como Heidegger ha dicho “Nadie puede morir por mí”, antes que él, Descartes dijo: “Nadie puede comprender por mí” (“La libertad cartesiana” en *El hombre y las cosas*, trad. L. Echávarri. Losada, Buenos Aires, p. 234).

⁷⁹ Este artículo es parte de un proyecto más amplio que plantea una serie de reconsideraciones sobre la filosofía moderna, que acentúa su dimensión ética. Me permito remitir a las personas interesadas al escrito “Deseo y alteridad: un proyecto ético-afectivo” en María de los Ángeles Gómez Escudero (ed.), *Derechos y reverses de lo humano*. San Juan, Ediciones Laberinto, 2020, pp. 21-51. Este proyecto ha contado con el apoyo tanto del Decanato de Estudios Graduados e Investigación como del Decanato de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Deseo agradecer a los profesores Miguel Badía y Étienne Helmer, editores de este volumen, por su invitación y sus valiosas observaciones y sugerencias. Agradezco, a su vez, a Dialitza Colón Pérez, Carlos Rojas Osorio, Andrea Pac, Francisco José Ramos, Sergio Rojas Peralta, Gabriel De La Luz Rodríguez, Mario Espinoza Pino y Mario Colón Sambolín por haber

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

Descartes, R. *Œuvres de Descartes*, ed. C. Adam & P. Tannery. Paris, Léopold Cerf, 1897-

1913 (reimpresión Paris, Vrin, 1996). (Referencias indicadas con la abreviación AT)

Descartes, R. *Œuvres et lettres*, ed. André Bridoux. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1953.

Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. de V. Peña. Madrid, Alfaguara, 1977.

Descartes, R. *The Philosophical Writings of Descartes*, trad. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Descartes, R. *Discurso del método*, trad. R. Frondizi. San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1996.

Descartes, R. *Los principios de la filosofía*, trad. G. Halperín. Buenos Aires, Losada, 1997.

Descartes, R. *Las pasiones del alma*, trad. J. A. Martínez y P. Andrade. Madrid, Tecnos, 1997.

Descartes, R. *Libertad y generosidad*, ed. de S. Turró, Barcelona, Proteus, 2010.

discutido algunos aspectos de este escrito y por su ánimo constante. Doy las gracias también a Eduardo Valsega, cuya invitación al encuentro *Diálogo sobre el sujeto*, celebrado en abril de 2021, me permitió compartir parte de esta reflexión. Finalmente, pero no menos importante, quisiera agradecer a las y los estudiantes por su atención en los cursos en que he intentado mostrarles otro Descartes y la importancia de releer y repensar los clásicos.

Descartes, R. *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, trad. M. T. Gallego, *René Descartes II*, Madrid, Gredos, 2014.

Fuentes secundarias

Alanen, L. "Reconsidering Descartes's Notion of the Mind-Body Union", *Synthese*, 106, 1996, pp. 3-20.

Ariew, R. *Descartes Among the Scholastics*. Leiden, Brill, 2011.

Badía Cabrera, M. "A Necessary Preparative to the Study of Philosophy": A Positive Appraisal of Descartes' Universal Doubt", *The European Legacy*, 27:3-4, 2022, pp. 239-250. DOI: 10.1080/10848770.2021.2023980.

Badía Cabrera, M. *Enlightenment and Calvinism in the Philosophy of David Hume*. Ann Arbor, MI, Caravan Books, 2012.

Balibar, É. *Ciudadano sujeto*, vol. I: *El sujeto ciudadano*, trad. C. Marchesino. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013.

Bodei, R. *La vida de las cosas*, trad. H. Cardoso. Buenos Aires, Amorrortu, 2013.

Cottingham, J. *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*. New York, Oxford University Press, 2011.

Cottingham, J. *A Descartes Dictionary*. Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1993.

Fromm, G. "Hobbes vs. Descartes: Un diálogo entre sordos" en *Lecturas de filosofía: ensayos críticos*. Cayey, Mariana Editores, 2011, pp. 101-153.

Gilson, É. *Index scolastico-cartésien*. Paris, Vrin, 1979 (2^a Edición).

- Jaran, F. (ed.). *De la metafísica a la antropología. Reinterpretando el dualismo cartesiano*. Valencia, Pre-Textos, 2014.
- Magnavacca, S. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014.
- Marion, J.-L. *On Descartes' Passive Thought. The Myth of Cartesian Dualism*, trad. C. Gschwandtner. Chicago, The University of Chicago Press, 2018.
- de Pablos Escalante, R. "Deseo y alteridad: un proyecto ético-afectivo" en Gómez Escudero, M. A. (ed.), *Derechos y reverses de lo humano*. San Juan, Ediciones Laberinto, 2020, pp. 21-51.
- Rábade, S. *Experiencia, cuerpo y conocimiento* Madrid, CSIC, 1985.
- Rojas, C. *Filosofía y psicología. De Platón al presente*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2018.
- Sartre, J. P. "La libertad cartesiana" en *El hombre y las cosas*, trad. L. Echávarri. Losada, Buenos Aires, pp. 232-247.
- Silva de Choudens, J. "Descartes según Leibniz", *Diálogos*, 69, 1997, pp. 225-241.
- Silva de Choudens, J. "Are there corporeal substances for Leibniz? A reaction to Stuart Brown", *Diálogos*, 55, 1990, pp. 39-69.
- Voss, S. "Descartes: The End of Anthropology" en Cottingham, J. (ed.). *Reason, Will and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*. Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 273-300.

JUSTICIA Y BUENAS MANERAS (*POLITENESS*): DOS ARTIFICIOS NECESARIOS PARA UNA SOCIEDAD FLORECIENTE

Ángela Calvo de Saavedra
Profesora Emérita, Facultad de Filosofía, Pontificia
Universidad Javeriana, Bogotá
acalvo@javeriana.edu.co

Abstract: Hume's theory of justice has been criticized for its narrow focus on the stability of external goods, securing private property. In Hume's defense two strategies has been typically adopted: the first one, aims to show how his understanding of justice in the *Treatise* improved in later works, where justice includes references to fairness and rights. The second, seeks to explain the thin role of justice within Hume's robust and pluralistic catalogue of virtues, as stemming from his belief about the importance of a proper balance and mixture of virtues in a perfect character as well as in a flourishing society. My purpose is to explore a third path, the artifice or politeness, designed as complementary to the rules of justice. Its effects are related with the moral demand of mutual recognition.

Keywords: David Hume, politeness, justice, recognition, artifices

Resumen: La teoría de la justicia propuesta por David Hume ha sido criticada especialmente por su limitado espectro, por centrarse en la estabilidad de los bienes externos asegurando así la propiedad privada. En defensa de Hume, se han adoptado típicamente dos estrategias: la

primera consiste en mostrar que su teoría se amplía en obras posteriores al *Tratado*, para incluir referencias a la equidad y a los derechos. La segunda explica el estrecho rol de la justicia en el marco de su robusto y pluralista catálogo de virtudes que conformarían un perfecto carácter, así como una sociedad floreciente. Me propongo explorar una tercera vía, el artificio de las buenas maneras (*politeness*) como complementario a las reglas de justicia, cuyos efectos están relacionados con la demanda moral de reconocimiento recíproco.

Palabras clave: David Hume, *politeness*, justicia, reconocimiento, artificios

La humanidad es una especie inventiva; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión

David Hume (TNH, 3.2.2.19, SB 484, FD 652)¹

¹ Cito el *Tratado* por la edición en español preparada y traducida por Félix Duque (1988). Incluyo la forma canónica de citación de Hume: T, seguido del número del libro, parte, sección y párrafo, de acuerdo con la edición en inglés preparada por David Fate Norton y Mary J. Norton (2000), seguido por el número de página de la edición clásica de L.A. Selby-Bigge y P.H. Nidditch (1978).

I. Introducción

La teoría de la justicia propuesta por David Hume ha sido criticada por estar restringida a garantizar la estabilidad de los bienes externos en una sociedad, a establecer reglas que conviertan la posesión en propiedad privada. Incluso los humeanos piensan que deja de lado dimensiones esenciales de esta virtud tal como se concibe tanto en la filosofía moral y política como en la vida cotidiana. La justicia está usualmente asociada con la equidad, con la imparcial distribución de bienes y derechos que reduzca la desigualdad de la lotería natural, así como con el igual respeto por la dignidad de todos y cada uno de los miembros de la sociedad.

Esta crítica se hace especialmente fuerte en la cultura política de corte liberal. En el corazón de esta tradición se encuentra “una doble intuición acerca de los seres humanos: “que todos, solo por ser humanos, tienen igual dignidad y valor, sin importar dónde están ubicados en la sociedad y, que la fuente primaria de este valor es un poder interno de decisión moral, poder que consiste en la habilidad para planear una vida acorde con la evaluación propia de fines” (Nussbaum, 1999, 57. Mi traducción). La afirmación de la igual dignidad de las personas, con independencia de su religión, etnia, clase social, sexo u opción de género, hace legítimas sus reclamaciones relativas a cierto tipo de trato en la sociedad política, que respete y promueva ante todo la autonomía, desnaturalizando cualquier tipo de jerarquía. John Rawls, sostiene que “la justicia es la virtud fundamental de las instituciones políticas” (Rawls, 1971, 3). El liberalismo político de Rawls se ha convertido en perspectiva dominante en occidente, convirtiendo el tratamiento equitativo a todos los miembros de la sociedad en único criterio normativo para evaluar las instituciones y prácticas sociales.

La posición privilegiada de la justicia en la filosofía política contemporánea es un giro eminentemente moderno —su origen es Kant— que tiende a opacar la importancia de la pregunta moral central planteada por Aristóteles acerca de la mejor forma de vivir, así como su criterio normativo para la sociedad, la *eudaimonia*, la autorrealización o el florecimiento humano de los ciudadanos. Este olvido ha sido cuestionado desde posturas *neo-aristotélicas*, por las teorías feministas y por la teoría del reconocimiento. Un punto de contacto entre las distintas críticas es su afirmación de que el énfasis puesto en las relaciones humanas basadas en el respeto a la igual dignidad de las personas —en los principios de justicia— descuida la importancia de la solidaridad, de la pregunta por el bien común. La solidaridad, condición prepolítica de una sociedad estable, significa tanto la preocupación emocional por otros seres humanos —la simpatía extensiva de Hume— como el aprecio de sus rasgos de carácter para el bien público. Entender el punto de vista moral como referido “principalmente a las cualidades deseables o requeridas de las relaciones que los sujetos mantienen entre sí” (Honneth, 2010, 15), permite hacer una mejor lectura de las demandas sociales actuales, orientadas más a la contención de la exclusión y el menosprecio que a la distribución equitativa de bienes.

Como afirma Jürgen Habermas, en su análisis de las objeciones de Hegel a Kant, “Morales [son] todas las intuiciones que nos informan acerca del mejor modo de comportarnos para contrarrestar mediante la consideración y el respeto la *extrema vulnerabilidad* de las personas”, que solo construimos identidad como miembros de un mundo de la vida compartido, en el cual nuestra individualidad depende de la aprobación de otros en el teatro del mundo. “Como las morales están cortadas al talle de la posibilidad de quebranto de seres que se individúan por vía de

socialización, han de cumplir siempre dos tareas *a la par*: hacen valer la intangibilidad de los individuos exigiendo igual respeto por la dignidad de cada uno; pero en la misma medida protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por las que los individuos se mantienen como miembros de una comunidad. A estos dos aspectos complementarios corresponden los principios de justicia y solidaridad” (Habermas, 1991, 105-108).

En el contexto del debate contemporáneo esbozado, que establece dos demandas morales diferentes e igualmente importantes para lograr una sociedad estable y floreciente, considero valioso retomar la interlocución con Hume, para quien “la justicia no es esa virtud imperialista” a la que estamos acostumbrados, pues “no comprende toda la excelencia moral” (Baier, 1994, 221). Hume no provee una teoría de la justicia social que proteja a los más vulnerables en el sentido contemporáneo liberal de reducir la inequidad.

Dentro del amplio catálogo de virtudes que configuran la excelencia moral para Hume, exploraré una en particular: la *politeness*. La tesis que propongo es que opera como artificio complementario a las reglas de justicia, idóneo para la configuración y el desarrollo de una sociedad floreciente por ser un artificio que responde especialmente a la demanda moral de reconocimiento recíproco. En un primer paso, explico el sentido y la necesidad del artificio en la moral, para pasar a la historia conjetural propuesta por Hume como origen del sentido de justicia como convención y virtud, ejemplo paradigmático de la estructura de los artificios o convenciones humanos. A continuación, mostraré que esta estructura opera en las reglas de la *politeness*, para reconstruir la caracterización humeana de esta virtud y de sus efectos en la vida personal y social. Concluiré con una

reflexión acerca de la conexión de las reglas de las buenas maneras con la demanda moral de reconocimiento.

2. “Una especie inventiva”

En el *Tratado*, sección 3.2.1, dedicada a explicar las virtudes artificiales, Hume indaga por el motivo de los actos de justicia. Después de descartar varios posibles motivos naturales, concluye con la afirmación que he usado de epígrafe, en la cual sostiene el carácter artificial de la justicia, precisando que no significa que sea arbitraria, sino que no surge de principios originarios de la mente. Pocas páginas atrás, al término de su discusión acerca del origen de la virtud, en la cual concluye que esta no surge de la razón sino del sentimiento, Hume plantea el problema de si los principios operatorios tras las distinciones morales entre vicio y virtud son naturales o no. Para responder, distingue tres sentidos de la palabra “naturaleza”: lo “opuesto a los milagros”; aquello que se opone a “raro y poco habitual” y, “lo contrario a artificial”.² El último es el significado relevante pues da cuenta de su concepción de la naturaleza humana como inventiva, apta para construir mediante “el pensamiento y la reflexión” colectivos artificios que resultan necesarios para la vida en común y que terminan, por obra de la costumbre, haciendo habitual el comportamiento acorde con sus reglas generales, que se constituyen en obligaciones. En la *Investigación sobre los principios de la moral* vuelve sobre el punto y reitera la ambigüedad e

² En carta a Hutcheson acerca de los comentarios que este hiciera al libro 3 del *Tratado*, Hume responde: “No puedo estar de acuerdo con su sentido de *natural*. Está fundado en causas finales, lo cual es una consideración que me parece bastante incierta y poco filosófica” (HL 13, 33 Mi traducción). El punto de Hume es que la visión teleológica de la naturaleza humana resulta inaceptable para una ciencia basada en la experiencia.

imprecisión de la palabra *natural* para mostrar que si se acepta que “el egoísmo y la benevolencia”, así como “la razón y la capacidad de planear un futuro” son naturales, lo mismo se puede decir de “la justicia, el orden, la fidelidad, la propiedad y la sociedad” puesto que “en un animal tan sagaz, lo que brota necesariamente del ejercicio de sus facultades intelectuales puede justamente ser considerado natural” (EPM 200, App. 3, 9, SB307).

Si bien la idea de que la sociedad es un constructo artificial se puede rastrear en Hobbes, Locke y Puffendorf, la originalidad de Hume radica: “primero, en su pretensión acerca de lo que inventamos colectivamente (...); segundo, en los detalles con los que explica cómo lo inventamos; tercero, en la relación de estos derechos y obligaciones con el resto de la moral” (Baier, 2010, 123. Mi traducción). Sobre el primer punto, para los contractualistas el gran artificio es el contrato; según Hume, previo a él es preciso establecer ciertas convenciones, las reglas de la justicia, que denomina “naturales”: “*la de la estabilidad de la posesión, la de su transferencia por consentimiento y la del cumplimiento de las promesas*” (T, 704, 3.2.6.1, SB 526). Más adelante, será necesaria la creación de un nuevo artificio, el gobierno, puesto que nos resulta difícil cumplir estrictamente y en todas las situaciones las reglas establecidas, por la proclividad a “preferir lo contiguo a lo remoto” y a priorizar los intereses particulares sobre los públicos. La obediencia a la ley en un gobierno libre se torna deber. “Hume generaliza el constructivismo o creacionismo moral secular de Hobbes para incluir toda la variedad de nuestras obligaciones estrictas y los derechos correlativos”. Todos los artificios son “productos culturales inventados para resolver el problema social causado por la oposición de pasiones humanas” (Baier, 2010, 129-130 Mi traducción).

Hume explica el origen del artificio en general como una invención diseñada para la solución a un problema surgido de las debilidades de la naturaleza humana y sus pasiones, de las dificultades que presenta la situación en que vivimos o, de la conjunción de circunstancias internas y externas. El mecanismo idóneo es una modulación o autorregulación de las pasiones que se perciben como inconvenientes para la vida social, sin la pretensión fútil de suprimirlas; se trata de darles una nueva dirección que se avizora como útil y/o agradable, a partir de la reflexión compartida. El resultado es un esquema cooperativo de orientación de la acción futura —una convención— a partir de la cual surgen obligaciones mutuas, derechos y deberes. En su original teoría de las pasiones, Hume enfatiza en que estas “son formadas” y “están penetradas” por la convención, de manera que remiten necesariamente a la intersubjetividad, al mundo social (Phillipson, 2011, 45 Mi traducción).

3. La génesis y el carácter de la convención

El papel determinante de la convención en la configuración del carácter y de la vida en común, exige analizar su estructura a partir del caso paradigmático de la justicia. Para explicar la secuencia que origina las reglas de justicia en el *Tratado*, Hume utiliza el género de la historia conjetural (T, 3.3.2) narrativa que omite en la *Investigación* (Baier, 2010, 80, 256). El concepto es creado por Dugald Stewart a finales del siglo XVIII para referirse a un tipo de historiografía teórica o especulativa, que puede prescindir de la evidencia documental y pretende reconstruir en clave de progreso el origen de prácticas e instituciones sociales, basándose en la ciencia de la naturaleza humana.

El problema que buscan remediar las reglas de justicia es “*el egoísmo (selfishness) y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de estos*”. Con esta proposición “cierta” Hume explica el origen de la justicia (T, 666, 3.2.2.18, SB 495), mostrando que no es un instinto originario universal. Por el contrario, surge solo en condiciones específicas y en un momento particular de la evolución de la especie, bajo lo que Rawls denomina “las circunstancias de la justicia”, idea que considera valiosa y realista por cuanto, si bien admite nuestro interés y avidez por la propiedad, no suscribe el egoísmo psicológico. De hecho, nos preocupamos por los seres cercanos —familia y amigos— en virtud de la simpatía, pero este interés generoso por un determinado círculo de congéneres, es insuficiente cuando la sociedad se amplía y se complejiza (Rawls, 2010, 59), de manera que es preciso redirigirlo, darle una vía de satisfacción oblicua. Para destacar la utilidad como motivo del artificio de la justicia, en la *Investigación*, Hume imagina cuatro escenarios alternativos en los cuales esta nunca hubiese sido inventada: 1) un entorno natural abundante, apto para satisfacer plenamente los deseos humanos; 2) una benevolencia extensiva o humanidad innatas; 3) una situación de escasez dramática de bienes; y 4) una sociedad de rufianes, ajena a toda ley. En cualquiera de ellas la justicia sería inútil, de manera que “las reglas de la equidad o justicia dependen enteramente del estado y condición particulares en que los hombres están situados, y deben su origen y existencia a la utilidad que la sociedad obtiene de su estricta y regular observancia” (EPM, 53, 3.12, SB 188).³

³ Cito la *Investigación sobre los principios de la moral* por la edición en español preparada y traducida por Carlos Mellizo (1993), seguido de la forma canónica de citación de Hume: EPM, número de sección, parte

Identificado el problema, Hume describe el camino hacia su solución. Por la conjunción particularmente desafortunada entre necesidades y debilidad natural propia de la especie humana, los individuos pronto advierten la imposibilidad de sobrevivir aislados y descubren la importancia del apoyo de sus semejantes para ganar fuerza adaptativa, habilidad y seguridad. Al experimentar el alivio que representa la división del trabajo y, en virtud del natural apetito sexual, descubren que la asociación es ventajosa para la satisfacción de los intereses particulares. La evolución que va desde la conformación de familias, en las cuales se crean vínculos de afecto, pasando por clanes y tribus, hasta la configuración de las primeras sociedades, parece haber sido natural y sin mayores problemas (T, 654, 3.2.2.5, SB 486), dado que gradualmente van creando “una nueva afición por la compañía y la conversación” (T, 658, 3.2.2.9, SB 489).

A pesar de las ventajas advertidas, la exigencia de conformar la sociedad más amplia se ve turbada por condiciones internas —el egoísmo que se opone a la benevolencia hacia los cercanos—. Esta contrariedad de pasiones se manifestará inevitablemente al enfrentar una circunstancia externa, la inestabilidad de las posesiones, amenazadas por la avidez de los extraños. Así, la parcialidad de intereses, puede desencadenar conflictos.

En este punto surge el artificio como remedio: ayudados por “el juicio y el entendimiento”, los hombres crean una “convención, en la que participan todos los miembros de la sociedad”, que convierta los bienes de cada uno en

cuando la hay y párrafo, según la edición en inglés preparada por Tom L. Beauchamp (1988), acompañado por el número de página correspondiente a la edición clásica de L.A. Selby-Bigge y P.H. Nidditch (1978).

propiedad. Este es el paso decisivo en el origen de la justicia y consiste en la redirección del interés egoísta:

Esta convención no tiene la naturaleza de una *promesa* (...) La convención consiste únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente ese sentimiento, que los induce a regular su conducta mediante ciertas reglas (...) Una vez que este común sentimiento de interés ha sido mutuamente expresado y nos resulta conocido a ambos, produce la resolución y conducta correspondiente. Y esto es lo que puede ser denominado con bastante propiedad convención o mutuo acuerdo, aun cuando no exista la mediación de una promesa, dado que las acciones de cada uno de nosotros tiene referencia a las del otro y son realizadas en el supuesto de que hay que realizar algo en favor de la otra parte (...) [surge] gradualmente y va adquiriendo fuerza mediante una lenta progresión porque experimentamos repetidamente los inconvenientes que resultan de transgredirla. Por el contrario, esta experiencia nos confirma aún más en que el sentimiento de interés se ha tornado común en todos los que nos rodean, haciéndonos así confiar en la regularidad futura de su conducta. Solamente en la expectativa que tenemos de que esto se cumpla se funda nuestra moderación y abstinencia. (T; 659-660, 3.2.2.II, SB 490).⁴

En el párrafo anterior se encuentra la estructura básica de cualquier artificio o convención diseñada para coordinar acciones entre los miembros de una sociedad. En ella se destacan varios elementos relevantes, cuya articulación

⁴ He introducido algunas modificaciones a la traducción de Félix Duque de este pasaje, para ajustarlo mejor al sentido del original en inglés.

ilustra Hume con el ejemplo de dos hombres que impulsan un bote de remos: 1) la convención es un acuerdo, pero no mediado por una promesa explícita ni por un contrato. La promesa es un tipo de intercambio “interesado” entre personas, constituida por “una cierta fórmula verbal por la que nos comprometemos a realizar una acción (...) Cuando alguien dice que *promete una cosa*, expresa de hecho la resolución de cumplirla” (T, 699, 3.2.5.10, SB 522) y si no lo hace, perderá toda confianza; 2) la convención versa sobre una regla que satisfaga un interés sentido como común – llegar a la otra orilla–, que logra una mejor satisfacción indirecta de los intereses individuales: “sin justicia la sociedad tiene que disolverse de inmediato, y todo el mundo debe caer en esa condición salvaje y solitaria, que es infinitamente peor” (T, 668, 3.2.2.22, SB 497); 3) ese interés es comunicado –no necesariamente de forma verbal– y, a partir del conocimiento compartido, se diseña una regla de conducta útil y pragmática, “simple y obvia” (T, 662, 3.2.2.13, SB 493) que deben cumplir los implicados si quieren alcanzar su objetivo; la utilidad de la justicia es pública, no individual; 4) la clave de este mecanismo de coordinación de acción es la reciprocidad, la expectativa y la confianza en que el otro se comportará de conformidad con la regla, de modo que se trata de un imperativo condicional. Los artificios humeanos “amplían las áreas en las que la confianza en otros no es un riesgo tonto o innecesario (Baier, 1994, 78 Mi traducción); 5) las convenciones surgen de manera gradual (por ejemplo, el lenguaje o la moneda) y van tomando fuerza por hábito, por la reiterada experiencia de los desventajas de incumplir las reglas generales; en el esquema de Hume, la convención es dinámica y siempre revisable porque “sus reglas deben reflejar el interés público de comunidades particulares” (Taylor, J., 2015, 178); 6) no se menciona castigo o penalidad por la transgresión de la regla pero, en la

Investigación, Hume afirma que, una vez creadas las reglas, su violación es “una fuente importante de esa censura universal que acompaña a toda injusticia o iniquidad” (EPM 203, App. 3, II, SB 310) y, la preocupación que todos sentimos por nuestra reputación nos inclina a obrar de manera que evitemos la desaprobación social por nuestra conducta.⁵

La convención de las reglas de justicia es la primera (sin ella la sociedad se desmoronaría) y la más compleja de una serie de artificios que en la evolución de la especie las distintas comunidades han visto como necesarios; Hume, en el *Tratado*, estudia específicamente tres: la justicia, el gobierno, la castidad y modestia femeninas. De alguna manera, la sucesión de invenciones se explica por el gradual progreso moral que nos ha conducido de la barbarie a la civilización.

Para explicar esta “genealogía” y el tercer aspecto original de la convención según Hume, Baier propone la “natural familia humana, como realidad sociobiológica”, como metáfora fundante (*root metaphor*) que “inspira su genealogía de los artificios sociales, su historia natural de la cooperación humana. Debemos ver los artificios como una secuencia de miembros continua a través de generaciones, en la cual el nacimiento de cada uno depende de los anteriores” (Baier, 2010, 147). Este punto es decisivo para comprender el origen de las reglas de las buenas maneras (*politeness*), puesto que si la justicia está a la base de la estabilidad de la sociedad, no es suficiente para su florecimiento.

⁵ Para la reconstrucción de la estructura de la convención, me he basado en las propuestas por Baier (1994, 230ss) y por Rawls (2000, 60-61), introduciendo algunas modificaciones.

La imagen genealógica permite comprender la relación entre las virtudes naturales y las artificiales, distinción que desaparece después del *Tratado* en sentido literal, pero se conserva en espíritu en la diferencia entre virtudes sociales como la benevolencia y la humanidad (*humanity*) “que ejercen su influencia inmediatamente, por una tendencia o instinto directo (...) tienen a la vista un único objeto individual y se limitan a perseguir la felicidad de la persona amada y estimada” y virtudes sociales como la justicia y la fidelidad, “cuyo carácter beneficioso surge solamente de la observancia de la regla general”, no de cada acto singular sino del seguimiento de la convención por la mayoría. Teniendo ambas por meta la felicidad y la prosperidad del género humano, las primeras operan como una “pared”, construida por múltiples manos, en la cual cada ladrillo independiente es significativo para la obra; en contraste, las segundas funcionan como una “bóveda”, en la cual la construcción se sostiene solamente por el trabajo conjunto de sus partes, por un sistema cooperativo (EPM, 195-197, App. 3, 2-5, SB 303-305).

En términos genealógicos, los artificios no son creados de la nada, surgen a partir del trasfondo de formas preconventionales de confianza, cooperación y afecto, derivadas de los principios de la naturaleza humana; los ancestros de los vínculos sociales que crea la convención son los lazos que surgen de la simpatía con nuestro círculo cercano (Baier, 2010, 770-771).

4. De la convención a la virtud

Mediante la convención Hume explica el origen de la “obligación *natural*”, la que surge del interés, pero tiene que dar cuenta de la “obligación moral”, de los motivos que nos

determinan a aprobar la justicia y censurar la injusticia. El interés común es suficiente para que se cumplan las reglas de justicia en comunidades pequeñas, pero en sociedades grandes “este interés pasa a ser remoto” y es difícil percibir los efectos negativos de las transgresiones en la estabilidad social. Sin embargo, como en otras ocasiones, la naturaleza nos salva, pues “no dejamos nunca de percibir el perjuicio que mediata o inmediatamente sufrimos por la injusticia de los demás” y, por obra de la simpatía, “participamos del malestar del afectado” por la injusticia, por lejana que sea la acción de nuestro interés personal. Dado que llamamos vicio a aquello que causa desagrado y virtud a lo que resulta placentero, por extensión procuramos aplicar la evaluación que hacemos del carácter de los demás a nuestro propio obrar. “*De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esta virtud*” (T, 499, 3.2.2.24, SB 499).

Hume entiende este paso a la aprobación moral como un “progreso de los sentimientos” que, siendo “*natural* y necesario” (T, 671, 3.2.2.25, SB 500; EPM 58, 3.21, SB 192), pues estamos determinados a hacer distinciones morales, como lo evidencia el uso del lenguaje moral, es fomentado por la estrategia de los políticos, por la educación y por la costumbre. Pero, “lo que más contribuye a incrementar la consistencia de estos sentimientos es el interés que tenemos por nuestra propia reputación”, tan íntimamente conectada con el respeto a lo ajeno, que exige la observancia estricta de las reglas de justicia (T, 671-673, 3.2.2.25-27, SB 500-501).

Cuando los artificios son aprobados como virtudes en el ámbito público, como lo expresa con estupenda precisión Rachel Cohon, se tornan “prótesis convencionales y emocionales que remedian nuestros defectos naturales” (Cohon, 2008, 233 Mi traducción) y coordinan las

interacciones sociales. Veamos cómo sucede. A partir de la invención de una convención, la simpatía con los beneficios y daños para otros, evoca la aprobación moral de las reglas; este sentimiento crece por obra de la educación y el discurso político que asocian el comportamiento con orgullo o vergüenza; quienes consideran atractivos los efectos acumulativos de la conducta regulada la aprueban sinceramente y guían su actuar por las reglas generales; los demás los secundan por costumbre (Cohon, 2015, 228). En el centro de este esquema está la idea de que la utilidad social real de un artificio depende de la aprobación moral de los individuos, motivación necesaria para observar las reglas. Para convertirse en virtudes, los artificios tienen que producir “rasgos de carácter genuinos”, “cualidades mentales socialmente fabricadas. No solamente se fabrican las reglas que gobiernan nuestro comportamiento (...); los rasgos de carácter mismos (en el caso de la justicia, la honestidad) son también socialmente construidos” (Cohon, 2008, 233 Mi traducción).

El trabajo reconstructivo sobre el origen de la justicia, en el cual se diferencian dos momentos, la invención de la convención y su aprobación moral como virtud, servirá como esquema de contraste para entender las reglas de las buenas maneras o de la *politeness* como artificio complementario a las reglas de justicia y una virtud indispensable en la configuración de una sociedad moderna y plural floreciente.

5. La *politeness*: artificio propio de la sociedad comercial moderna

Aunque Hume no incluye las reglas de las buenas maneras (*good-breeding*) o *politeness* entre las virtudes artificiales en el *Tratado*, sí las caracteriza de modo explícito como un artificio, análogo a las reglas de justicia. Las introduce en su

examen de las virtudes naturales. Para este momento, ya ha explicado su sistema sentimentalista de moral, fundado en la simpatía y su corrección mediante la adopción de puntos de vista generales. Así mismo, ha establecido el cuádruple criterio de aprobación moral: “Toda cualidad mental es denominada *virtuosa* cuando su mera contemplación causa placer, y toda cualidad que ocasiona dolor es considerada *viciosa*. Estos sentimientos de placer y dolor pueden derivarse de cuatro fuentes distintas. En efecto, obtenemos placer de la contemplación de un carácter cuando este es naturalmente apto para ser útil a otras personas o a quien lo posee, o cuando agrada a otras personas o a quien lo posee” (T, 783-784, 3.3.1.30, SB 591). Con este cuádruple criterio organiza el amplio catálogo de virtudes en la *Investigación*, con la salvedad de que hay virtudes cuyo mérito deriva de más de una fuente.

La sección 3.3.2, “De la grandeza de alma” (*greatness of mind*) se ocupa de “ilustrar” su sistema moral al aplicarlo a las pasiones indirectas de *orgullo* (*pride*) y *humildad* (*humility*), considerando “el vicio o virtud que hay en su exceso o justa proporción”. Es importante resaltar que Hume, en contra de la moral cristiana que predica la humildad, defiende el orgullo como una pasión valiosa, motivo de aprobación siempre y cuando sea adecuado (*due pride*). Observa que mientras el orgullo excesivo, la vanagloria y la presunción son, por lo general, censurados como odiosos en el espacio social, en él se aprecia la modestia o “justo sentido de nuestros defectos” como virtuosa. El criterio moral que opera es el “inmediato agrado o desagrado que una cualidad produce en los demás”, sin que entre en juego ninguna consideración de utilidad pública (T, 785, 3.3.2.1, SB 592).

Hume explica la desaprobación del orgullo desmedido, por la operación de dos principios de la naturaleza humana,

la simpatía y la comparación, que mueven al espectador en direcciones opuestas: la simpatía habilita la comunicación de opiniones y afecciones entre las mentes y nos hace sensibles a la felicidad o miseria de otros, siendo el origen del punto de vista moral; la comparación, nos hace valorar los caracteres no en sí mismos sino en relación con nosotros. Así, el orgullo sentido es una pasión placentera que los espectadores pueden compartir por contagio simpatético; empero, dada la tendencia común en las personas a sobrevalorarse, causa desagrado y desazón la contemplación de la vanidad del otro que, por comparación, hiere la propia.

No obstante, Hume es enfático en afirmar que “un conveniente grado de orgullo (*due pride*)” es útil y agradable para el agente, de manera que es virtuoso. Es útil porque “nos hace conocer nuestro propio valor y nos da confianza en todos nuestros proyectos y empresas (...) En todo momento es necesario conocer nuestra propia fuerza”; además “es siempre agradable para nosotros”, mientras que la modestia puede ser desagradable. En consecuencia, “la autosatisfacción y vanidad pueden ser no solo admisibles, sino aún necesarias en un carácter” (T, 790-791), 3.3.2, 8-10, SB 596-597). El orgullo, cuando es aprobado y validado por otros –en un esquema de reconocimiento recíproco– proporciona al agente autoestima, autorrespeto y autoconfianza, “autorrelaciones prácticas” o “actitudes positivas que el individuo puede adoptar hacia sí mismo”, sin las cuales la autorrealización y la dignidad son impensables (ver: Honneth, 2010, 25-30).

En la *Investigación*, las virtudes relativas al orgullo y la humildad o grandeza de alma, son catalogadas entre aquellas inmediatamente agradables al poseedor (Sección 7) y caracterizadas como un conjunto de rasgos de carácter que expresan la “satisfacción” y la “alegría” del poseedor, espíritu

que se “contagia” por simpatía entre los espectadores, procurándole así “amistad y consideración (...) Como no podemos dejar de amar aquello que nos agrada, surge una actitud benevolente hacia la persona que comunica tanta satisfacción”. La persona con ese temperamento “es un espectáculo más estimulante” en la vida social que el “melancólico” o “sombrió” (EPM, 127-129, 7.1-3, SB 250-251).

El orgullo adecuado y los rasgos de carácter concomitantes —la grandeza de alma— resulta agradable al poseedor y, por simpatía, al espectador; es una de las virtudes que Hume más aprecia y que juzga merecerá la alabanza general: “¿Quién no queda impresionado ante un ejemplo de notable grandeza de alma o dignidad de carácter; por el sentimiento sublime; por el desprecio a la esclavitud; por ese noble orgullo (*noble pride*) y ese espíritu que brotan de la virtud consciente?” (EPM, 129, 7.4, SB 252). Como lo ilustra la historia, cierto contento de sí —por talentos, logros y posesiones— merece alabanza, mientras que la carencia de él se considera un vicio: “Nunca excusamos una absoluta falta de espíritu y de dignidad de carácter, o la falta de un propio sentido de lo que a uno se le debe en la sociedad y en el trato en la vida ordinaria. Este vicio constituye lo que con propiedad llamamos *bajeza* (*meanness*)”, en el sentido de humillación, indignidad, autodesprecio (EPM, 131, 7.10, SB 253).

En las dos obras Hume sostiene la importancia del orgullo adecuado como cualidad agradable y útil al agente, decisiva en la configuración del carácter, pero hay diferencias significativas en la última. Jacqueline Taylor, quien en diversos trabajos ha resaltado el progreso de la moral humeana, destaca que, en la *Investigación* el orgullo como virtud se refiere “explícitamente al sentido de dignidad o valor propio de la persona, que surge de un sentido de su

virtud”; advierte la jerarquía moral del orgullo causado por el propio carácter –nobleza, decencia, generosidad– sobre aquel derivado de las posesiones y la riqueza. Se ha modificado también el vicio correspondiente: en el *Tratado* es la humildad o modestia, ahora es la autodegradación, la pérdida de dignidad (*meanness*); además, cambia el prototipo: ya no es la virtud heroica antigua, la valentía, sino el sentimiento de humanidad cultivado en sociedades modernas, en las cuales la justicia y la benevolencia son virtudes arquitectónicas. (Taylor, J., 2015, 149-151).

El cotejo que hace Hume a lo largo de la *Investigación* entre los catálogos de virtudes antiguo y moderno, expresando su preferencia moderada por este último, muestra dos aspectos importantes de su filosofía moral y política: de una parte, su decidido pluralismo, pues aunque el cuádruple criterio de aprobación o censura sea universal en virtud de los principios operatorios comunes de la mente –claramente no defiende el relativismo–, la atribución de mérito en distintas épocas y culturas varía, típicamente gracias a la conversación y el debate en el ámbito público, que refina los puntos de vista generales, al moldear los caracteres. De otra parte, su visión del progreso del género humano de la barbarie hacia la civilización, marcado especialmente por el paso de gobiernos absolutos a gobiernos libres en los cuales prima la ley no el arbitrio de las personas, paso que desencadena el surgimiento de la esfera pública, la industria, las ciencias y las artes, así como el refinamiento paulatino de los caracteres y las relaciones sociales. Es importante subrayar que un propósito crucial del esfuerzo de Hume en pro de la ‘verdadera filosofía’ es lograr que sus ideas redunden en beneficio público, contribuyan a la civilización (ver Calvo de Saavedra, 2012). La pregunta por el progreso personal y social atraviesa los *Ensayos*, apoyados en una amplia revisión de la historia, pero

sus respuestas y evaluaciones son complejas y cautelosas: “usualmente argumenta que nuestras vidas han mejorado, mas no siempre. Tiene poca esperanza en que las intervenciones políticas impulsarán el progreso, aunque no comparte la glorificación del pasado, propia de quienes se resisten a la innovación política. Finalmente, su escepticismo evita predicciones acerca del inevitable declive o progreso” (Watkins, 2019, 7 Mi traducción).

El análisis del orgullo permite concluir que este, no regulado, es la circunstancia interna que da origen a la *politeness*, por generar un problema en la vida social: “Esa impertinente y casi universal propensión humana a la sobrevaloración, nos ha dado tal perjuicio contra la propia alabanza (*self-applause*) que, siempre que vemos a un hombre hablar bien de sí mismo, nos inclinamos a condenarlo, por una regla general” (T, 791-792 3.3.2.10, SB 597-598).

Hume no menciona explícitamente en el *Tratado* cuál es la circunstancia externa en el que la vanagloria y la presunción resultan problemáticas. Sin embargo, en los *Ensayos* y en la *Investigación* hace referencia recurrente a la sociedad comercial moderna, en la cual las interacciones con personas de diferente rango, sexo y cultura son cada vez más frecuentes y exigentes. Una característica central del paso del medioevo al mundo moderno es la transformación gradual del comportamiento: se agudiza la observación de uno mismo y de quienes nos rodean, al sentir la creciente presión social de las nuevas circunstancias de interacción. Al mismo tiempo, “va haciéndose más estricto el código de reglas de comportamiento y también va haciéndose mayor la consideración que cada uno espera que los demás le tributen (...) Cada vez es más rígido el mandato social de no herir a los demás (...) Pero lo que es inconfundible es el cambio en

el tono general, el aumento de la sensibilidad, la profundización de la observación humana y la mayor comprensión de los puntos de vista del otro” (Elias, N., 1997, 124-125).

En el ensayo “Del auge y el progreso de las artes y las ciencias”⁶, Hume, con cautela, juzga que los tiempos modernos son superiores en cuanto a *politeness*. “Me atreveré incluso a afirmar que no había entre los antiguos mucha delicadeza en la crianza, ni existían en gran medida la deferencia y el respeto educados (*polite*) hacia las personas con las que conversamos, que la cortesía (*civility*) nos obliga a expresar o a fingir (*counterfit*)” (E, 143, RPAS, 128).

En la paulatina reconfiguración de la sensibilidad y el comportamiento, un acontecimiento decisivo es el surgimiento de la esfera pública, inicialmente en Inglaterra en el siglo XVIII. Significa un cambio en la representación que los ciudadanos se hacen de la existencia social, del acoplamiento de unos con otros, de las expectativas mutuas de comportamiento y los criterios normativos que las fundamentan, es decir, implica una transformación del “imaginario social” (Taylor, Ch. 2005, 23). En la esfera pública se introduce una nueva forma de sociabilidad, propia de la incipiente sociedad civil, modelada por la emergencia de un público lector generalizado que se interesa por el acontecer cotidiano de la ciudad, lo cual demanda espacios de conversación pública, tales como librerías, museos, bibliotecas, cafés, en fin, nudos sociales de conversación que

⁶ Cito los *Ensayos morales, políticos y literarios*, según la edición completa en español, traducida por Carlos Martín Ramírez (Madrid, Trotta, 2011) de la edición en inglés preparada por Eugene Miller (1985). Según la forma canónica de citación de las obras de Hume, incluyo E, la abreviatura para cada ensayo establecida por Norton (1993) y la página correspondiente a la edición en inglés.

contribuyan a la auto-ilustración de personas privadas. En ese contexto se requiere un nuevo artificio que solucione el problema del choque de orgullos:

Por tanto, y de igual modo que establecemos las *leyes de la naturaleza* [de justicia] a fin de asegurar el derecho de propiedad en la sociedad e impedir la oposición entre intereses privados (*self-interest*), establecemos también *las reglas de cortesía* (*rules of good-breeding*) a fin de impedir la oposición del orgullo de los hombres y hacer de la conversación algo agradable e inofensivo” (T, 792, 3.3.2.10, SB 597).

El pasaje citado afirma que se trata de un artificio, de una convención que establece reglas de comportamiento a las que Hume se refiere indistintamente como reglas de buena crianza, de buena educación, de buenas maneras, de cortesía, de decencia o de *politeness*. Son una invención diseñada como solución al problema surgido de la combinación de circunstancias internas y externas, de una pasión no regulada –el orgullo– y las demandas de sociabilidad propias de la sociedad comercial moderna. La solución consiste, en una modulación del orgullo, más concretamente, de su expresión pública: “la buena educación (*good-breeding*) y el recato (*decency*) exigen que evitemos todo signo y expresión que tiendan directamente a manifestar esa pasión”, con independencia de si es debida o no. En cualquier caso, “cierta simulación (*disguise*) se tiene por requisito indispensable, y (...) estamos obligados a presentar un exterior agradable y a aparentar modestia y deferencia mutuas en nuestra conducta y comportamiento” (T, 792, 3.3.2.10, SB 598).

Las reglas de las buenas maneras comparten la estructura de la convención: su origen es una pasión problemática que requiere ser modulada a partir de la

reflexión y el entendimiento colectivos, y da origen a un conjunto en reglas conocidas por todos los participantes en la vida social; al igual que las reglas de justicia, se trata de un acuerdo que no tiene la forma verbal de una promesa; versa sobre un interés común, en este caso, facilitar una conversación agradable en el mundo social; sus efectos benéficos dependen de la observancia general del esquema más que de acciones particulares; están condicionadas por el comportamiento recíproco, basado en la confianza; las reglas se establecen de forma gradual y son revisables; la motivación para cumplirlas no es la amenaza de castigo legal, sino primordialmente la preocupación de las personas por su reputación.

Lo notable de la solución es que la autorregulación del orgullo no es su redirección y mucho menos su supresión, sino su ocultamiento a los ojos del espectador; las buenas maneras “constituyen una práctica de opacidad (...) ya que exigen tanto ocultar la expresión natural como manipular la presentación de algunas pasiones” (Santos, J.S. 2018, 58). El acento en que la *politeness* es disimulo en el trato social, distancia a Hume de Shaftesbury y Addison –quienes la consideran una disposición sociable natural, virtud genuina que nace del corazón– acercándolo a la representación de Mandeville del artificio como hipocresía (Tolonen, 2008). En su primera referencia a la *politeness* en carta a su amigo Michael Ramsay, escrita en 1734 a su llegada a Francia, Hume compara las buenas maneras de los franceses con las de los ingleses y diferencia la “*politeness* real, la suavidad del carácter (*softness of temper*) y una sincera inclinación a agradar (*oblige*) y a ser servicial”, de sus “expresiones”, las “deferencias y ceremonias externas, que la costumbre ha inventado, para suplir los defectos de la *politeness* real o amabilidad (*kindness*) que son ineludibles en el trato con extraños o con quienes nos son indiferentes”. Estas

expresiones han de ser artificios tan bien balanceados que, aunque no pasen por sinceros, su apariencia cree en el otro una “placentera ilusión” (HL, 4, 19-20 Mi traducción).

Para los propósitos del presente texto, lo relevante del argumento de Tolonen es destacar que Hume, desde su primera reflexión sobre la *politeness*, la concibió como un artificio, un principio referido a la apariencia externa, decisivo en la historia conjetural de la emergencia de la sociedad civil. Porque tenemos dos pasiones originales que deben ser cultivadas, moduladas mediante reglas estrictas – la pasión directa de autointerés y la pasión indirecta del orgullo– la justicia y la *politeness* son “dos instituciones morales interrelacionadas” correspondientes (Tolonen, 2008, 29, 34 Mi traducción).

6. La *politeness*: una virtud controversial

Desde su introducción en el siglo XVII, el significado y utilidad social de la *politeness* fue objeto de profundo debate, pues, para sus defensores, era sinónimo de civilidad, tacto o decoro, mientras que, para sus detractores era equivalente a hipocresía y afectación.⁷ El problema de asumirla como virtud esencial de la vida social es que podría implicar una alabanza de la falsedad en el trato o, peor aún, una legitimación de distinciones de clase o de género censurables para las sociedad en su conjunto (Davidson, J., 2004, 46).

Como vimos, los caracteres de la convención así como el motivo de la obligación natural se cumplen en la invención de la *politeness*. El problema surge cuando se trata de su aprobación moral pues, para que un artificio se convierta en

⁷ Un excelente estudio sobre la cultura de la *politeness* en Inglaterra y sus tensiones internas es Klein, L (1994).

virtud, debería producir rasgos de carácter genuinos, sinceros, que generen confianza. Hume, en el *Tratado*, concibe las reglas de las buenas maneras como formalidad de la apariencia externa de modestia y mutua deferencia que todos deben guardar en el trato social:

No creo que nadie con un poco de mundo y de penetración en los sentimientos íntimos de los hombres sostenga que la humildad exigida por la buena educación (*good-breeding*) y el recato (*decency*) deba ser algo más que el mero guardar las formas (*goes beyond the outside*), o que considere como parte integrante de nuestro deber el que seamos absolutamente sinceros en este punto (T 793, 3.3.2.10-II, SB 598).

El énfasis en la sola apariencia agradable de la virtud de la *politeness* parece contradecir el carácter moral del artificio. En el *Tratado*, las reglas de las buenas maneras no parecen implicar ninguna construcción de rasgos de carácter, de modo que son convencionales pero no auténticas “prótesis emocionales”. En este caso, el paralelo con la justicia falla y la contribución de estas reglas a una interacción social saludable es ambigua y quizás más perniciosa que útil pues promueven la inclusión y el reconocimiento recíproco al hacer que las personas se comporten como interlocutores agradables, pero si este logro implica ocultar quiénes somos ¿cómo puede suscitar el orgullo adecuado o la autoestima indispensables para la forja del carácter?

Más grave aún, ¿cómo la opacidad puede convertirse en regla general en las relaciones humanas para un autor como Hume que concibe el carácter como socialmente construido y afirma que si no contamos con la simpatía de otros en el teatro del mundo es imposible sentir orgullo? De la misma

manera que la particular inestabilidad de las posesiones requiere establecer reglas que garanticen relaciones confiables entre propietarios, las relaciones personales en la vida cotidiana requieren confianza mutua. Concebir a las personas como vulnerables a la aprobación o censura de otros torna “especialmente importante regular nuestro orgullo o humildad con respecto a la simpatía que recibimos de otros (...) Todos necesitamos la franca estimación de rasgos de carácter perceptibles, así como de nuestras faltas” (Baier, 2010, 200-201 Mi traducción). En consecuencia, en el paralelo que Hume establece entre justicia y *politeness*, una evaluación sincera de nuestro mérito, que posibilite el refinamiento estético y moral del carácter, debería ser el efecto del invento de las reglas de las buenas maneras.

La paradoja de este planteamiento para entender la complementariedad entre la justicia y la *politeness*, consiste en que si esta última es pura simulación o afectación en relaciones sociales superficiales, su invención no cultiva la sensibilidad ni transforma la vida social. Al no estar su práctica fundada en la aprobación moral, no parece apropiado llamarla virtud. Mi hipótesis es que esta lectura centrada en la apariencia y en el fingimiento ha motivado que los especialistas desestimen su importancia moral y política. La insistencia de Hume en el paralelo y complementariedad entre justicia y *politeness* en la *Investigación* así como las referencias a ella como virtud en varios de los *Ensayos*, constituyen una razón suficiente para sostener que Hume le atribuye a la observancia de las reglas de las buenas maneras una importancia central en la salida de la barbarie hacia la civilización.

7. *Politeness* y civilización

La preocupación que atraviesa los *Ensayos* es la posibilidad del progreso humano así como los alcances y límites de diversos dispositivos diseñados para lograr salir de la barbarie, del imperio de la guerra, la superstición y las facciones, seria amenaza a la estabilidad social. Sin olvidar jamás la lección aprendida a partir de la crisis narrada en forma dramática en la *Conclusión* del Libro I del *Tratado*, a saber, que “si somos filósofos, tendremos que serlo únicamente sobre la base de principios escépticos” (T, 379, 1.4.7.11, SB 270), conserva un optimismo moderado en el cultivo de nuestra humanidad.

La pregunta por el sentido de la civilización y por la manera de evolucionar hacia ella, sitúa la reflexión sobre la *politeness* en un horizonte más amplio, no simplemente como convención dirigida a regular el orgullo mediante su ocultamiento en los escenarios de interacción cotidiana, sino como mecanismo de refinamiento de la conversación, práctica decisiva en la adopción de puntos de vista generales razonables en estética, moral y política. En obras posteriores al *Tratado*, se percibe cómo Hume convierte el discurso de las buenas maneras propio de la época en un dispositivo crucial de crítica a la cultura del dogmatismo y el fundamentalismo excluyentes y de apertura a una esfera pública tolerante, plural e ilustrada.

A principios del siglo XVIII, el gusto por la moderación y el intercambio *polite* había ganado terreno y popularidad a partir de los ensayos de Addison y Steele, así como de los escenarios en los que se estimulaba su práctica –salones de té, los cafés, *pubs*-. La audiencia era el vulgo, los ciudadanos del común, a quienes se intentaba persuadir de adoptar “códigos de comportamiento útiles y virtuosos”, antídoto de las opiniones caprichosas y de las pasiones violentas,

incentivos idóneos para que “hombres y mujeres aprendiesen a cultivar los placeres de la amistad y refinar su comprensión de la moralidad”. Asumían, como Shaftesbury, que se trataba del cultivo de afectos benevolentes naturales (Phillipson, 2011, 22-23 Mi traducción).

Hume es a la vez abogado y crítico de la *politeness* enraizada en el mundo social inglés, no solo por plantear las reglas de las buenas maneras como artificio, sino porque su pretensión fue llevarla más allá del intercambio cotidiano, y promover la “creación de una nueva cultura política”. A su juicio, era preciso “persuadir a los ciudadanos *polite* de conversar de modo racional sobre política al igual que sobre maneras y sobre historia al igual que sobre política” (Phillipson, 2011, 26-27 Mi traducción).

En la segunda edición de *Ensayos* (1742), Hume incluye dos textos particularmente relevantes para comprender la importancia moral y política de la conversación y, por ende, de la *politeness*: “De escribir ensayos” y “Del auge y el progreso de las artes y las ciencias”. En “De escribir ensayos”, establece una división entre los miembros de la “parte elegante de la humanidad”, es decir, entre aquellos que ejercitan su mente: “los *eruditos* y los *conversadores*”; los primeros se dedican a operaciones difíciles que requieren gran esfuerzo y soledad, mientras los segundos se interesan por las cuestiones que afectan la vida cotidiana, cuya comprensión requiere de la compañía y del intercambio de pensamientos. Asevera que un gran error de sus contemporáneos ha sido separar los dos mundos, por los efectos perniciosos para ambos: para los conversadores, pues “sin recurrir a veces a la historia, a la poesía, a la política y, al menos a los principios más obvios de la filosofía”, la conversación se reduciría a vano e insulso cotilleo; para los eruditos “el encierro del saber en las universidades y celdas”

lo ha hecho bárbaro, “al ser cultivado por hombres carentes de gusto por la vida o los modales (*manners*) y sin esa libertad y facilidad de pensamiento y de expresión que solo se adquieren mediante la conversación”. El núcleo del texto es la imagen que usa para caracterizar la tarea del filósofo para remediar la situación, la metáfora del embajador: “Me considero una especie de residente o embajador de los dominios del saber en los de la conversación, y consideraré mi constante obligación promover una buena correspondencia entre estos dos Estados (...) Los materiales de este comercio los suministrarán principalmente la conversación y la vida común, su elaboración corresponde únicamente al saber” (E, 459-460, EW 534-535).⁸

Es notable, que las mujeres bien educadas son las reinas del mundo de la conversación, signo de reconocimiento e inclusión. El arte de la conversación determinado por la *politeness*, además de alejarse de lo trivial y ser un escenario de ilustración, se caracteriza porque los participantes se relacionan en términos de igualdad y reciprocidad; todos son considerados interlocutores válidos, libres para opinar, cuestionar, argumentar y disentir. En ese discurrir se forja la opinión pública y se fortalece la cultura política.⁹ Naturalmente, la inclusión no era plena –los actores de la conversación *polite* eran los *gentlemen*– pero lo importante

⁸ La *politeness* no se refiere solamente al comportamiento social, también es una virtud del discurso público y de la escritura. Ver: Hanvelt, M. (2012); Stanek, J. (2009).

⁹ Habermas destaca cómo, desde su surgimiento en la Inglaterra del siglo XVIII, la esfera pública tuvo un potencial emancipador, normativo para orientar la democracia entendida como inclusión del otro diferente. Más que por el contenido de las conversaciones que en ella circularan, fue novedosa por “las formas de sociabilidad igualitarias, la libertad de discusión, las decisiones por mayoría” que instauró. (Habermas, 1994, 3-4).

es que este no es un rango predeterminado por nacimiento o riqueza sino un dominio intersubjetivo configurado por la práctica del intercambio simpatético de opiniones y sentimientos que cultiva la virtud y refina el juicio moral, al introducir una forma de comunicación libre de partidismo y autoritarismo. Según Hume “las buenas maneras no excluyen el desarrollo de visiones divergentes ni requieren que los conversadores acepten los puntos de vista de sus interlocutores. Lo que demandan las buenas maneras es que se permita hablar a todos libremente y sin temor a ser agredidos por sus puntos de vista” (Hanvelt, 2012, 63, 67 Mi traducción). En el mismo sentido, Taylor subraya el pluralismo moral de Hume así como el carácter dinámico de los discursos sobre el mérito, habilitado por “la comunicación social que es constitutiva de nuestras actitudes morales y proporciona el foro en el que emergen los significados morales”; más aún, la ética humeana, “con su énfasis en el sentimiento de humanidad cultivado que informa la conversación y el debate, describe la evaluación moral como un proceso dinámico de negociación social, en el cual usamos el lenguaje del sentimiento moral para construir, confirmar, rechazar y corregir nuestra idea sobre caracteres ideales, decentes e inmorales” (Taylor, J. 2015, 192 Mi traducción).

En un ensayo posterior, “Del refinamiento en las artes” (1752), Hume vincula el progreso intelectual y moral del género humano con el auge del comercio y el lujo, cuyo efecto es el refinamiento de las costumbres y el trato social. Su tesis se expresa en una fórmula sucinta: “*laboriosidad (industry), conocimiento y humanidad* van unidos formando una cadena indisoluble”. En la secuencia me interesa subrayar el poder civilizador de la conversación y el valor de mantenerla fluida y agradable mediante la *politeness*: primero las artes mecánicas y después las liberales, florecen

cuando las personas trabajan y disfrutan de su actividad laboriosa; este progreso las hace más sociables, pues brinda “recursos de conversación” que las acerca, lo cual modula rápidamente su comportamiento, de modo que “además de las mejoras que reciben del conocimiento y de las artes liberales, no es posible que dejen de experimentar un aumento de su humanidad (*humanity*), gracias al hábito mismo de conversar con otros y contribuir al mutuo placer y entretenimiento” (E, 255, RA, 271).

En “Del auge y progreso de las artes y las ciencias”, Hume indaga por sus causas y establece como primera condición un “gobierno libre” en el que impera la ley, porque “del derecho proviene la seguridad; de la seguridad, la curiosidad, y la curiosidad da origen al conocimiento” (E, 133, RPAS, 118). Esta cadena abre camino al desarrollo de la razón, agilizado cuando existen Estados vecinos independientes, conectados por el comercio, para Hume actividad civilizadora por excelencia. En ese intercambio, la emulación favorece el auge de la *politeness*, del saber y las artes, porque promueve la delicadeza de gusto y el examen reflexivo, crítico de opiniones y obras. Una monarquía civilizada no estimula la libertad de pensamiento en religión, política, metafísica o moral, por ende en ella no florecen típicamente las ciencias. En cambio, es el ambiente propicio para el auge de “las artes de la conversación” entre las cuales “ninguna tan grata como la mutua deferencia o buena educación (*civility*) que nos lleva a ceder nuestra propia inclinación en favor de la de nuestro contertulio y a frenar y esconder la presunción y la arrogancia”.

En este ensayo Hume proporciona elementos nuevos para pensar la *politeness* como virtud: las buenas maneras se educan, pero “para hacer que esa valiosa cualidad se generalice en cualquier pueblo es necesario ayudar a la

natural disposición mediante un motivo general” que –en una sociedad monárquica donde existe una cadena jerárquica de dependencia– es “generar en todos la inclinación a complacer a los superiores” e imitar sus modales civilizados (E, 140, RPAS, 126-127). La ventaja atribuida a la cortesía no es sin reservas, pues la *politeness* moderna “que de manera natural constituye un adorno, se convierte con frecuencia en afectación y empalago (*foppery*), en disimulo y falta de sinceridad” (E, 143, RPAS, 130-131).

A Hume no parece perturbarlo demasiado la crítica al artificio de la *politeness* moderna por “presuntuosa y ridícula”, esgrimida por defensores a ultranza de la naturalidad de los antiguos. En su defensa aduce –a partir del examen de la galantería– que las buenas maneras solo “refinan, pulen y dotan de una gracia y expresión apropiadas” el afecto natural entre los sexos, de manera que no son pose. En un plano más sustantivo, constituyen un avance importante sobre el objetivo básico de la educación y la moral que es “corregir los vicios que nos llevan a infligir serio daño a otros”. El aporte de la *politeness* no es solo modular sentimientos desagradables a los interlocutores en el mundo de la conversación, sino brindar confianza, respeto, apoyo y un trato preferencial a quienes se sienten inferiores, vulnerables y temen el menosprecio por su condición: los ancianos, los extranjeros, los huéspedes y las mujeres. La galantería, como ejemplo de las buenas maneras, es “natural”, “generosa” y compatible con “la sabiduría y la prudencia (E, 143-145, RPAS, 131-133).

La exaltación humeana de la *politeness* como virtud, está conectada con su contribución a reducir las distancias sociales, suavizar la desigualdad, propiciar la sociabilidad y proteger a los débiles; en una palabra, amplía el espectro de la justicia más allá de la regulación de la propiedad. Pensar

el discurso de las buenas maneras desde sus efectos morales y políticos, conectados con su propósito facilitar la conversación, permite superar la interpretación psicológica, centrada en la regulación de la expresión del orgullo. Sin embargo, hay que advertir su lado oscuro, la posibilidad de que contribuya a la perpetuación y legitimación de estructuras de poder espurias que distorsionan los sentimientos morales (Taylor, J., 2015; Santos, J.S., 2016).

A partir del análisis de la *politeness*, es claro que para Hume su carácter de apariencia, de disimulo en la expresión pública de los sentimientos, no es un obstáculo para considerarla una virtud indispensable para la vida social. En primer lugar, porque aunque “Hume registra la teatralidad del comercio social (...) eso no significa para él que la vida social esté basada en la ilusión, la mentira y la adulación”; el énfasis está en una presentación estudiada con miras a agradar en la sociedad, escenario que representa “un espejo permanente de nuestras maneras” (Stanek, 2012, 37 Mi traducción). Sería erróneo interpretarla como mentira malintencionada o hipocresía perversa que causa profundas heridas morales; tampoco es análoga en sus efectos políticos a las *fake news* ni al discurso de la posverdad actuales, que minan la autonomía ciudadana. En segundo lugar, porque Hume, desde su escepticismo mitigado, no puede pretender la transformación de la naturaleza humana en un sentido esencialista, solo su cultivo; su propósito es la transformación del discurso público, hacer más tolerantes y razonables los juicios de los espectadores, precisamente mediante el ejercicio habitual de la conversación regulada:

La comunicación de sentimientos que se establece cuando conversamos y estamos en compañía es lo que nos lleva a formar algún criterio general e inalterable de aprobación o desaprobación del

carácter o forma de ser. Y aunque no siempre intervenga el *corazón* en estas nociones generales, ni regule sus sentimientos de amor u odio por ellas, son, con todo, suficientes para permitirnos hablar con sentido y sirven a todos nuestros propósitos en la vida común, sea en el púlpito, en el teatro o en las escuelas (T, 799, 3.3.3.2, SB 603; EPM, 101-102, 5.42, SB 229).

En el último apartado abordaré, a partir de la relevancia más sistemática que adquiere la virtud de la *politeness* en la *Investigación*, su mérito en términos de propiciar el reconocimiento recíproco entre los ciudadanos, demanda moral fundamental, diferente y complementaria a la de justicia.

8. *Politeness* y reconocimiento recíproco

En la *Investigación*, las reglas de las buenas maneras aparecen en tres secciones distintas, lo cual evidencia la creciente importancia moral y política que les otorga Hume. La tesis central de la sección 4, Sobre la sociedad política, es la utilidad de las reglas para el funcionamiento de cualquier tipo de asociación humana; el establecimiento de reglas de conducta claras y públicas mediante la convención o el artificio es la clave de la confianza en las distintas actividades y prácticas ciudadanas. Su cumplimiento estricto es motivado por la comprensión de su utilidad social así como de los efectos nocivos de su transgresión. Un desarrollo significativo sobre el *Tratado* es la introducción de las reglas de la *politeness* como dispositivo necesario en el ámbito político cuyo mérito deriva de la utilidad pública: se refiere a ellas como “moralidad menor” (*Jesser morality*) –término tomado de Hobbes– calculada para “facilitar la vida en compañía y la conversación”, el libre comercio entre las

personas. Advierte que tanto la extrema formalidad como la excesiva familiaridad son censurables, la virtud consiste en actuar de manera que se facilite la interacción (EPM, 78, 4.13, SB 209).

La sección 8, Sobre las cualidades inmediatamente agradables a otros, empieza con la formulación de la analogía y complementariedad entre la justicia y la *politeness* establecida en el *Tratado*, pero con dos cualificaciones: 1) distingue entre *sociedad* (*society*) y *compañía* (*company*) (EPM, 141, 8.1, SB 261) y asimila la primera a la sociedad política donde las reglas de justicia estabilizan intereses opuestos. Es plausible pensar que la segunda se refiere a la sociedad civil, a la esfera pública, ámbito de la vida social donde las personas no interactúan como ciudadanos estrictamente sino como participantes de un mundo de la vida compartido, escenario en el que aparecen las diferencias y la pluralidad de perspectivas, donde se expresan, se confrontan y se refinan opiniones y sentimientos; es también el lugar para la amistad, la camaradería, el amor y la galantería. En este espacio social las reglas de la justicia son inútiles porque la demanda moral es más de solidaridad e inclusión, de reconocimiento recíproco. Hume entiende la *politeness* como el conjunto de “cualidades de *saber convivir*” (*companionable*) (EPM, 142, 8.4, SB 262), rasgos de carácter que hacen de la persona el perfecto compañero en sociedades donde la conversación es ingrediente esencial de la vida común: espíritu dialógico, ingenio, humor, orgullo modulado, deferencia, decencia, pulcritud y, un “no sé qué” misterioso que da a algunos la gracia, gentileza y facilidad de trato suficientes para hacerlos inmediatamente agradables en la interacción. 2) Subraya que el objetivo de las reglas de las buenas maneras es proteger el fluir de la conversación de cualquier interferencia desagradable; entre las características de un buen comercio entre las mentes

incluye, además de la deferencia simulada, el disfraz de cualquier menosprecio, el ocultamiento de toda expresión de superioridad, vehemencia o triunfalismo, así como promover la atención debida a cada interlocutor. El propósito de estos cuidados es conciliar los afectos, limar la hostilidad y promover la mutua estima.

En la Conclusión, el mérito de las reglas de la *politeness* no es abordado desde el punto de vista de la aprobación moral del espectador que juzga los caracteres en el mundo social, sino desde la perspectiva del agente que la asume como obligación. Su intención es mostrar que cultivar esta virtud y tomarla como un deber no será difícil si se comprende la utilidad que tienen para la vida personal. Considera “superfluo probar que estas virtudes sociales (*companionable*) que consisten en conducirse con buenos modales, con ingenio, decencia y gentileza, son más deseables que las cualidades contrarias”, pues por simple vanidad las personas desearemos refinar el carácter “para lograr que nuestra compañía sea deseada, admirada y buscada” y no “odiada, despreciada y evitada”. En efecto, “así como no hay goce sincero sin referencia a la vida en sociedad y compañía, así tampoco hay vida social agradable, o siquiera tolerable, cuando un hombre siente que su presencia no es bien recibida o descubre a su alrededor síntomas de disgusto y aversión” (EPM, 165-166, 9.18, SB 280-281).

En la respuesta de Hume se pone de relieve la construcción intersubjetiva, social del carácter y sobre todo, la validez normativa que otorgamos a la aprobación o censura de nuestro comportamiento que recibimos de otros. Esta comprensión valida la tesis que sostengo en este artículo, que la *politeness* es el artificio virtuoso que responde a la exigencia moral de reconocimiento recíproco. En efecto, en el planteamiento de Hume se avizora el núcleo

de la teoría del reconocimiento que, a partir de la afirmación de la naturaleza interaccional de la identidad personal, elabora una fenomenología de los daños morales a los que los seres humanos somos vulnerables por la negación de reconocimiento o menosprecio intencional en las relaciones sociales: “el maltrato físico”, “la privación de derechos” y “la degradación social de formas de autorrealización”. De estas formas de humillación derivan las exigencias normativas, las obligaciones morales que tenemos unos con otros, descritas en términos de modelos de reconocimiento correspondientes: “amor, justicia y solidaridad” (Honneth, 2010, 23-30).

Honneth, en su reconstrucción del origen del concepto de reconocimiento, sitúa a Hume como su pionero: resalta su noción de simpatía como capacidad natural de “co-experiencia emocional”, que permite entender y sentir el bienestar o el sufrimiento ajeno y “nos mueve a reaccionar intuitivamente con sentimientos positivos de aprobación a las características que sentimos son beneficiosas para las personas afectadas por ellas”. Esa es la precondition del reconocimiento recíproco, pero Hume da un paso más al responder a la objeción de que la simpatía, por ser parcial, no puede ser el fundamento de la moral: “avanza un argumento que en últimas abre el camino para que emerjan los lineamientos de la idea de reconocimiento recíproco”, pues sostiene que compensamos las irregularidades en el juicio moral mediante la adopción de puntos de vista generales, dinámica que opera como un “espectador imparcial” que sirve de corrector; lo sustantivo es que establece así una dependencia normativa intersubjetiva, pues “nadie decide por sí solo lo que debe hacer o no hacer, sino que otras personas –reales o imaginarias– siempre están constitutivamente involucradas en el proceso mediante el cual cada sujeto configura sus creencias y deseos”. Aquí

encuentra Honneth el germen de la idea de reconocimiento: “Reconocer a otro significa otorgarle un particular estatus normativo: la autoridad de informarme mediante su aprobación o desaprobación, si mi conducta es moralmente apropiada”. La atribución de este estatus solo se explica y justifica en relaciones simétricas y recíprocas (Honneth, 2021, 61-72 Mi traducción)

Considero que la explicación que da Hume de la *politeness* en la *Investigación* ciertamente provee mejores argumentos para comprender que su importancia personal y social es similar a la de la justicia. En esta obra muestra que cultivan y refinan el carácter de tal manera que se convierten en “prótesis emocionales” genuinas, de manera que la *politeness* se comprende como virtud. Es notable que si el mérito de la justicia surge únicamente de su utilidad pública, la *politeness* es valiosa según el cuádruple criterio normativo, al ser útil y agradable tanto para el agente como para otros.

A manera de conclusión, se puede afirmar que para Hume las reglas de las buenas maneras y su efecto, una conversación en la esfera pública que refina puntos de vista morales y políticos generales, son tan necesarias como las reglas de justicia en la construcción de una sociedad floreciente: si la justicia garantiza la estabilidad y seguridad de la propiedad y, en consecuencia, el igual respeto a todos los individuos como ciudadanos libres, la *politeness* está en el centro de la solidaridad, del reconocimiento recíproco esencial para que cada uno se sienta miembro valioso del “partido de la humanidad”. Su comprensión como dos virtudes complementarias hace que los planteamientos humanos respondan a las dos demandas morales inexcusables; el rol significativo pero limitado que otorga a la justicia proporciona a la filosofía moral y política contemporánea recursos significativos para remediar la

unilateralidad del estándar normativo propio del liberalismo.

Bibliografía

- Baier, A. (1994) *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- Baier, A. (2010) *The Cautious Jealous Virtue. Hume on Justice*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Baier, A. (2010) *Reflections on How we Live*. New York, Oxford University Press.
- Calvo de Saavedra, A. (2012) *El carácter de la 'verdadera filosofía' en David Hume*. Bogotá, Editorial Javeriana.
- Cohon, R. (2008) *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*. New York, Oxford University Press.
- Davidson, J. (2004) *Hypocrisy and the Politics of Politeness. Manners and Morals from Locke to Austin*. New York, Cambridge University Press.
- Elias, N. (1997) *El proceso de la civilización*. Bogotá, Fondo de cultura económica.
- Habermas, J. (1981) *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. Barcelona, Gustavo Gili.
- Habermas, J. (1991) *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona, Paidós.

- Hanvelt, M. (2012) *The Politics of Eloquence. David Hume's Polite Rhetoric*. Toronto, University of Toronto Press.
- Honneth, A. (2010) *Reconocimiento y menosprecio*. Buenos Aires, Katz.
- Honneth, A. (2021) *Recognition. A Chapter in the History of European Ideas*. UK, Cambridge University Press.
- Hume, D. [1739-1740], (1998) *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. Félix Duque, Madrid, Tecnos.
- Hume, D. (1978) *A Treatise of Human Nature*. L.A. Selby-Bigge & P.H. Nidditch (Eds.). Oxford, Oxford University Press.
- Hume, D. (2000) *A Treatise of Human Nature*. David Norton & Mary Norton (Eds.). Oxford, Oxford University Press.
- Hume, D. (1993) *Investigación sobre los principios de la moral*. Trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza.
- Hume, D. (1992) *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. L.A. Selby-Bigge & P.H. Nidditch (Eds.). Oxford, Clarendon Press.
- Hume, D. (1998) *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Tom L. Beauchamp (Ed.). New York, Oxford University Press.
- Hume, D. (1932) *The Letters of David Hume*. J.Y.T Greig (Ed.) Oxford, Clarendon Press.
- Hume, D. (2011) *Ensayos morales, políticos y literarios*. Trad. Carlos Martín Ramírez. Madrid, Trotta.
- Hume, D. (1987) *Essays Moral, Political and Literary*. E.F. Miller (Ed.) Indianapolis, Liberty Fund.

- Klein, L. (1994) *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral Discourse and Cultural Politics in the Early Eighteenth Century England*. New York, Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (1999) *Sex and Social Justice*. New York, Oxford University Press.
- Phillipson, N. (2011) *David Hume. The Philosopher as Historian*. London, Penguin Books
- Rawls, J. (1999) *A Theory of Justice*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Rawls, J. (2000) *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Barbara Herman (Ed.) Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Santos, J. (2016) La moralidad de la apariencia. Buenas maneras e inclusión social en David Hume, *Universitas Philosophica* 66, Año 33 , 265-292.
- Santos, J. (2018) Una moral de la opacidad: Hume y la virtud del ocultamiento, *Isegoría* 58, 55-76.
- Stanek, J. (2009) Hume and the Question of Good Manners, *Estetika: The Central European Journal of Aesthetics*, 46, No. 1, 29-48.
- Taylor, J. (2015) *Reflecting Subjects. Passion, Sympathy & Society in Hume's Philosophy*. New York, Oxford University Press.
- Taylor, Ch. (2005) *Modern Social Imaginaries*. Durham, Duke University Press.
- Tolonen, M. (2008) Politeness, Paris and the *Treatise*, *Hume Studies*, 34-1, 21-42.
- Watkins, M. (2021) *The Philosophical Progress in Hume's Essays*. New York, Cambridge University Press.

DAVID HUME ON THE TRUE PHILOSOPHER'S IDENTITY

Sofía Calvente

Departamento de Filosofía – Centro de Investigaciones en
Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la
Educación

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

vicentesofia@yahoo.com.ar

Resumen: Este trabajo tiene por objetivo mostrar que David Hume esboza la identidad del filósofo genuino mediante dos distinciones: la primera confronta dos modos de considerar nuestra experiencia, revelando una diferencia subyacente entre dos actitudes, la reflexiva y la pre reflexiva. La segunda se refiere a dos partes de la humanidad que parecen ser incompatibles: la activa y la contemplativa, entre las cuales el filósofo genuino busca mediar. La identidad así propuesta conlleva dos contribuciones originales. Por un lado, motiva a los filósofos a tratar acerca de temas relativos a la vida cotidiana. Por otro lado, sugiere que los filósofos no están dotados exclusivamente de una actitud reflexiva, sino que esta actitud es compartida por quienquiera que sea experto en cualquier otra ocupación. La identidad filosófica tampoco es asumida de forma definitiva. Por el contrario, se desempeña en ciertos momentos y lugares, y se alterna con la actitud pre reflexiva.

Palabras clave: Hume, reflexión, identidad, activo/contemplativo, vida cotidiana, experto

Abstract: This paper aims at showing that David Hume outlines the identity of the true philosopher by means of two distinctions: the first one confronts two ways of considering our experience, which reveals an underlying difference between a pre-reflective and a reflective attitude. The second one concerns two parts of humankind that appear to be incompatible: the contemplative and the active, which the true philosopher aims at mediate. The identity thus proposed results in two original contributions: on the one hand, it motivates philosophers to deal with topics focused on common life. On the other hand, it suggests philosophers are not exclusively endowed with a reflective attitude, rather, this attitude is shared with anyone who is an expert on any other occupation. Neither is the philosophical identity assumed once and for all. On the contrary, it is adopted at certain times and places, and alternates with the pre-reflective attitude.

Keywords: Hume, reflection, identity, active/contemplative, common life, expert

In different passages of his work,¹ David Hume establishes a set of remarks concerning the qualities a philosopher capable of developing the science of human nature must possess. The aim of this paper is to show that in doing so, he outlines an identity that diverges from the portrait of the philosopher as a scholar locked in his cabinet that was a commonplace back in the day. On the contrary, the proposed identity defines philosophical activity in terms of reflection on everyday pre-

¹ All works by Hume will be cited using abbreviations referenced in the 'Works cited' section.

reflective life, a life where the philosopher also participates in.

A topic that prevailed since antiquity and was widely employed to explore the nature of philosophical personality in the early modern period is the distinction between the active and contemplative lives. In the context of British philosophy, this topic was of great concern in the early years of the Royal Society. This institution presented itself as a model for the development of natural philosophy and the cultivation of the necessary personal qualities of those who pursued it, whose identity should express a combination or synthesis of the active and the contemplative domains (Coldren and Hunter 2008: 316). Traditionally, these opposite realms were represented in turn by means of the images of the gentleman and the scholar. The first *virtuosi* intended to show that the brand-new experimental philosophy was not the old, scholastic, and useless learning of the traditional scholars embodied in the contemplative model, but a useful knowledge suitable for gentlemen, that is, for men who lead active lives. They aimed at re-specifying the existing notions of knowledge and gentility in order to create a new identity of "gentleman-scholar." Their goals failed, though, because well in the Eighteenth-century, the attacks on the pedantry of the learned were still common and did not distinguish between the traditional scholar and the new experimental philosopher (Shapin 1991).

The identity Hume ascribes to philosophers can be related to the emerging tradition of the gentleman scholar introduced by the Royal Society members in the general prospect of emphasising the need for reconciling the realms of action and learning. But Hume's project is different from the *virtuosi's* in the way he intends to establish that reconciliation. Hume does not pretend to refine gentlemen

“into philosophers”, nor involve them in inquiries of a like nature. On the contrary, he believes that philosophers should receive “a share of this gross earthy mixture, as an ingredient, which they commonly stand much in need of” (THN 1.4.7.14, SBN 272). In this regard, his proposed identity is an innovative contribution in at least two aspects: firstly, concerning the topics that philosophers must deal with, which are related to common life; secondly, concerning the portrayal of the philosopher as an expert. Hume argues that in order to be a true philosopher one should adopt a reflective attitude.² However, this attitude is not an exclusive attribute of philosophers, rather, it is shared with experts on any other occupation. Neither is such identity assumed once and for all. On the contrary, it is adopted at certain times and places, and alternates with the pre-reflective attitude. Therefore, in defining philosophers as experts, Hume sets them on an equal footing with other skilful persons, emphasizing the role of practice and time as much as the natural inclination to philosophize.

There are a couple of distinctions that can be traced out in Hume’s texts that express these two main aspects of Hume’s insight on the identity of the true philosopher. The first one confronts two ways of considering our experience, the vulgar and the philosophical, which reveals an

² Harris (2015: 15) notes that Hume’s philosophical attitude is best described –borrowing an expression from Hume’s autobiography “My Own Life”– in terms of the “man of letters”, which entails “to distance yourself both from the academic specialisms of the university and from the narrow and pedantic obsessions of the gentleman *érudit*.” This description can be related to the reflective attitude I am pointing at, in the sense that Harris (2015:18) argues philosophy from this point of view is understood “not as a body of doctrine or a subject matter, but rather as a habit of mind, a style of thinking, and of writing, such as could in principle be applied to any subject whatsoever.”

underlying difference between a pre-reflective and a reflective attitude. The second distinction is the above mentioned between contemplative versus active life, which the true philosopher aims at reconciling. In this manner, Hume creates a philosophical identity that is not proposed as an unattainable ideal or model that actual philosophers aspire to get closer to. On the contrary, it is delineated in a series of skills a person must accomplish, which Hume himself intends to instantiate with his own activity and way of life.

The two distinctions just outlined must be taken in a broad sense and aim at differentiating philosophical activity from other occupations. In addition to this broad portrait of the philosophical identity, Hume elaborates a series of clarifications within the discipline: some are normative, such as the distinction between true and false philosophy; and others are methodological and stylistic, such as that between the anatomist and the painter.³ Usually, the scholars have focused on these last distinctions that point out to kinds and ways of doing philosophy. But it is less frequent to find any secondary literature that takes issue with the features that make the philosopher to stand out from the rest of society. My aim is to explore the identity Hume bestows to the moral experimental philosopher⁴ in this last, broader sense, highlighting what I consider to be his original contributions to the understanding of the philosophical activity. In order

³ The differences between the anatomist and the painter are a matter of debate among the interpreters. I agree with Abramson (2007) in considering that the difference is not limited to style but includes other aspects, such as method.

⁴ The expressions "science of human nature" and "moral philosophy" can be understood as equivalents, because Hume himself does so (see EHU 1.1). I added the adjective 'experimental' to emphasize the methodological perspective in which Hume's philosophical project is framed.

to do so, I will look at each of the two general distinctions mentioned above and in passing I will briefly discuss some aspects of the inner clarifications pertaining to the discipline.

1. The Reflective Attitude as a Distinctive Feature of the Philosopher

The first distinction establishes a difference between a reflective and a pre-reflective attitude. This distinction usually appears in Hume's texts as that of the philosopher and the vulgar (see, for instance THN 1.2.3.II, SBN 37, 1.3.12.5, SBN 132, 1.3.13.12 SBN 149-50, 1.4.2.12, SBN 192; EHU 7.21, 9.5, 11.3). The interpreters have frequently dealt with it in connection with Hume's discussion of the belief in the external world, as presented in "Of Scepticism with regard to the senses" (THN 1.4.2), where he portrays different attitudes concerning the possibility of having sensory access to external objects.⁵ This section of the *Treatise* is not the only place where Hume addresses the distinction between a reflective and pre-reflective stance. It appears in many of his texts and offer, as a result, an interesting insight not only of alternative ways of understanding our epistemic relationship with the world but also of different possibilities and results of cultivating our cognitive capacities. Thus, the first way of addressing the distinction connects the vulgar or pre-reflective attitude with

⁵ Two recent examples are Rocknak (2013: Parts III – IV), and Ainslie (2015: Chapters 2 and 3). Ainslie (2015: 42) chooses to name the vulgar attitude as unreflective, while Rocknak (2013: 160) says that "the vulgar perspective comes about *reflexively*, that is, without much, if any, *reflection*", but she acknowledges that some reflection is involved after all in that perspective. I choose to call it "pre-reflective" because, as it will be shown below, contrary to what "unreflective" suggests, it can be turned into a reflective attitude.

the role natural beliefs play in our everyday lives as outlined in "Of Scepticism with regard to the senses", and the second highlights the possibility of enhancing our natural reasoning skills by means of practise, to reach a reflective attitude. Let us begin with the latter way of portraying the distinction.

1.1. The Philosopher as an Expert

Hume argues that the vulgar assumes a pre-reflective attitude while philosophers, or in a wide sense, reasonable men, are characterised by a reflective attitude. What is meant by a reflective attitude? It is important to notice from the outset that it is not the same thing as what Hume calls "consciousness." Udo Thiel (1994) has argued that there is an implicit distinction between consciousness and reflection in Hume's texts. According to Thiel (1994: 108), Hume uses "consciousness" to refer to the immediate awareness of our own mental operations, which is endowed with absolute certainty (see THN 1.4.2.7, SBN 190, 1.4.2.47, SBN 350). However, Hume notes that "it is remarkable concerning the operations of the mind, that, though most intimately present to us, yet, whenever they become the object of reflection, they seem involved in obscurity" (EHU 1.13). Thus, despite the immediate presence of our mental operations, it seems that distinguishing and examining them through reflection is not an easy task (Thiel 1994: 108). This is a clue of the implicit distinction Thiel points at. Unlike consciousness, reflection is not an immediate or automatic relation to oneself, rather it is a deliberate, careful and analytical consideration and evaluation of any subject (Thiel 1994: 106, Harris 2015: 19). The reflective attitude that philosophers assume is related to this critical and careful survey, as will become apparent in what follows.

The difference between pre-reflective and reflective attitudes is evident when Hume says that the vulgar “take things according to their first appearance” while philosophers provide a minute account of the same phenomena “upon an exact scrutiny” (THN 1.3.12.5, SBN 132, see EHU 8.13). Careful and attentive observation and comparison of similar cases allow them to penetrate in the complex structure of physical and moral phenomena, which give them access to a wide variety of events and operations as possible causes of the phenomena they observe. These events and operations are not easily perceived due to their remote and minute nature. The contrast between the vulgar and the philosopher is clearly outlined in *Dialogues concerning Natural Religion* when Philo presents it to Cleanthes:

Observe, I intreat you, with what extreme caution all just reasoners proceed in the transferring of experiments to similar cases. Unless the cases be exactly similar, they repose no perfect confidence in applying their past observation to any particular phenomenon. Every alteration of circumstances occasions a doubt concerning the event; and it requires new experiments to prove certainly, that the new circumstances are of no moment or importance (...) The slow and deliberate steps of philosophers, here, if any where, are distinguished from the precipitate march of the vulgar, who, hurried on by the smallest similitude, are incapable of all discernment or consideration (DNR 2.147).

A reflective attitude not only draws out attention to relevant details, it also leads us to assume a wide perspective that entitles us to establish maxims or general principles. Most people cannot distinguish, in a large quantity of

particular cases, which is the circumstance they have in common; neither can they extract it from other superficial circumstances nor tell the difference between them. Philosophers are able to recognise that feature, and to enlarge their own view in order to encompass the countless number of individual cases that also have it. From that perspective, they can establish general principles that explain the course of moral and natural phenomena (ESY - C, 254).

Hume mentions elsewhere that vulgar opinion is related to the "common and careless way of thinking" (THN 1.4.3.9, SBN 223; see 1.4.2.57, SBN 218), which is distinguished by the preponderance of habit. Habit makes it difficult to separate ideas that usually appear in constant conjunction. After noticing two perceptions conjoined in a number of instances, repeated observation produces a facility to conceive such conjunction, and incline us towards expecting the same regularity in the future (THN 2.3.5.1, SBN 422). Therefore, habit induces the vulgar to consider the separation of ideas that regularly appear in succession as absurd and impossible. This impossibility, in turn, leads to rushed generalizations that often end in prejudice and credulity. According to Hume, philosophers, "who abstract from the effects of custom," can separate and combine ideas (THN 1.4.3.9, SBN 223), in order to correct vulgar opinions by means of reflection (THN 1.4.6.6, SBN 254). This means they can suspend, at least temporarily, the effects of habit and carefully observe if the relevant circumstances merit a like conjunction of ideas or not.

Notice that, even in the case of philosophers, habit should not be quit but only suspended, because Hume believes that its effects are not intrinsically harmful. On the contrary, they are "essential to the subsistence of all human creatures" (EHU 5.22). Habit merits momentary suspension

when it leads to false beliefs that are in need of revision. But remaining in a state of permanent reflection is not convenient because it leads to a “sceptical malady” that can only be cured by means of “carelessness and in-attention alone” (THN I.4.2.57 SBN 218). Furthermore, as it will be shown in what follows, Hume claims that the philosophical perspective is not free from habit, but rather is rooted in the same cognitive processes as our everyday thinking.

When Hume outlines the distinction between the vulgar and the philosopher, he frequently presents it in seemingly dichotomised terms. However, these different attitudes are not mutually exclusive but constitute a gradation of opinions which rise one above another “according as the persons, who form them, acquire new degrees of reason and knowledge.” (THN I.4.3.9, SBN 222).⁶ Thus, reflection is not an activity that exclusively belongs to certain persons, but it is something anyone in principle can develop from an initial stage common to all human beings. We achieve a reflective attitude when our cognitive skills are sufficiently stimulated, which, as Hume acknowledges, does not only depend on our rational nature but also on social and material conditions or “moral causes” (ESY – NC).⁷ In the *Dialogues*, Philo

⁶ Livingston (1989: 71) and Ainslie (2015: 154) suggest this gradation can be read as a dialectical conception of philosophy.

⁷ Hume points out that extremely poor people are incapable of forming general principles (ESY – PG, vt 616; NC, 198) due to the fact they are ‘immers’d in the animal life’ (ESY – EW, 533) that borders slavery. This condition leads them to be influenced by superstition, which renders people obedient and miserable (ESY – SE, 78). From this point of view, gentlemen, who are endowed with some fortune and education, are more capable of reaching true knowledge through time and experience (ESY – PG, vt 616). In any case, as Chisick (1989) points out, Hume cannot be taken to mean that upper and lower classes are genetically different. “His point is that we are the products of the societies and ranks to which we

explains how a reflective attitude can be improved and refined by means of practice:

From our earliest infancy we make continual advances in forming more general principles of conduct and reasoning; that the larger experience we acquire, and the stronger reason we are endued with, we always render our principles the more general and comprehensive; and that what we call philosophy is nothing but a more regular and methodical operation of the same kind. To philosophise on such subjects is nothing essentially different from reasoning on common life; and we may only expect greater stability, if not greater truth, from our philosophy, on account of its exacter and more scrupulous method of proceeding (DNR 1.134).

In this passage, Hume addresses one of the features of reflection already mentioned above: the ability to establish general principles. He delineates it as an inherent capacity of human nature that is refined with experience and the evolution of our cognitive apparatus. Even though Hume argues for the possibility of being endowed with a stronger reason, -which may be regarded as a claim describing an inherent difference between some people and another-, this strength of our reasoning skills is presented as a difference in degree rather than as an absolute disparity, and in any case, does not constitute a sufficient condition for being a philosopher. In order to become a philosopher, our reasoning faculties should be exercised regularly and methodically (see *ESY* – S, 179 n17). In the first *Enquiry* Hume makes a series of remarks in order to discover “the circumstances that make a difference between the

belong, the occupations we exercise, and the opportunities which we enjoy or from which we are excluded” (13).

understandings of men” (EHU 9.5 n20). He lists a series of qualities that relevantly amount to that difference such as observation, attention and memory, and contends that even though there might be intrinsically larger and narrower minds, it is important as well to cultivate and practice these qualities, in order to be able to surpass other men (see EHU 9.5 n20). Elsewhere, he talks about a “superior penetration, derived from nature” but adds that in apprehending subtle and changing objects of knowledge they are “improved by habit and reflection” (EHU 1.13). In sum, the relevant conditions to be a philosopher are not to be regarded merely as natural gifts but as the result of a sort of cooperation between inherent tendencies, such as a superior attention, subtlety or penetration and an intense and systematical practice of them.

In addition, Hume suggests that reflectivity is not an exclusive feature of philosophers but can be developed by whoever reach a certain degree of expertise in their activity, whatever the kind. This is evident when he illustrates the way the attitude of the vulgar diverges from that of the philosophers’ using the comparison between a peasant and an artisan (De Pierris 2015: 260). On the one hand, the former can give no explanation for the stopping of a clock other than saying that it does not go right; on the other hand, the latter, who knows minutely the mechanical workings of the clock, can venture there is a grain of dust stopping its movement (THN 1.3.12.5, SBN 132; see EHU 8.13). The philosopher can be considered an expert within the realm of learning, just as there are so many other experts in many different realms of activity. Her work is on the same level than that of the clock maker because both have developed a certain degree of expertise in their own fields.

All in all, if we regard the difference between the vulgar and the philosopher considering the results of the developing of our cognitive faculties, vulgar opinion is ranked as the lowest one because it is led by a superficial consideration of things and is guided by custom, which frequently produces rushed conclusions. In this sense, it can be seen as an unrefined or unpolished use of our cognitive capacities which can be corrected and improved with due practice of our reflective capacity and a stimulating environment, leading up to higher degrees of reasoning skills. What makes the philosopher an expert does not consist in inherent mental capacities only. The right social and material conditions, and fundamentally, time and farther experience are decisive features too.

In line with what I stated above regarding the non-mutually exclusion of reflective and pre-reflective attitudes, it is worth noticing that the opinions they give rise to are not necessarily incompatible. Sometimes they coincide, generally when they are about highly uniform phenomena or conjunctions, because these phenomena are “an object of the plainest experience, and depends not on any hypothesis of philosophy” (THN 2.1.11.8, SBN 319, see THN 1.2.3.11). However, in other occasions, philosophical attitude plays the role of perceiving the mistakes involved in vulgar opinions and aims at correcting them (see THN 1.4.2.44, SBN 210; EHU 11.28; 12.24-25), as in the cases of prejudice and credulity. Hume is especially concerned, in this regard, with the effects of superstition, which emerges from a natural disposition of our mind – hopes and fears raised by natural and moral phenomena whose cause appears inexplicable to the vulgar’s minds (see NHR 3.1, ESY –SE 73-4). In order to figure out a cause of these phenomena, the vulgar appeal to the “changeable, weak and irregular” principles of imagination (THN 1.4.4.1, SBN 225-6), which often lead

them to believe in mysterious and invisible powers behind the inexplicable events they observe. They try to ease these passions by means of irrational methods, such as “ceremonies, observances, mortifications, sacrifices, presents, or in any practice, however absurd or frivolous, which either folly or knavery recommends to a blind and terrified credulity” (ESY – SE 73-4). Hume believes true philosophers are in a position to point out these mistaken beliefs and the corrupt practices they lead to, and their reflective practice allows them to control, at least temporarily, the natural tendencies they spring from (see Badía Cabrera 1989: 217, Calvo de Saavedra 2012: 258-9).

1.2 The Vulgar and the Natural Belief in the External World

Let us move to the second way of addressing reflective and pre-reflective attitudes that mark the difference between the philosopher and the vulgar. This aspect emphasises the connection between the vulgar attitude and the role natural beliefs play in everyday life. As I already mentioned, Hume explores this topic in full in “Of Scepticism with regard to the senses.” This section of the *Treatise* deals with the mental principles responsible for our taking ourselves to have sensory access to the world. In doing so, Hume poses the distinction between vulgar and philosophical attitudes (Ainslie 2015: 42). My aim is not focused in discussing the different problems raised in this complex section. I will restrict myself to underline an interesting point regarding the fact that we never abandon the vulgar attitude completely. As I suggested above, the vulgar attitude can be seen as a sort of original stage upon which we can build new degrees of reasoning and learning, but it always remains in the background. The “common and careless way of thinking” is related to our sense of immersion in the world assuming

we have direct access to it, due to the fact that we are not aware of any difference between perceptions and objects. We take our perceptions to be objects that exist independently in the world, and not just mental objects (THN 1.4.2.14, SBN 193). This assumption is closely connected to a natural belief –that the objects have an independent and continued existence–,⁸ which suggests that pre-reflectivity can be understood as something that cannot be removed by means of reflection, because natural beliefs are by definition universal, inevitable and irresistible, and will always prevail in the end (see THN 1.4.2.44, SBN 210; 1.4.2.46, SBN 211). Importantly too, they are a necessary pre-condition of action (THN 1.4.2.53, SBN 216, 1.4.7.10, SBN 269, EHU 12.23). Hume expounds the relationship between the vulgar assumption and natural belief as follows:

'Tis certain, that almost all mankind, and even philosophers themselves, for the greatest part of their lives, take the perceptions to be their only objects, and suppose, that the very being, which is intimately present to the mind is the real body or material existence. 'Tis also certain, that this very perception or object is suppos'd to have a continu'd uninterrupted being, and neither to be annihilated by

⁸ The notion of natural belief as a principle of Hume's philosophy was originally proposed by Kemp Smith (2005). He states that natural beliefs are only two: "(a) that objects have a continuing, independent existence, and (b) that in the public world thus constituted bodies (some of which are also selves) are causally operative upon one another" (Kemp Smith 2005: 124). Gaskin (1974: 285) equates the expression "natural belief" which Hume himself does not employ, with "natural instinct", which Hume mentions several times (THN 1.4.2.51, EHU 5.8, 12.7-10). In addition to the two mentioned by Kemp Smith, he proposes a third, which is "belief in the reliability of our senses qualified to take account of acknowledged and isolatable areas of deception" (1974: 285).

our absence, nor to be brought into existence by our presence (THN 1.4.2.38, SBN 206-207).

On the other hand, a reflective attitude entails acknowledging that our perceptions are not the same as external objects, but mind-dependent entities which are fleeting and interrupted.⁹ Therefore the philosopher's task is to explain the mechanism that originates the vulgar belief in a stable and coherent public world, which entails reflection upon our pre-reflective attitude. Her aim is to understand it, even though she cannot remove it.¹⁰ When we adopt a reflective perspective we suspend our vulgar attitude, but this parenthesis, as stated above, is only temporary. This means Hume does not regard pre-reflective and reflective attitudes as fixed and static stances. Rather, he thinks of them as functions we assume at different moments throughout our lives: "As long as our attention is bent upon the subject, the philosophical and study'd principle may prevail; but the moment we relax our thoughts, nature will display herself, and draw us back to our former opinion"

⁹ This does not necessarily entail that Hume argues for a complete skepticism about the existence of the external world. As Waldow (2009: 29-31) points out, he rejects the philosophical position that claims we can establish a correspondence between our perceptions and the external world. Hume circumscribes our cognitive grasp to the realm of perceptions, because "we may observe a conjunction or a relation of cause and effect between different perceptions, but can never observe it between perceptions and objects" (THN 1.4.2.47, SBN 212). Thus, he states the impossibility of a direct knowledge of the external world, but cast no doubts about its existence.

¹⁰ Livingston (1989) suggests Hume's point is that philosophers frequently believe they should cease being participants in common life and become spectators and arbiters of whatever domain of custom they are reflecting upon. But this attitude ends in what Livingston (1989: 75) has described as "a profound state of self-alienation." The right attitude to assume is that of a critical participant of common life (1989: 70-1).

(THN 1.4.2.51, SBN 214, see THN 1.4.2.53, SBN 216). Once philosophical reflections lose their force and vivacity, vulgar opinions are restored to their habitual supremacy, because it is neither possible nor desirable to hold for a long time an attitude that requires our greatest effort and mental attention, as shown in the sceptical crisis Hume goes through in the last part of Book I of the *Treatise* (see TNH 1.4.7). At that point, melancholy and delirium produced by the pervasive influence of the reflective attitude are cured by means of nature "either by relaxing this bent of mind, or by some avocation, and lively impression of my senses, which obliterate all these chimeras" (THN 1.4.7.9, SBN 269). This means that the vulgar attitude is assumed by each one of us anytime in the course of our lives. As Hume himself claims, "the unthinking and unphilosophical part of mankind" is "all of us, at one time or other" (THN 1.4.2.36, SBN 205). Thus the true philosopher is meant to be someone who is able to reflect and gain understanding of the structure of common life she partakes in.¹¹

So far, it has become evident that both ways of addressing the difference between the philosopher and the vulgar highlight important facts concerning these attitudes that can be summarized as follows: (a) the reflective and pre-reflective are not fixed stances correlated to essential qualities, (b) a pre-reflective attitude is at the background of our more refined and elaborated reflections, and (c)

¹¹ Waldow (2009: 44) argues that when we are immersed in our daily affairs, we cannot at the same time reflect. 'To put it briefly, we can either act or reflect' (46). Thus, we need to put a pause to our ordinary practices to assume a reflective attitude, because it entails a great mental effort. But this does not mean that in reflecting we assume a spectator attitude such as the one Livingston describes (see footnote 11). Instead, the impossibility of acting and reflecting at the same time points at a recognition of our cognitive limitations.

reflection allows us to momentarily suspend our vulgar way of thinking in order to be aware of it and explain its underlying mechanisms. The difference between the two ways of portraying philosophical and vulgar attitudes I have just sketched above can be understood in terms of perspective: while the first one is genetic, explaining how the reflective attitude evolves from an initial, pre-reflective stage, the second one is descriptive, focusing on the assumptions each attitude entails.

1.3 True and False Philosophy

Before I move on to examining the role of the philosopher as a mediator between the learned and conversable¹² worlds, I want to point out briefly a difference that falls within the reflective attitude –that between true and false philosophy. This subsequent distinction is normative in kind and concerns praiseworthy and condemnable philosophical styles. It shows that reflectivity is not a *sine qua non* requisite to grant certainty, because an expert reasoner can make mistakes just as the vulgar does. Hume defines false philosophy as ‘mistaken knowledge’ (THN 1.4.3.9, SBN 223), and traces the sources of these philosophical mistakes to their subjects of enquiry and the method employed. Firstly, concerning subjects of inquiry, Hume considers that philosophy is led astray when heads after that which is forever beyond the limit of our cognitive natures, thus inevitably leading us to darkness and error (THN 1.3.14.27, SBN 168; see EHU 1.11). False philosophers aim to

¹² Hume employs “conversible,” which in the Eighteenth-century was the adjective derived from “conversation.” However, nowadays this term is related to “conversion.” For this reason, I decided to adopt the modern wording of the term in order to avoid misleading interpretations of it.

penetrate inaccessible entities or forge completely hypothetical concepts such as “faculties” or “occult qualities” to account for what cannot be explained appealing to facts (THN 1.4.3.10, SBN 224). They are qualified to rid themselves from vulgar errors by means of reflection, acknowledging that perceptions and objects are different (THN 1.4.2.46, SBN 211) or that we cannot perceive a causal connection between objects (THN 1.4.3.9 SBN 223). But their amendment of vulgar errors end up in epistemic mistakes¹³ when they propose groundless theories, such as the double existence of interrupted perceptions and continuing external objects, or the attribution of causal powers to matter.

The true philosopher, in contrast, is the mitigated skeptic, who restricts her inquiries to the limits of our cognitive capacities (EHU 1.12, 12.25). This entails recognizing that we have a limited perspective on nature that precludes our access to the way things are independently of our understanding (Waldow 2009: 30, Ainslie 2015: 106). The true philosopher acknowledges the inconsistencies of false philosophers as well as the impossibility of removing the pre-reflective attitude. Therefore, she “return[s] back to the situation of the vulgar,” being fully aware that it is the best thing to do (THN 1.4.3.9, SBN 223).

False philosophy also tends to become allies with superstition, leading to harmful consequences for social and political life (EHU 1.11, 11.3, NHR 11.3). Both philosophy and superstition are possible answers to the natural disposition of our mind to search for the causes of phenomena (THN

¹³ Ainslie (2015: 107-108) marks a difference between constitutive and epistemic mistakes. The first ones are those of the vulgar, which are due to natural propensities of the imagination, while the second are those of the philosophers.

1.4.7.13). Superstition, as stated earlier at the end of section 1.1, leads us to adopt irrational beliefs. True philosophy can help us restraining superstitious influences by showing that our fears are grounded in statements that lack empirical foundation, and thus these statements are merely unjustified suppositions. This fact helps reason to prevail over passions at least for a while (THN 2.3.3.6, SBN 415-16, see Badía Cabrera 1989: 302). Conversely, false philosophers cannot recognize the limits of our understanding and forge implausible hypotheses and groundless theories such as the ones I have just mentioned. Corrupted forms of religion make use of the irrational theories and metaphysical jargon of false philosophy to conceal its weaknesses and justify its pernicious rituals and practices (EHU 1.11, see Calvo de Saavedra 2012: 256). Mitigated skepticism is in a position to counteract false philosophy because it takes over our cognitive limits and turns its focus from supra-empirical subjects and mysterious causes to an exam of our everyday practice. True philosophy bears also a relevant practical effect, by means of exposing the harmful consequences that false beliefs induced by false philosophy and religion have over the vulgar. Therefore, Hume promotes the separation of philosophical speculation from religion, in order to set it free from religious and political constraints (see EHU 11, Calvo de Saavedra 2012: 265).

Secondly, methodological mistakes consist in employing philosophical methods in an inappropriate way. The choice between one method and another is based on the nature of their subject; therefore, the success of the inquiry is tied to the proper recognition of what is to be investigated. Besides the fact that the subject must lie within the scope of our cognitive capacities, Hume emphasizes the impossibility of knowing matters of fact by means of demonstrative reason. *A priori* reasoning is only suited to relations of ideas,

quantity and number, and “all attempts to extend this more perfect species of knowledge beyond these bounds are mere sophistry and illusion” (EHU 12.27, see EPM 1.10), namely, false philosophy. Moral and natural inquiries should be conducted by means of the experimental method, which proceeds “deducing general maxims from a comparison of particular instances” (EPM 1.10). The true philosopher is the one who is able to identify the method suited to her subject of inquiry.

2. The Philosopher as a Mediator Between Active and Contemplative Life

Hume outlines the true philosopher's identity by means of another broad distinction, the one between contemplative and active worlds, and endorses a criticism towards the usual portrayal of the philosopher as a pedant. This opposition comes into view in the essay “Of the Study of History,” where he criticises the attitude of certain moral philosophers who are locked down in their cabinets. In contrast with the “man of business,” who considers other people's characters as long as they have relation to his interest, the philosopher contemplates people from an abstract point of view dissociated from human affairs, thus leading him to scarcely perceive the difference between vice and virtue (ESY - SH, 567-568). This criticism of the ordinary way of doing moral philosophy, unrelated to the practice of the world, has a precedent in “An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour,” one of the first texts written by Hume (Stewart 2000: 270-276). There, he argues philosophers establish rules of behaviour different from the ones fixed by nature. These rules come to be impracticable but endow such philosophers with a feeling of

superiority toward the rest of mankind (AHE, ms 3, col. 2, p. 57).

In this early essay, Hume states it is necessary to correct the relaxing of imagination that leads these philosophers astray when they establish the standards that must guide our conduct. When our imagination does not work by means of regular and universal principles of association, but operates in a relaxed way, being carried along by “changeable, weak, and irregular” principles, it is lead to establish rules that “are neither unavoidable to mankind, nor necessary, or so much as useful in the conduct of life” (THN 1.4.4.1, SBN 225-226), because they are of a completely hypothetical and speculative kind. If we want to avoid empty and ethereal conceptions, we must be guided by “practice, experience, & reflection,” conforming our fantasies to what is possible by nature, and “instead of an empty shadow, make [them] a solid substance” (AHE, ms 6, col. 1, p. 59). This early condemnation of those moral theories that divert from what lies within the realm of our limited cognitive perspective reveals an incipient distinction between true and false philosophy. But as I will show below, Hume’s disapproval of the moral philosopher cut off from ordinary life does not entail a condemnation of the learned world *per se*. What is condemnable is its distance from the active world, which leads to distorted ways of doing philosophy.

The identity of the true moral experimental philosopher is shown most clearly in “Of Essay-Writing.” In this text, Hume contrasts a disposition towards sociability and everyday life activities with the typical isolation of the learned. The essay begins with a set of distinctions among social groups. In the first place, the “elegant” part of society, who “employs themselves in the operations of the mind,” is confronted with those “immers’d in the animal life” (ESY –

EW, 533), that is, people who must do manual labour in highly unfavourable conditions.¹⁴ Within the elegant part of society, Hume marks a difference between the “learned” and the “conversable.”¹⁵ The learned take on the higher and most difficult operations of the mind, which demands leisure, solitude, a long preparation, and hard work. On the other hand, the conversable, who deal with common life duties, are endowed with a sociable disposition, are inclined to the easiest exercises of the understanding, and look for the company and conversation of their fellow men (ESY – EW, 533-534).¹⁶

Hume argues there is a gap that separates the two kinds of elegant people, which he regards as a “great defect”, because it acts to the detriment of both groups. If the conversable world is not nurtured from such valuable sources as history, poetry, politics, or the easiest principles of philosophy, it would be reduced to mere gossip and rumours. If the learned remains shut up in their schools and cells, secluded from social life, they would ultimately produce knowledge chimerical in its conclusions and unintelligible in its style and manner of delivery (ESY – EW, 534-535), which, to Hume’s eye, is equal to false philosophy.

¹⁴ As stated *supra* in note 7, Hume points out that extremely poor people are incapable of forming general principles because they work in a condition that borders slavery.

¹⁵ In the same essay, Hume also refers to these two groups as “men of letters” and “men of the world” (ESY-EW, 535). Despite he frequently talks about “men,” he says women are “the Sovereigns of the Empire of Conversation” (ESY – EW, 535; see Harris 2015: ch. 3). It is worth asking if Hume’s views on the philosopher’s identity is gendered, that is, if they concern men only or if they apply to any person whatsoever. I limit myself to mention this important question, which would merit a separate paper.

¹⁶ In Early Modern usage, the term “conversation” meant not only face-to-face verbal exchange, but all forms of relations involved in social life (Shapin 1991: 289 n46).

Hume argues that this depiction of the gap between the learned and conversable worlds should not lead us to conclude that the best course of action for the philosopher to choose is to leave her cabinet and just burst into the active world. As early as in “An Essay on Chivalry,” Hume ascertains that the philosopher must be nurtured from both active and contemplative worlds, from practice as much as from experience and reflection. This point of view is reaffirmed in “Of Essay-Writing”:

I cannot but consider myself as a Kind of Resident or Ambassador from the Dominions of Learning to those of Conversation; and shall think it my constant Duty to promote a good Correspondence betwixt these two States, which have so great a Dependence on each other. I shall give Intelligence to the Learned of whatever passes in Company, and shall endeavour to import into Company whatever Commodities I find in my native Country proper for their Use and Entertainment. (...) The Materials of this Commerce must chiefly be furnish'd by Conversation and common Life: The manufacturing of them alone belongs to Learning (ESY – EW, 535).

In this passage the philosopher is portrayed as a mediator between both worlds, and in both ways: firstly, from conversation to learning, she must inform philosophical reflection about those topics related to everyday life. This means that philosophy needs to set aside the abstruse matters it usually deals with and turn to “whatever passes in company,” which is related to the ordinary life interaction (EPM 9.2). Hume is deeply concerned about this topic, which pervades his philosophical works (see THN 1.4.7.14, SBN 272; EHU 1.5, 5.2, 11.27, 12.25; EPM 9.1-3) and is expressed in his conception

of true philosophy in terms of “reflections of common life, methodized and corrected” (EHU 12.25). This is confirmed when Hume says that the “materials” will be provided by “conversation and common life,” while the “manufacturing,” that is, methodized and corrected reflection about it, will be left to the learned. Secondly, from learning to conversation, the role the philosopher must accomplish consists in offering these methodized and corrected reflections about ordinary life to the conversable world in an understandable way, so they can be turned into useful and agreeable knowledge, as well as into a guide for ordinary life, instead of being merely abstruse and hypothetical learning.

In this respect, Hume believes true philosophers can contribute to the improvement of social and political conditions in which “common life” takes place. This contribution is expressed in the conclusions the true philosopher draws from “the cautious observation of human life (...) in the common course of the world” (THN Intro 10 SBN xviii-ix) concerning the operating principles and powers of human nature. The maxims inferred from empirical observation allows the true philosopher to instruct the conversable world concerning the ruling passions and inclinations that leads us in our everyday judgements, and also concerning the limits of our cognitive capacities (THN 1.4.7.12). The knowledge of human nature, then, avoids running into philosophical chimeras provoked by the ambition of exceeding our capacities. Most importantly, too, it helps controlling our recurring tendency to superstition and the harmful practical consequences it entails. Even though we cannot remove these superstitious tendencies out of our mental frame permanently, because they are rooted in inherent dispositions, true philosophy orientates us in the choice of a guide to life which bears the safest and more agreeable consequences.

“Of Essay-Writing” aims at showing, in the same vein as “Of the Study of History,” that philosophers should avoid the “recluse method of study” (ESY - EW, 534). They must look into everyday life as a source of nourishment, because otherwise they are at risk of being carried along by the weak and irregular principles of imagination which lead them to build entirely speculative systems: “what cou’d be expected from men who never consulted experience in any of their reasonings, or who never search’d for that experience, where alone it is to be found, in common life and conversation?” (ESY - EW, 535). In this passage, Hume expresses that it is perfectly possible to reason without having experience, as in the case of the relations of ideas or, at worst, as in abstruse speculation. This kind of speculation is precisely what he finds most blameable because it frequently turns philosophy into false philosophy. Philosophers who amuse themselves in abstruse topics end isolated from the world, because they believe their reflections are too subtle to take place in ordinary life (see ESY - S, 172). Also, these metaphysical speculations, as we have seen, entail dangerous practical consequences when they become an instrument of degraded forms of religion which make use of them to justify fanatical and submissive attitudes in the vulgar. In contrast, directing philosophy on ordinary life entails two aspects: to conform it to topics that are within human capacity, and to focus on the social realm, whose main features are interaction and communication, by taking part in it.

Even though Hume considers that his role as a philosopher is to mediate between active and contemplative worlds, he acknowledges he belongs to the realm of the learned. How can this statement be reconciled with his condemnation of the secluded philosopher? In “The Sceptic” Hume suggests philosophical reflection requires moderate

detachment (Watkins 2019: 228).¹⁷ This entails distancing oneself from the objects on which one wishes to reflect, to “consider human life, by a general and calm survey” (ESY – S, 179 n17). However, detachment does not mean isolation; philosophers should not avoid contact with the dominion of conversation whereby they get the materials to produce their reflections. This is clearly illustrated in the last section of Book I of the *Treatise*, when Hume explains the way he intends to practice philosophy after going through his skeptical crisis:

At the time, therefore, that I am tir'd with amusement and company, and have indulg'd a *reverie* in my chamber, or in a solitary walk by a river-side, I feel my mind all collected within itself, and am naturally *inclin'd* to carry my view into all those subjects, about which I have met with so many disputes in the course of my reading and conversation (THN I.4.7.12, SBN 270).

This passage shows an exercise in true moral experimental philosophy. The philosopher takes part in the conversable world and then seeks for a moment in solitude to gain the necessary distance to reflect about what she has experienced in the course of social interaction. This momentary isolation does not lead to chimerical conclusions, because it is not a permanent state and the reflective attitude it fosters is inspired by common life and conversation. The proper task for the philosopher is to enquire into the principles that lead people to “approve of

¹⁷ Watkins (2019: 229-236) distinguishes several ways in which moderate detachment should be performed. These concern distancing from our subject of inquiry –our social and natural environment–, our own cognitive faculties, our own judgments, and philosophical and political factions.

one object and disapprove of another, call one thing beautiful, and another deform'd, decide concerning truth and falsehood, reason and folly" (THN I.4.7.12, SBN 271), that is, to establish the general maxims that lay the foundation of the science of human nature. This foundation does not lie in abstract reasoning, but is drawn from observation of the conversable world (see THN Intro 10, SBN xix).

2.1 The Anatomist and the Painter

It has been suggested that the distinction between learned and conversable worlds is equivalent to the difference Hume delineates between 'two species of philosophy': namely, anatomy and painting (Michaud 1983: 28-29, Groulez 2005: 57, Calvo de Saavedra 2012: 173 n44). I believe this equivalence does not stand because while the latter concerns two conceptions of philosophy, the former is more extensive and complies with two realms of human activity (Pomeroy 1986: 374, 388). In any case, the difference between the anatomist and the painter should be placed within the learned world, but bearing in mind that Hume proposes the philosopher to bridge between her 'native' place and the conversable world. Much has been discussed about the meaning of the anatomist/painter distinction and its role in Hume's philosophy.¹⁸ I will restrict myself to a few remarks regarding its connection with the philosopher's identity as a mediator.

The distinction appears in the closing paragraph of the *Treatise*⁹, where Hume defines his work as philosophical anatomy, meaning it is an accurate, rigorous, abstract and

¹⁸ A critical overview of this debate can be found in Abramson (2006).

¹⁹ Hume first invoked the question in a 1739 letter to Hutcheson (L 1.32).

detailed description of the principles of human nature (see THN 3.3.6.6, SBN 621; EHU 1.8). He contrasts it to philosophical painting, which consists in practical morality, whose aim is to reform the conduct of men and bring them near to an ideal of virtue (see THN 3.3.6.6, SBN 621; EHU 1.3). Not only the purposes of anatomy and painting diverge, but they also employ different methods and writing styles, have different justification and intended audiences (Immerwahr 1991: 5-6; Abramson 2007). Even though Hume clearly states in the *Treatise* that the anatomist “ought not to emulate the painter” (THN 3.3.6.6, SBN 620), in the first *Enquiry* he suggests that it would be positive to “unite the boundaries of the different species of philosophy” (EHU 1.17). These two statements have raised a number of scholarly debates concerning whether Hume’s intentions are to remain being an anatomist or encourage some kind of reconciliation between both ways of philosophizing. I am not going to engage in this debate, but it is clear that Hume considers anatomy and painting can be complementary with mutual advantage (Calvo de Saavedra 2012: 222-236, Costelloe 2018: 264).²⁰ In the *Treatise*, he suggests that the anatomist can give advice to the painter providing a solid foundation to its precepts and reasonings, and in the first *Enquiry*, he adds that painting can offer clearness and novelty to anatomy.²¹

²⁰ Furthermore, in the 1739 letter to Hutcheson, even though Hume states that “I cannot easily conceive these two characters united in the same work,” he adds: “I intend to make a new trial, if it be possible to make the metaphysician and the moralist agree a little better” (L 1.33). Hume relates philosophical anatomy to metaphysics in EHU 1.7-8.

²¹ Calvo de Saavedra suggests that in the first *Enquiry* Hume argues that this alliance between the anatomist and the painter is necessary to counteract the influence of superstition in the conversable world. Combining the qualities of anatomy and painting allows the true

What I wish to emphasize concerning the distinction between anatomy and painting is that the philosopher's identity Hume delineates in "Of Essay-Writing" should not be classified simply as philosophical painting. Hume is not arguing that philosophical activity should be restricted to practical morality. He does not describe the ambassador as a learned person who offers precepts and examples for a virtuous life, or looks for an immediate influence over people's conduct by appealing to their sentiments. I believe Hume is pointing out to something different, aiming at a radical modification in the established understanding of what a philosopher should be. His message is that the philosopher can be either an anatomist or a painter, but this choice should not imply in any case seclusion. We must remember Hume says that the materials for philosophizing should be provided by the conversable world, which entails the philosopher's direct contact with the social realm by means of being part of it. This implies that she must draw her principles for explaining human nature and her standards of virtue from the conversable world, rather than produce them by means of abstract and hypothetical reasoning. Furthermore, one can attempt to combine anatomy and painting, and the recommendation will remain the same: philosophy, whatever the kind, "may have a direct reference to action and society" (EHU I.6).

3. Conclusion

The distinctions I have just analysed outlines what Hume may have had in mind when conceiving and talking about the

philosopher to develop means of communication closer to conversation, thus collaborating in the refinement of taste, the understanding and sentiments of the vulgar (2012: 261).

true philosopher's identity. While the first one shows that the philosophical attitude is transitory and alternates with the vulgar one, the second presents two separate worlds and emphasizes the need to communicate them through the figure of the mediator. I suggest these distinctions are separate dimensions that may be taken into account in order to understand the way Hume conceives philosophical activity. But we should be provided against the temptation of merely associate the conversable world with the pre-reflective attitude and the learned with the reflective one. I believe Hume is not stating that the realm of action is intrinsically pre-reflective, because at the beginning of "Of Essay-Writing" he says that members of both learned and conversable worlds "engage themselves in the operations of the mind." While the distinction between these worlds aims at describing different activities, the distinction between reflectivity and pre-reflectivity expresses different attitudes towards our experience, attitudes that both learned and active people assume at different times. The philosopher who remains locked down in her cabinet, apart from the conversable world, seems to want to perpetuate the reflective bent, but her effort does not yield any positive results either for the development of philosophy or society, not even for her own mental health: she ends up producing chimerical knowledge and affected by melancholy, which, as a whole, results in false philosophy.

It is true that the learned person is engaged most of the time with higher and more difficult mental operations than the active one. This requires moderate detachment not only due to the mental effort it demands, but also to better understand her subject of enquiry. An expert in a different occupation, such as the clock maker, may require the first type of distancing but not the second, because she does not study human nature. But the point is that, unlike the clock

maker, when the philosopher isolates herself from the world, with that gesture she seems to exclusively endow herself with the ability to reflect. The image of the philosopher as an expert, who is on an equal footing with any expert in other fields of learning and action comes to demystify this assumption. The image of the philosopher as a mediator between learned and conversable worlds urges us to dispel the aura of superiority that usually surrounds philosophical activity.

Works Cited

- Abramson, Kate (2006) "Happy to Unite, or Not?," *Philosophy Compass*, 1 (3): 290-302.
- Abramson, Kate (2007) "Hume's Distinction between Philosophical Anatomy and Painting," *Philosophy Compass*, 2 (5): 680-698.
- Ainslie, Donald (2015) *Hume's True Skepticism*, Oxford: Oxford University Press.
- Badía Cabrera, Miguel A. (1989) "Hume y la incurable ineficacia de la filosofía contra la superstición," in *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 15 (3): pp. 293-305.
- Calvo de Saavedra, Ángela (2012) *El carácter de la 'verdadera filosofía' en David Hume*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Chisick, Harvey (1989) "David Hume and the Common People", in *The 'Science of Man' in the Scottish Enlightenment*, ed. Peter Jones, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 5-32.

- Coldren, Conal and Hunter, Ian (2008) "Introduction: The *Persona* of the Philosopher in the Eighteenth Century," *Intellectual History Review*, 18 (3): 315-317.
- Costelloe, Timothy (2018) *The Imagination in Hume's Philosophy. The Canvas of the Mind*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- De Pierris, Graciela (2015) *Ideas, Evidence and Method. Hume's Skepticism and Naturalism concerning Knowledge and Causation*, Oxford: Oxford University Press.
- Gaskin, J. C. A. (1974) "God, Hume and Natural Belief," *Philosophy*, 49 (189): 281-294.
- Groulez, Marianne (2005) *Le scepticisme de Hume: les Dialogues sur la religion naturelle*, Paris: PUF.
- Harris, James (2015) *Hume: An Intellectual Biography*, New York: Cambridge University Press.
- Hume, David [1739-40] (2007) *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press (1st ed., 2000). Cited as THN by book, part, section, paragraph, and page number of Selby-Bigge Nidditch edition, preceded by SBN.
- Hume, David [1741-1776] (1987) *Essays Moral, Political, Literary*, revised ed. Eugene F. Miller, Indianapolis: Liberty Fund (1st ed., 1985). Cited as ESY by essay title initials followed by Miller edition page number. Text variants are indicated with the abbreviation 'vt' followed by the page number of the passage. The essays cited are "Of Commerce" [C], "Of Essay-Writing" [EW], "Of the National Characters" [NC], "Of the Parties of Great

Britain" [PG], "The Sceptic" [S], "Of Superstition and Enthusiasm" [SE], "Of the Study of History" [SH].

Hume, David [1748] (1999) *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press. Cited as EHU by section and paragraph number.

Hume, David [1751] (1998) *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, ed. Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press. Cited as EPM by section and paragraph number.

Hume, David [1757] (2003) *The Natural History of Religion/Historia natural de la religión* (bilingual edition), trans. Concha Cogolludo, intro. Sergio Rábade, Madrid: Trotta. Cited as NHR by section and paragraph number.

Hume, David [1779] (1947). *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith, Indianapolis: Bobbs-Merrill. Cited as DNR by part and Kemp Smith edition page number.

Hume, David (1932) *The Letters of David Hume*, ed J. Y. T. Greig, 2 Volumes, Oxford: Clarendon Press. Cited as L by volume and page number.

Hume, David [circa 1731-4] (1947) "An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour," in Ernest Campbell Mossner, "David Hume's 'An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour,'" *Modern Philology*, 45 (1): 54-60. Cited as AHE by manuscript page, column, and Mossner's paper page number.

Immerwahr, John (1991) "The Anatomist and the Painter: The Continuity of Hume's *Treatise* and *Essays*," *Hume Studies*, XVII (1): 1-14.

- Livingston, Donald (1989) "Hume on the Natural History of Philosophical Consciousness," in *The 'Science of Man' in the Scottish Enlightenment*, ed. Peter Jones, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 68-84.
- Michaud, Yves (1983) *Hume et la fin de la philosophie*, Paris: PUF.
- Pomeroy, Ralph (1986) "Hume's Proposed League of the Learned and Conversible Worlds," *Eighteenth-Century Studies*, 19 (3): 373-394.
- Rocknak, Stephanie (2013) *Imagined Causes. Hume's Conception of Objects*, Dordrecht: Springer.
- Shapin, Steven (1991) "A Scholar and a Gentleman: The Problematic Identity of the Scientific Practitioner in Early Modern England," *History of Science*, 29: 279-327.
- Smith, Norman Kemp (2005) *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, London: Palgrave MacMillan (1st ed. 1941).
- Stewart, M. A. (2000) "The Dating of Hume's Manuscripts," in *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation*, ed. Paul Wood, New York: Rochester, pp. 267-314.
- Thiel, Udo (1994) "Hume's Notions of Consciousness and Reflection in Context," *British Journal for the History of Philosophy*, 2 (2): 75-115.
- Waldow, Anik (2009) *David Hume and the Problem of Other Minds*. London: Continuum.
- Watkins, Margaret (2019) *The Philosophical Progress of Hume's Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.

APUNTES SOBRE LA DIFERENCIA MÍNIMA ENTRE EL SABER ANALÍTICO Y EL DIALÉCTICO

Eliseo Cruz Vergara
Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras
e.cruzvergara@gmail.com

Abstract: Since both analytical and dialectical knowledge are components of that Western rationality which aspires to reclaim true knowledge of reality, it is necessary to identify the argument that may lead us to clarify the minimal distinction between both of them. In order to reach such a distinction, we base on Hegel and focus not on the ideological, but on the logical and phenomenological dimension. Even though Hegel culminates dialectical knowledge and employs it to pass judgment on the of insufficiency of analytical knowledge, his argument—although profound and convincing—might appear not compelling since it does not recognize that both types of knowledge aspire to comprehend the whole of reality. So, a closer and more complete argument to distinguish between both sorts of knowledge and their distinct modalities may be better grounded on the premises that take into account the relationship between contraries, the modality of totality, the concept of substance, and the import of the particular.

We will also defend the necessity of viewing analytical and dialectical knowledge as two constants throughout the history of Western philosophy. Much is lost when rationality is reduced to the analytical mode (Positivism), and also when their difference is obliterated by a subjectivist metaphysical stance that admits of only one kind of rationality

(Heidegger). Both these attitudes toward rationality do not pay heed to something fundamental in the history of modern thought: Hegel's contribution by transforming his dialectics into a mode of rationality suitable to know the reality of the spiritual.

Keywords: Hegel, analysis, dialectics, determined negation, phenomenological, conscience, self-consciousness

Resumen: Como tanto el saber analítico como el dialéctico son componentes de aquella racionalidad occidental que aspira a reclamar el conocimiento verdadero de la realidad, resulta necesario identificar el argumento que nos clarifique lo mínimo de la distinción entre ambos. Para lograr esa distinción nos apoyamos en Hegel y no atendemos a la dimensión ideológica, sino a una lógica y fenomenológica. Pero aunque Hegel logra culminar el saber dialéctico y lo emplea para pasar juicio sobre la insuficiencia del modo analítico de saber, su argumentación —aunque es profunda y convincente— podría parecer insuficiente en cuanto no reconoce expresamente que ambos saberes aspiran a conocer la totalidad. De ahí que un argumento más completo y más próximo para distinguir ambos saberes y sus distintas modalidades, podría apoyarse mejor en las premisas que atienden a la relación de los contrarios, la modalidad de la totalidad, la concepción de la sustancia y la importancia de lo particular.

También defendemos la necesidad de visualizar los saberes analítico y dialéctico como dos constantes a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental. Se pierde mucho cuando reducimos la racionalidad al modo analítico (positivismo), y también cuando se borra su diferencia con base en una actitud metafísica subjetivista que admite una

sola racionalidad (Heidegger). Ambas propuestas pasan por alto algo fundamental en la historia del pensamiento moderno: la aportación de la dialéctica culminada por Hegel al convertirla en un modo racional para conocer la realidad de lo espiritual.

Palabras clave: Hegel, análisis, dialéctica, negación determinada, fenomenológico, conciencia, autoconciencia

I. Tanto el examen de la filosofía antigua griega como el de la moderna que culmina en Hegel y la contemporánea nos permiten constatar la presencia de *dos* maneras fundamentales y diferentes de concebir tanto al ser o a la sustancia como al pensamiento mismo. Las llamaremos saber *analítico* y saber *dialéctico*. Y este artículo apuntamos a exponer un argumento preciso que nos permita identificar la diferencia fundamental entre ambos saberes. Por tanto, más que los episodios específicos de la larga historia de la filosofía —la que visualizamos como una constante controversia entre ambos saberes— lo que nos interesa mayormente es el resultado ya consumado y plasmado en esas dos maneras de conocer.

La importancia de examinar a ambos saberes la resumimos en el hecho de que desde sus orígenes en Grecia hasta el presente cada uno reclama el título del saber que llamamos filosofía. Y desde ese reclamo cada uno aspira a influenciar la ciencia de la naturaleza y de la cultura o lo espiritual. Por tanto, nuestro interés en la distinción de ambos saberes podría ser visto como una aportación al tema de las ciencias. Y aunque no podemos tampoco en este

artículo atender a muchas de las consecuencias implícitas en esta distinción, admitimos que lo que señalaremos respecto de tal distinción apunta a nuestra convicción de que el saber analítico propicia una ciencia cultural explicativa mientras que la dialéctica propicia una ciencia cultural racional conceptual. Es por eso que nuestra discusión sobre los dos saberes fundamentales está vinculada *directamente* al tema de la concepción formal del pensamiento.

También nuestra distinción está vinculada al tema de la racionalidad misma. Al malestar que apuntamos con este interés es al que está presente cuando una manera de conocer se considera a sí misma la racionalidad sin más. De esa manera es que usualmente se excluye al saber dialéctico de la racionalidad misma. Y para clarificar lo equivocado de esa confusión también sugerimos que la distinción entre ambos saberes aporta a demostrar que la dialéctica nace y se nutre también del interés fundamental de defender una forma racional de conocer lo espiritual.

Como hay quienes entienden que toda racionalidad del conocimiento responde a una metafísica, al final del artículo tendremos la oportunidad de examinar nuestra posición a la luz de quienes pasan por alto tal distinción de dos saberes racionales.

Es correcto que ambos saberes muestran grados diferentes de vigencia civilizatoria y penetración cultural. Pero no atenderemos a este asunto en lo que tiene que ver con las condiciones históricas que le garantizan ese predominio. Nos proponemos únicamente identificar la diferencia mínima entre ambos saberes. No queremos enjuiciarlos *ideológicamente*, es decir, no atendemos a si sus supuestos teóricos fomentan determinados intereses sociales. Esto ya lo han hecho otros prominentes estudios de la cultura y la filosofía occidental. Y no es que ese enfoque no

sea factible o irrelevante, sino que entendemos que en todo caso le antecede un examen más hermenéutico o fenomenológico en sentido hegeliano que nos aclare sus diferencias lógicas. Desde Aristóteles sabemos que en el conocimiento primero es el qué o la forma y luego el por qué y el para qué.

2. El orden expositivo de este artículo es el siguiente: *primero* reseño dos pasajes de la *Fenomenología del espíritu* (1807) donde Hegel describe las diferencias conceptuales que supuestamente son suficientes para distinguir a cualquier saber del concepto filosófico que representa la forma lógica de la dialéctica. El primero lo encontramos en el Capítulo IV, Parte B y atiende a la apreciación que Hegel hace del nivel conceptual que representó el *estoicismo* y el *escepticismo* antiguos. El segundo lo encontramos en los párrafos 28 al 35 del *Prólogo* de la misma obra y es la ocasión cuando Hegel define la particularidad de los tres modos de conocimiento humano. El propósito de examinar ambos pasajes es ofrecerle al lector una de las muchas oportunidades posibles de entender la reflexión del propio Hegel sobre lo que caracteriza al *concepto* dialéctico o filosófico. En segundo lugar, intento simplemente clarificar la misma caracterización que Hegel expone, aunque apoyándome en una *argumentación lógica* que atiende a la crítica histórica tradicional contra la dialéctica, y que la defiende del reproche de que es un modo de conocer que pasa por alto el principio de contradicción y que ignora la particularidad del ser. Nuestra argumentación está orientada a defender tanto la vigencia y la actualidad de Hegel como lo que considero es su principal aportación al tema de la ciencia de lo espiritual: defender un modo racional para el conocimiento de la cultura.

Finalmente, y para no pasar enteramente por alto la dimensión ideológica implicada en aquellos dos saberes examinamos brevemente la conocida interpretación de Martin Heidegger sobre el pensamiento filosófico tradicional. Nos parece que su crítica de la racionalidad occidental como una metafísica subjetivista pasa por alto la distinción entre saber analítico y dialéctico. De hecho, este artículo nuestro tiene que ver también con la definición de la *racionalidad* en el contexto del tema particular de la ciencia cultural.

3. Sabemos que *analizar* implica separar. Y que *dialéctica* implica vincular opuestos. Para vincularlos hay que suponer que se refieren uno al otro. Exigir que se atienda a esa referencia de un opuesto a otro como un principio lógico fundamental es un mérito de Platón. Lograr entender que la verdadera reunión de los opuestos implica identificarlos y diferenciarlos al mismo tiempo, es la aportación de la dialéctica especulativa de Hegel. Lo que nos interesa aclarar es cuáles son los fundamentos lógicos que están implícitos en la separación del análisis y en la reunión de los opuestos en la dialéctica. Y hay dos caminos que se complementan para ayudarnos a entender las operaciones lógicas de ambos saberes. El primero es recurriendo a Hegel como quien culmina el pensamiento dialéctico. El segundo es un esfuerzo nuestro paralelo consistente en presentar algunos argumentos que consideramos decisivos para entender a Hegel y para lograr comprender la distinción de aquellos dos saberes.

4. Comienzo con la reflexión de Hegel cuando examina *fenomenológicamente* dos distintas figuras del saber de la conciencia con el fin de demostrar sus aportaciones a la dialéctica especulativa. Son las dos figuras que disfrutaron de aquel proceso de interiorización que en el mundo griego hizo

posible el desarrollo tanto de la reflexión sobre la esencia del pensamiento como el nacimiento de la lógica como ciencia. (Antes de seguir es pertinente una anotación sobre el concepto de examen *fenomenológico*. Para Hegel es el examen que se atiene a lo que el fenómeno mismo nos manifiesta. Claro está, en cuanto fenómeno el objeto muestra al mismo tiempo lo que es y lo que no-es. El no-ser no está fuera del objeto. Por eso el objeto es siempre más de lo que es. De ahí que pueda *anunciar* desde su interior lo que está por-venir. Mi interpretación es que ese objeto capaz de tal reflexión y anunciación fenomenológica es lo espiritual). Otro aspecto fundamental del examen fenomenológico es que lo anunciado es también lo anticipado. Si, por ejemplo, el saber de la conciencia anuncia un saber diferente es porque sabemos lo que suponemos. Y el saber que en un examen fenomenológico ya sabemos pero que al mismo tiempo esperamos se anuncie, es el que llamaremos *dialéctica especulativa*. Y en este momento basta con indicar que tal saber se refiere a la particular vinculación de los opuestos que define a la *ciencia* que Hegel llama filosofía.

De acuerdo a la historia tradicional de la filosofía occidental las corrientes del *estoicismo* y del *escepticismo* representan —junto a la escuela epicúrea— la culminación de un proceso de interiorización que resaltaré la importancia del pensamiento y la subjetividad tanto para la acción como para el conocimiento. Al menos en la *Fenomenología* a Hegel le interesa examinar ambas corrientes a la luz de sus logros conceptuales una vez se considera al pensamiento como un principio (con Platón y Aristóteles) y se logra sentar las bases tanto para una lógica que incluya la *alteridad* como regla del saber. Y aunque sea una simple anotación añado lo siguiente. En el contexto fenomenológico en que Hegel examina a estas dos corrientes — es decir luego que ha superado el saber limitado de la conciencia (actitud que vive

del dualismo del saber y lo sabido) y ha proclamado a la *autoconciencia* como la esencia de lo espiritual— su planteamiento no puede ser otro que comprobar si hay figuras que al acogerse al pensamiento como lo absoluto logran verdaderamente concebir su esencia como una verdadera *autoconciencia*. La estructura lógica de la autoconciencia es la *infinitud* o la *negación determinada*. Y es que para Hegel solamente cuando conocemos desde la *autoconciencia* es que podemos alcanzar la cualidad conceptual dialéctica. Por consiguiente, su pregunta es si el *estoicismo* y el *escepticismo* han concebido correctamente a la autoconciencia como la medida suprema del pensamiento y del saber. En otras palabras: la lógica que estas corrientes postulen nos mostrará su grado de saber de la autoconciencia.

5. Es correcto que tanto el estoicismo como el escepticismo pueden ser vistos como dos actitudes éticas vinculadas a la misma propuesta de Aristóteles según la cual la vida contemplativa es la felicidad suprema. Es como si el pensamiento se concibiera como el lugar donde podemos escapar de las dificultades del mundo sensible. El balance entre la vida política y la vida contemplativa que nos parece ser la posición más coherente de Aristóteles se radicaliza y se convierte en la actitud que vive creyendo que desde el pensamiento podemos resolver las dificultades del mundo sensible.

Si afirmamos que la felicidad humana consiste en la contemplación, ya que ésta es la manifestación más lograda de la razón, entonces se sigue también que mediante el pensamiento podemos trascender o liberarnos de las necesidades y las exigencias del mundo. Es como si la racionalidad o la forma particular misma del pensar nos permitiera lidiar contra las incongruencias y dificultades de

la vida. Por consiguiente, aunque ambas propuestas puedan ser apreciadas como posturas éticas, también puede ser examinadas a la luz delo que tiene que ver con los supuestos lógicos y epistemológicos. Lo que Hegel ha hecho es traducir la postura ética de ambas corrientes a posturas fenomenológicas conceptuales para de esa manera lograr acceso a sus concepciones sobre el saber de la filosofía. Y para lograrlo lo principal es atender a la relación que el pensamiento muestra en relación a sus *contenidos*. Esa esa relación con los contenidos la que nos mostrará el grado de análisis o de dialéctica que representan.

6. Claro está, suponemos que lo que es el pensamiento tiene su vida en los *contenidos* que lo afectan (tesis empirista) o en los ya pensados o los que ya tiene en su interior (tesis racionalista). La inquietud de Hegel apunta a identificar cómo ambas actitudes *relacionan* sus contenidos. Por consiguiente, las corrientes del estoicismo y el escepticismo representan históricamente dos maneras ingeniosas de adjudicarle al pensamiento la capacidad de negar la inmediatez de los contenidos que provienen del mundo que nos rodea. La primera es la actitud de un yo empírico que se relaciona directamente con los contenidos del mundo externo. La segunda es la de un sujeto abstracto que se relaciona con los contenidos ya pensados. Para el *estoicismo* lo que nos afecta y debemos trascender por medio del pensamiento son las exigencias que nos atan al mundo exterior; mientras que para el *escepticismo* una vez vivimos dentro del pensamiento lo que nos afecta son los *contenidos* mismos del pensamiento. De esta manera son dos modos de escapar del mundo y refugiarse en la interioridad del pensamiento. Pero cada una supone que lo que es el pensamiento permite lidiar con los contenidos y liberarnos. La pregunta fenomenológica es en qué sentido esa manera de apreciar al pensamiento representa una aportación al

tema de la particularidad analítica o dialéctica del saber filosófico.

7. El *estoicismo* representa la tesis de que mediante el pensamiento somos libres frente al devenir del mundo sensible. Corrientemente se define al filósofo estoico como uno indiferente o liberado frente a los sucesos del mundo que nos rodea. Pero detrás de su indiferencia el estoico como *filósofo* o conocedor del mundo se revelan dos aspectos importantes. El *primero* es su concepción del pensamiento como instancia inalterable de lo universal. Y lo *segundo* es su criterio para determinar la verdad o falsedad de los contenidos.

Desde el primer aspecto, el estoicismo es la continuación de una actitud que aparece una y otra vez en la filosofía griega antigua: la de negar el *devenir* en función de lo que no cambia como son las esferas del pensar y las ideas. Tal vez lo nuevo es que a ese reino del pensar se le considera en ahora como un espacio de la libertad frente al mundo y sus cambios. La consigna del estoicismo es que el pensar nos permite ser libres frente a las cadenas y vaivenes de la vida. Se renuncia a la vida para escapar al reino del pensamiento. La consigna es que la vida puede ser terrible y dolorosa, pero si nos adentramos en el pensamiento nos hacemos libres frente al mundo. Además, el pensamiento facilita la felicidad al nivel práctico ya que nos *igual*a en cuanto que representa la *razón universal* de la que todos participamos y compartimos independientemente de la posición social que ocupemos. Tanto el cristianismo que predicaba Pablo como la moral de Rousseau y de Kant y los ideales de la democracia occidental derivan en parte de esta posición tan humanista del estoicismo.

8. Merece una mayor atención el segundo aspecto mencionado en el párrafo anterior. Es el que nos permite

destacar que la filosofía del estoicismo es sin duda alguna la de un yo singular y empírico que independientemente de su condición social se retira de las cosas del mundo y encuentra en su *interior* la salvación y la libertad. En ese sentido es que para el estoico el mundo verdadero es el pensamiento. Y a partir de ahí se ocupa del pensamiento mismo. Y uno de los resultados de su reflexión es la lógica que concibe en cuanto ciencia del pensamiento. Ubicado en esta dimensión, el estoicismo —y éste es uno de sus grandes méritos— fue capaz de desarrollar los principios de la lógica tradicional como tal. Y esto fue posible porque los contenidos que antes afectaban al pensamiento desde el exterior han sido anulados o puestos entre paréntesis mediante una nueva manera de considerar las relaciones del sujeto con su mundo. Lo que resulta es la ocupación del pensamiento con sus propios contenidos internos. Y en este sentido el estoicismo hace suyo la imagen de Aristóteles del Dios como “pensar del pensar”, es decir, que lo que Dios ama como objeto de su pensar es al pensamiento mismo. Por tanto, tanto Aristóteles como en el estoicismo representan una fase de *autorreflexión* o *interiorización* que en el mundo antiguo culmina en el descubrimiento de los aspectos más formales del pensamiento.

Cuando el objeto inmediato del pensar es el pensamiento mismo, resulta fácil adentrarse en sus formas y reglas puras. Desde este punto de vista lo *verdadero* no es lo que corresponde en el pensamiento con la realidad, sino que lo fundamentalmente verdadero es lo que corresponde al pensar y a la razón misma. En otras palabras: que lo único que se puede ofrecer como contenido válido o verdadero son las *mismas leyes* lógicas de la razón. Para el estoicismo el nuevo objeto o contenido del pensamiento son las leyes del propio pensamiento. Y ese es el mundo de la lógica.

9. Para evaluar el alcance analítico o dialéctico del estoicismo lo crucial es examinar lo que significa su práctica esencial cuando remite o reduce todo contenido a las leyes del pensamiento. Y parte de este examen es el hecho de que el estoicismo no se ha podido liberar como pretende de la influencia del mundo externo. Lo primero es que, si es innegable que el pensamiento ocurre en el tiempo y en el espacio de un yo empírico particular, entonces no se puede superar el hecho de que el pensamiento tiene que contener múltiples contenidos que provienen del mundo exterior. En otras palabras: no podemos evitar que tengamos en nuestro pensamiento las ideas y contenidos particulares que provienen del mundo externo y de la comunicación con los demás. Por eso es que a partir de esta situación del yo empírico que se refugia en el pensamiento la tarea estoica es entonces validar tales contenidos en referencia no al mundo exterior sino al pensamiento mismo. Y la solución que propone es la siguiente: ya que estamos dentro del pensamiento y su lógica, la regla fundamental que resulta para validar los contenidos como verdaderos es que un contenido es verdadero simplemente por ser pensable, es decir, si no muestra contradicción. Lo cual es una manera de decir que para el estoicismo la verdad es algo que pertenece al pensamiento.

10. Ahora bien, es posible que algunos contenidos estén en *oposición* entre sí, aunque sean verdaderos o lógicos de acuerdo a la ley de la no contradicción. En otras palabras: la dificultad consiste en que los contenidos opuestos no son en sí mismos atendidos o relacionados ya que lo que interesa es únicamente si en sí mismos no son contradictorios. Si en sí mismos no son contradictorios entonces son verdaderos. Y esto sirve de fundamento para una lógica que al menos admite la presencia de contenidos contrarios. Lo que al estoicismo le hace falta es más bien un criterio lógico para

vincular a los contenidos opuestos y al mismo tiempo verdaderos. Es decir: el estoicismo no cree en la verdad de los contenidos inmediatos del mundo real y por eso los remite al pensamiento. Sin embargo, por ser el que piensa un yo empírico no puede escapar a los contenidos opuestos del mundo sensible. Y una vez los contenidos opuestos están presentes en el pensamiento tiene que aceptarlos a todos, sin vincularlos unos a otros pues no sabe qué hacer con ellos. En otras palabras: el estoicismo no tiene una noción de la *negación* que le permita aceptar como verdaderos a los contenidos que representan la alteridad. La pregunta es: ¿qué hacer con contenidos opuestos?; ¿Cómo los vinculamos interna o lógicamente para alcanzar un nuevo contenido?

Entiendo que lo que Hegel está señalando no es que el estoicismo (a pesar de ubicarse fenomenológicamente en la *autoconciencia*) no logró desarrollar la dialéctica hasta conducirla al nivel especulativa debido a su apego al principio de la no contradicción. Lo cual podría ser un factor. Pero tal como veremos más adelante el nivel especulativo no está necesariamente opuesto al principio de la no- contradicción. (Dejamos deliberadamente para la sección de la argumentación la demostración de que la dialéctica especulativa no es incompatible con el principio de la no-contradicción).

Tampoco es correcto que el reconocimiento de opuestos y contrarios sea ya una afirmación de lo especulativo. Una brevísimas referencia a Aristóteles puede ser muy ilustrativa sobre la diferencia entre reunir o asociar opuestos y vincularlos especulativamente. Se puede afirmar que con Aristóteles la dialéctica alcanzó altos grados especulativos aun cuando defendió al principio de la no-contradicción como el más fundamental de todos. No es que Aristóteles

reflexionara su lógica desde la perspectiva de la negación determinada. Pero se apoyó en la *alteridad* al nivel pensamiento y el lenguaje y concibió los opuestos y contrarios como presentes en toda relación categorial. También defendió la *finalidad* como categoría esencial para el conocimiento de lo ético y rechazó los conceptos genéricos de los platónicos. Y concibió la dialéctica como un arte que vinculado a lo retórico y ético vive de lo verosímil y sus juicios o proposiciones dialécticas se definen en cuanto la verdad de lo afirmado incluye a lo opuesto y a lo contrario. Quiero decir, que ciertamente en todos esos niveles Aristóteles se aproximó al nivel de lo especulativo. Acerca de lo que realmente no reflexionó fue el por qué ese entusiasmo especulativo no es incompatible con el principio de la no contradicción. En otras palabras, sus argumentos ejemplifican una dialéctica altamente especulativa. Pero no reflexionó sobre el principio del pensamiento que legitima a un tal saber. De ahí que creyera que la no-contradicción fuese el principio supremo del pensamiento y el conocimiento.

II. La otra corriente ligada al subjetivismo antiguo es el *escepticismo*. Y de igual manera su tratamiento fenomenológico le sirve a Hegel para descubrir la aportación de esa corriente al tema de la esencia del pensamiento y del saber filosófico. Y el examen del *escepticismo* puede aclararnos lo que lo especulativo aporta a la dialéctica.

Para comprender esa aportación debemos partir de que para el escepticismo mediante el pensamiento podemos dudar de cualquier afirmación. Es como si toda afirmación fuese por principio objeto de duda ya que siempre podríamos contradecirla. Ya no es tanto, como afirmaba el estoicismo, que unas afirmaciones sean válidas y otras no de acuerdo a las leyes de la razón. Y mucho menos que se pueda

mediante el razonamiento riguroso alcanzar alguna conclusión válida o verdadera. Sino que ahora se defiende que de cualquier contenido puede dudarse y que por consiguiente no hay nada absolutamente verdadero y firme. De ahí que esta corriente representa la continuación y radicalización del estoicismo ya que su punto de vista es también que lo verdadero es el pensamiento, pero ahora sin poder afirmar ningún contenido como firme y verdadero.

Es decir: al mirar hacia su interior la conciencia escéptica radical se comporta como que puede anular todo contenido o pensamiento. Su regla es que de todo se puede dudar. Y de esa manera declara que no hay nada firme. Pero si todo pensamiento particular puede ser negado, entonces lo único que permanece constante (Descartes) es la conciencia misma que se afirma como capaz de negar la existencia y la verdad de todo contenido. Pero para Hegel la verdad del escepticismo va más allá de la confirmación de la existencia de la conciencia. Pues ahora la conciencia no importa en cuanto sujeto que conoce sino en cuanto la forma del saber que anuncia.

(En otros contextos filosóficos la actitud escéptica ha sido criticada por garantizar al yo una *ataraxía* pero al precio de renunciar a la afirmación de contenidos objetivos. El peligro es que si la razón no puede afirmar contenidos objetivos lo que a la larga resulta es una renuncia a la moralidad; o mejor dicho resulta una actitud moral donde todo es permitido. En otras palabras: desde el escepticismo nos incapacitamos para evaluar y criticar al mundo).

12. En cambio, para quien como Hegel evalúa al escepticismo desde un punto de vista fenomenológico, mediante esta radicalización del pensamiento surge algo sumamente positivo en lo que tiene que ver con el desarrollo del modo de concepto que necesita la filosofía para definir su

particularidad como ciencia. Es decir: algo nuevo e importante se anuncia en la figura de este escepticismo en lo que tiene que ver con la posibilidad de una dialéctica especulativa, la cual –como veremos más adelante– se apoya en la *negación determinada*.

Si el escepticismo radical representa el principio de que mediante el pensamiento somos capaces de poder anular todo contenido, lo que indirectamente se defiende es que el saber filosófico por principio no acepta la rigidez de ningún contenido. Es decir: si ninguna afirmación se sostiene porque puede ser refutada, entonces toda afirmación responde o refiere al contenido que la refuta. Y en ese sentido el escepticismo está muy cerca de la actitud que defiende que un contenido para ser verdadero tiene que tomar en consideración a su opuesto. Es decir: si se parte de que todo contenido es dudable, negable, entonces se acepta que tal contenido refiere a su opuesto o a su negación. Y al negarse la rigidez de todo contenido se abre la puerta a que fluyan y se abran a la posibilidad de la *alteridad*. En resumen: la no rigidez de un contenido alude lógicamente a que refiere desde sí mismo a su negación, a su opuesto.

Por consiguiente, de una manera más completa que el estoicismo, el escepticismo representa uno de los momentos en que el pensamiento antiguo avanza y contribuye a identificar la posibilidad de una lógica no tradicional. Y es que aparte de atender a la felicidad de la conciencia escéptica histórica que confía y se refugia en negar la realidad, no se puede pasar por alto que esa misma actitud moral y existencial es expresión del poder y la capacidad del pensamiento para exigir que los contenidos fluyan, es decir, se muestren como capaces de referir desde sí mismo a lo contrario.

13. El escepticismo en cuanto tal es como un *anuncio* o una figura lógica que anticipa lo que consiste pensar filosóficamente. Pero no representa la verdadera figura del concepto filosófico ya que no logró captar en la capacidad de *negación* del pensar como el recurso lógico que nos acerca a la verdad misma. El concepto escéptico contiene únicamente la negación que disuelve y mueve a todo contenido. Pero esa negación no alcanza para unir y conservar a los contenidos contrarios. Y en ese sentido no es al escepticismo sino al neoplatónico Proclo al que Hegel considera como la culminación de la dialéctica antigua fundamentada en la *alteridad* de Platón, aunque desarrollada ésta como la *negación determinada*. La concepción metafísica de Plotino sobre la emanación desde el Uno es traducida por Proclo como la verdadera figura del concepto dialéctico.

14. Es obvio que para entender la posición de Hegel sobre el estoicismo y el escepticismo haría falta que aclaremos cómo es que la *negación* es la que define el saber filosófico o dialéctico. Mas aún, nos falta argumentar con mayor claridad sobre cuáles son los argumentos específicos que Hegel supone nos permiten distinguir el saber dialéctico especulativo de cualquier otro. Antes de proceder a esta argumentación —(la cual fue anunciada al inicio de este artículo— quiero reseñar el segundo pasaje (*Prólogo* de la *Fenomenología*) donde Hegel plantea que de los *tres* posibles modos de conocimiento humano el conceptual dialéctico es el más completo y propio del filosofar. Este es un pasaje privilegiado porque Hegel mismo examina los pros y los contras del procedimiento de *análisis* del entendimiento. Es decir, es donde Hegel mismo compara directamente el saber analítico con el conceptual dialéctico.

15. Hegel concibe al *análisis* como un modo de conocimiento intermedio entre el saber que llamó lo *conocido* (*bekannt*) y el conocimiento *conceptual*. Y su examen apunta a resaltar las diferencias lógicas entre estos tres saberes. Este pasaje puede ser visto también como una descripción pedagógica de las etapas por las que transita la conciencia para alcanzar su meta de autoconocimiento. Es por lo común el modelo de la educación en la antigua socrática como aquella que eleva al estudiante desde sus opiniones hasta el saber de las *ideas*. De hecho, en el mismo *Prólogo* a la *Fenomenología* (Párrafo 4) Hegel observa que la educación consiste en arrancar al individuo de su inmediatez en el mundo (saber sustancial o la del mundo como algo conocido) y elevarlo al *pensamiento* de la cosa en general (tarea del análisis en la medida en que la idea atiende a lo general). Pero para una educación completa falta que el individuo se eleve hasta el *concepto especulativo* mismo. Y el *concepto* es lo que le otorga a la educación y la filosofía su rango de ciencia. Es la consigna de que una vez alcanzamos el mundo de las ideas entonces empieza la faena de movernos libremente con ellas. Y desde Platón hasta Hegel ese libre movimiento es posible mediante la ciencia de la dialéctica. El juego con las ideas es la dialéctica que capta la idea como unidad del ser y no-ser.

16. Lo *conocido* es lo inmediato y supuesto. Es un saber con el que contamos inicialmente pero que no ha sido atendido o reflexionado. Es el saber natural con el que convivimos en la comunidad y en la tradición. Lo que implica que el individuo es parte de un mundo cultural lleno de contenidos que le son simplemente conocidos. No es, por consiguiente, inicialmente una *tabula rasa* que aparece vacía de primera intención y se llena luego mediante la llamada experiencia (*Erfahrung*). Más bien es un ser en el mundo social que convive y está inmerso mediante un saber mediado con contenidos compartidos. Y Hegel destaca que el individuo

es parte de la sustancia espiritual. Sin embargo, el saber de lo conocido no refiere únicamente al saber del individuo que está sumergido en su colectividad y en su tradición. Desde el punto de vista de su rango lógico —que es el nivel que más a Hegel le interesa— lo conocido es el saber que parte de contenidos sin examinarlos, pero que sí se los emplea como puntos de partida para conocer otros contenidos. La esencia de *lo conocido* es que es un saber que se atiende a contenidos o principios como esencias fijas que no han sido examinados. Y a tales contenidos referimos lo que percibimos en nuestro entorno cultural y personal. De ahí que lo conocido es lo *familiar* que está supuesto o quieto pues es más bien punto de referencia.

También desde el aspecto lógico, lo conocido al ser lo no examinado en su interior representa la unidad o totalidad cuyo contenido no es transparente. De esa manera, Dios, la libertad, el sujeto, etc., son contenidos conocidos o representados en la medida que no los cuestionamos, sino que simplemente los empleamos como supuestos o referencias para dar cuenta de otros contenidos. Y con ellos como referentes, comprendemos el resto de la realidad. Pero son contenidos fijos o estáticos ya que es de ellos que se parte sin cuestionarlos o examinarlos. Por ejemplo, se dice que tales cualidades o accidentes pertenecen al *objeto*. De esa manera, el objeto es algo simplemente conocido y al que no se cuestiona su esencia u origen. Lo conocido es pues un saber inmediato que no ha sido *analizado*.

17. El *análisis* es la superación de lo conocido. Su función es disolver lo simplemente lo conocido para sacar a la luz lo que contiene. Analizar es la función principal del entendimiento. Por consiguiente, antes de esa facultad poder reunir o vincular los contenidos tiene que separar lo que está unificado en lo conocido. Lo que antes estaba oculto e

indiferenciado ahora es iluminado por el entendimiento en cuanto es la facultad cuya esencia es separar o distinguir lo que de inmediato está unido o reunido. De ahí que el análisis opera magistralmente negando la quietud de la unidad en la que todo es igual e indiferente y destacando los detalles, los niveles y grados de profundidad. Es mediante el análisis que a lo universal se le distingue y separa de lo particular, a lo esencial de lo aparente, a la sustancia de los accidentes, etc. Y de esa manera surgen las partes del todo originario o simplemente conocido, y se transforman en determinaciones aisladas o predicados independientes. Por ejemplo: el *análisis* del acto moral muestra que está formado por distintos aspectos que se pueden separar: el fin, la intención, la deliberación, la elección del medio, la intuición, la elección y la acción. En fin, al analizar separamos las partes del todo indeterminado y los convertimos en sustancias independientes.

Hegel advierte que no hay nada más poderoso que el análisis que realiza el entendimiento, ya que nada se le escapa. Representa —desde el punto de vista lógico— el absoluto derecho de lo *negativo*, es decir, representa la libertad y la independencia de las partes frente al todo. Pero de esa manera el análisis prepara el camino para un conocimiento superior que si bien no niega la independencia de las partes sí puede corregir la falta que consiste en olvidar que las partes lo son respecto de un todo. Es decir: la falta del análisis es dejar en libertad a los aspectos que ha separado, y abandonar al todo —sugerido en lo conocido— como algo sin vida o irreal.

Pero la verdad es que el análisis no consiste solamente en separar las partes, sino que también aspira a unificarlas. De ahí que su falta no es tal vez que renuncie a unificar las partes o particularidades. La falta es más bien que una vez renuncia

al todo en lo conocido entonces cuando trata de integrarlas se ve obligado a relacionarlas de una *forma externa*. La forma externa de relacionar supone que los componentes que se separan de lo conocido y ahora se comparan pasan a ser sustancias diferentes. Y cada sustancia es diferente y particular. Y cuando el análisis quiere reunir las lo hace a base de lo que tienen en común, donde la particularidad de cada sustancia desaparece y queda reducida a una instancia o *ejemplo*. De ahí que la *particularidad* de la sustancia es algo que para el análisis refiere a una sustancia diferente. O es algo que se pierde dentro de la relación genérica misma.

Es obvio que sin el trabajo del entendimiento no hay progreso cognoscitivo. Separar para darle vida independiente a las partes de un todo es la esencia del entendimiento. Pero al separar lo que está unido en lo conocido lo convierte en sustancias independientes. De esa manera representa un saber superior al de lo simplemente conocido ya que reconoce el derecho de la particularidad e independencia de los contenidos. Sin embargo, no basta con afirmar la independencia de las particularidades y convertirlas en sustancias separadas. Pues al menos para conocer lo *espiritual* hace falta que las partes del todo sean apreciadas como *manifestaciones* del todo. No basta relacionarlas a base de género o especie. Lo que el análisis pasa por alto es que la verdadera relación de los contenidos en el mundo espiritual no es una externa sino *interna*. Además, quien separa las partes del todo ya no podrá reunir las de una manera *interna*. De ahí que todo lo que el análisis promueve puede apuntar a relacionar o vincular las partes, pero siempre de manera *externa*.

18. Tanto la formación completa del individuo como el desarrollo de la figura del saber dependen de que se alcance el nivel de la *ciencia*. Y el fundamento de la ciencia es el

concepto especulativo. Pero si esto es lo que muestran ambos pasajes tenemos que reconocer que falta la argumentación específica que conduzca a demostrar la diferencia esencial entre el concepto de la ciencia y el análisis. Más adelante argumentaremos para clarificar esta distinción hegeliana entre necesidad o relación externa y necesidad o relación interna.

Estos dos pasajes de la *Fenomenología* son una muestra más de la costumbre expositiva de Hegel de aclarar la naturaleza del concepto filosófico mediante comparaciones con otros modos de saber. Ahora bien, como no siempre la comparación es suficiente para comprender a Hegel sugiero que hagamos un esfuerzo adicional dirigido a clarificar y resumir los supuestos lógicos que están en juego en esas comparaciones. Tal argumentación es absolutamente necesaria para identificar el aspecto lógico particular que nos permitiría distinguir mínimamente el saber dialéctico del saber analítico. No tenemos un nombre especial para dicho argumento, pero sí creemos que todo gira alrededor de la concepción hegeliana de la *negación determinada*. De hecho, nadie niega que la aportación de Hegel al tema del conocimiento de lo espiritual se basa en su particular concepción de la *negación* al nivel de la lógica. Y por eso mismo se entiende que ese concepto de la *negación determinada* sea siempre el blanco principal de la mayoría de las críticas contra Hegel. Unos lo consideran idealista y otros como teólogo moralista. Mi opinión —y de ahí la importancia de conocer tal argumentación— es que al nivel del conocimiento de lo espiritual ese concepto tiene el valor de representar un saber racional no explicativo. Y para legitimar su aportación Hegel no tuvo otra alternativa que apoyarse en un idealismo absoluto.

19. Antes de exponer la argumentación específica que está detrás de este concepto de la *negación determinada* quiero hacer tres comentarios breves sobre el contexto teórico que Hegel emplea para darle su legitimidad filosófica.

Los conocedores de Hegel saben que su *Fenomenología del espíritu* (1807) describe el tránsito de un saber basado en la *conciencia* a un saber basado en la *autoconciencia*. (El mismo Hegel describe también este tránsito como el de una filosofía de la *conciencia* a una filosofía del *espíritu*. Y no es de asombrarse que este tránsito es la manera diplomática de Hegel defender que su filosofía es la única que puede legitimar conocer lo esencial de lo espiritual).

Lo que aclara la diferencia entre el punto de vista de Hegel y toda la filosofía moderna se puede resumir de la manera siguiente: a la conciencia hay que conocerla como *autoconciencia*. Es decir: la verdad fenomenológica de la conciencia es que es autoconciencia. Comento brevemente lo que implica esta tesis.

El *primer comentario* es que en el texto del 1807 aquel tránsito debe ser entendido como la respuesta de Hegel a la filosofía trascendental de Kant y al idealismo alemán que la continúa. Hegel entiende que para alcanzar el verdadero nivel de la dialéctica es necesario ir más allá de una filosofía de la conciencia para entonces poder pensar el tema del conocimiento, pero desde la *autoconciencia*. Claro está, la filosofía idealista luego de Kant (sobre todo la de Fichte y Schelling) se colocan antes que el propio Hegel en el ámbito de la autoconciencia. Sin embargo, de acuerdo al propio Hegel en ninguno encontramos la concepción correcta de la ciencia ya que el primero sigue captando la forma de la autoconciencia como si fuera una conciencia y entonces el objeto no se muestra como sujeto; y el segundo reduce el saber filosófico a una llamada *intuición intelectual* que no

logra incluir la negación y opera esquemáticamente como una filosofía de la identidad.

La conciencia es un saber del objeto, pero no es objeto. La conciencia constituye y conoce objetos. La falla fundamental de toda filosofía de la conciencia al momento de fundamentar al conocimiento humano es que se la concibe como enteramente diferente del objeto. Y cuando la conciencia conoce al objeto olvidan que ella se auto-conoce. Claro está, la conciencia que se conoce a sí misma en el objeto (lo que resulta de un largo proceso fenomenológico) es la que tiene por objeto al pensamiento mismo. Es ahí que ella se conoce a sí misma como pensamiento. Es cuando la conciencia se conoce a sí misma en el pensamiento entonces deja de ser tal y se convierte en *autoconciencia*. La *autoconciencia* es el reino del pensamiento del pensamiento. En tal reino se conoce al pensamiento como un objeto. Desde ahí se intenta conocer las leyes lógicas del pensamiento. Pero se puede ir más allá y conocer también que el “pensamiento del pensamiento” es lo que nos revela la estructura o forma última del pensamiento. Esta estructura es la identidad y la diferencia simultánea del que piensa y lo pensado. La expresión lógica de esa actividad del “pensar del pensar” es la *infinitud* o la *negación determinada*.

Dicho de otra manera: la visión antes de Hegel es que como la conciencia es por definición un saber del objeto, entonces ni la conocemos en su objeto ni la conocemos a ella misma. Y no hay un objeto privilegiado que nos permita conocer lo que ella es. De hecho, Kant defendía que al sujeto que constituye al mundo no se le puede conocer. El resultado es que la conciencia no logra nunca un saber de ella mismo como lo *infinito* ya que cuando se ocupa del objeto y capta al pensamiento lo capta como objeto y no como ella misma. Pero para conocer la estructura del pensamiento la

conciencia tiene que comprender que ese objeto que es el pensamiento es ella misma. Ella es autoconciencia. O, mejor dicho: que la verdad del pensamiento es la unidad y la diferencia del que piensa y lo pensado. Es pues a partir del pensamiento considerado como autoconciencia donde conocemos la regla dialéctica suprema de la identidad y la diferencia del objeto y el sujeto. La por Kant llamada *circularidad* del yo que conoce al objeto, pero no se conoce a sí mismo no es otra cosa que la estructura misma del saber supremo. Con la *autoconciencia* nace el reino de lo *espiritual*, del *nosotros*, es decir, donde el yo y el tú son iguales y diferentes. Tal es la regla que desde ahora funda al conocimiento de lo espiritual: lo igual es desigual y lo desigual es igual.

20. En *segundo* lugar, el saber que garantiza la autoconciencia es uno que —comparado con el saber de la conciencia— representa una *inversión*. Esto quiere decir que la dialéctica pertenece a un mundo inteligible que contiene su propio ordenamiento. Es el mismo mundo inteligible donde según Platón y Kant se dan las *ideas* de la razón. Con la diferencia esencial que ahora no hay que salir del pensamiento para legitimar su aspiración a la verdad. Y se debe que este mundo inteligible tiene ahora su propio ordenamiento. Este ordenamiento se orienta por la regla de la *negación determinada*. Y si bien los *contenidos* que surgen en este mundo inteligible son los mismos del mundo real de la conciencia (ésta es la verdad que representaba la figura del estoicismo) su orden ahora no es uno de sucesión temporal o causal sino el que se reclama desde la interioridad del pensamiento mismo y atiende a la *expresividad* de los opuestos. Por tanto, cuando se defiende que en Hegel el conocimiento es *inmanente* tenemos que concluir que se refiere no a que se invente o produzca los contenidos (tal como se argumenta que el concepto o la idea de Dios crea

también su existencia) sino a que simplemente los *ordena* de manera distinta. Es decir, los ordena para dar cuenta de la relación dialéctica de los contrarios u opuestos. Más adelante —en la argumentación que sigue— veremos que esta *negación determinada* es la que resume una tal relación de los opuestos. Pero en cuanto regla fundamental de la dialéctica no es incompatible con el principio de la contradicción. Y se debe a que con ella se aspira a conocer no sólo de una manera diferente al saber analítico sino también porque su objeto de conocimiento es esencialmente lo espiritual.

21. Tercero: la aportación más importante de Hegel a la teoría del conocimiento de lo espiritual (pues la regla de la *negación determinada* aplica principalmente a lo espiritual) tiene que ver con su propuesta de la dialéctica especulativa como respuesta a la pregunta por la particularidad del saber filosófico. Yo entiendo esta aportación de la manera siguiente: en los momentos históricos en que el saber de lo cultural o espiritual se conformaba con las modalidades subjetivas (la comprensión, el arte, la intuición, etc.) para de esa manera escapar a las objeciones del naturalismo, Hegel logra articular una forma racional de conocimiento diferente a la llamada *explicación* tradicional. Lo que implica que la dialéctica conceptual de Hegel no es una de índole *explicativa*. Es racional pero no de índole *analítica*.

22. El argumento principal que podría clarificar la diferencia entre ambos saberes no es uno absolutamente novedoso sino uno que está implícito en la reflexión del propio Hegel. Si suponemos que la *negación determinada* es la regla lógica fundamental de la dialéctica, lo que debemos es entonces hacer más visible su significado y alcance. Y esta argumentación es la que consideramos crucial para poder distinguirla del saber analítico.

El concepto de *negación determinada* nos permite aclarar en qué sentido la diferencia entre el saber analítico y el dialéctico tiene que ver con la categoría lógica de la *totalidad*. Hegel mismo da la impresión (en pasaje del *Prólogo* sobre los tres saberes) de que efectivamente el *análisis* fundamentalmente separa las partes del todo y de esa manera olvida la totalidad. Sin embargo, no es absolutamente correcto que el saber analítico renuncie enteramente al saber de la *totalidad*. (De hecho, sería fácil demostrar que ambos saberes nacieron en Grecia inspirados en una misma actitud metafísica orientada a conocer la realidad como una totalidad). Por tanto, yo diría más bien que lo que caracteriza al saber analítico es más bien que una vez pospone o suspende al inicio su interés en la totalidad cuando luego la necesita lo logra en todo caso subestimando a uno de los opuestos. Por tanto, creo que el argumento para distinguir a ambos saberes debería aceptar que el saber analítico aspira a una totalidad diferente. Y la diferencia entre ambas *totalidades* sería la que descansaría en la regla de la *negación determinada*.

23. El argumento que he anunciado parte de la concepción tradicional de la sustancia y de los opuestos que la constituyen: lo general y lo particular. La pregunta es la sustancia de la mesa es lo general que comparte con las otras mesas; o si su particularidad es también parte esencial del conocimiento de la mesa. De acuerdo a Aristóteles la sustancia en cuanto es la referencia de lo que conocemos debe ser considerada como una unidad en la medida que contiene lo general o la forma y también lo particular que son sus accidentes provenientes de su materialidad. De esa manera fue que se opuso a los llamados amigos de las ideas quienes limitaban la sustancia a la forma o a lo genérico. Yo me inclino a pensar que, si bien es correcto que de esa manera Aristóteles está más cerca de la dialéctica, ello no

quiere decir que el interés en lo general de los amigos de las ideas deba ser entendido como una anulación o indiferencia frente a lo particular. Lo que quiero decir es que podemos admitir que ambas posiciones (la de Aristóteles y los platónicos) aspiran a conocer la sustancia como una totalidad. Ambas atienden a lo particular y lo relacionan con lo general. Sin embargo, los relacionan de manera distinta. Y llamo *analítico* al saber que se interesa en lo particular del objeto, pero con el interés de demostrar que está subordinado a lo general. Esta es la actitud que se encuentra ya en los inicios de la filosofía y la ejemplifica el principio del *apeirón* de Anaximandro. En la indeterminación de tal principio se anuncia la desaparición de seres para de esa manera pagar su deuda que marca su particularidad.

Pero no es que ese saber no se interese por lo particular sino más bien que le interesa demostrar que la relación entre ambos no es una de igualdad sino de subordinación y distinción. El saber analítico nunca los capta como iguales ya que considera lo particular simplemente como punto de partida para descubrir lo general (inducción); o mediante la deducción reduce lo particular a un ejemplo (explicación), o a lo que simplemente acompaña a lo general en la *definición* de género y especie. Y tanto en la inducción como en la deducción se supone que lo general es lo permanente, lo que no cambia. Mientras que el cambio le corresponde a la particularidad. Por tanto, la subordinación de lo particular corresponde a la visión metafísica de que la verdad pertenece esencialmente al del reino de lo general. De esa manera se implica también que el saber no aspira a conocer a lo particular desde sí mismo.

24. Y aunque esta caracterización del saber analítico es una completa en sí misma ya que toma en consideración el aspecto más metafísico de la controversia entre los dos

saberes, en el párrafo que sigue la ampliaremos para identificar el *aspecto lógico* que está implícito en esa subordinación de lo particular frente a lo general.

En cambio, la dialéctica se nutre de la concepción también antigua respecto a la importancia del no-ser, del cambio, de lo particular. Entiende que tanto el ser como el no-ser, son igualmente importantes. Es decir, que los contrarios son igualmente válidos al momento de conocer al ser o a la sustancia. Lo que sugieren Heráclito y Platón —y lo que constituye la tarea alterna del conocimiento filosófico a partir de ellos— es unir lo general y lo particular de manera tal que ambos puedan ser apreciados al mismo tiempo como iguales y distintos. Lo que se busca es pues una relación lógica que justifique modificar la manía de subordinar o negar lo particular bajo el cielo abstracto de lo generalidad y lo genérico. Si fuésemos a darle un nombre a esa relación lógica entre lo general y lo particular sería el de *expresividad*. Todo lo que hemos dicho apunta a que un tal saber de *expresividades* es el que funda la dialéctica y lo que la distingue radicalmente del saber analítico en sus distintas manifestaciones.

25. Hay un otro aspecto de la *predicación* sobre la sustancia que nos puede servir para dar cuenta de la diferencia fundamental entre aquellos dos saberes. Deseo demostrar que la distinción entre los dos saberes apunta a la manera cómo ambos conciben la *negación* al nivel lógico. Esta reflexión nos puede demostrar también algo bien importante al momento de hablar de la vigencia de la dialéctica, a saber: que el saber dialéctico no pasa por alto la llamada regla de la no contradicción.

No es correcto que el saber analítico se distingue del dialéctico en que (el primero) no atiende a los contrarios. Con la referencia anterior de lo general y lo particular

queríamos destacar más bien que ciertamente los atiende pero que los relaciona de una manera muy diferente al saber dialéctico. Y la manera cómo los atiende se fundamenta en su visión de la *negación* como algo que separa a los contrarios.

Desde el punto de vista analítico tradicional de una sustancia se afirma lo que *es*. Por ejemplo, se dice que “la mesa es pesada”. Y cuando se indica mediante un otro juicio que “la mesa no es liviana” se sugiere que sí podría serlo, pero en otro contexto o sentido. Lo que implica que liviano y pesado son *contrarios* que pueden referir a *distintas* sustancias, pero no a la misma sustancia en igual contexto y sentido. Lo fundamental es lo siguiente: que de esa manera los contrarios quedan validados o reconocidos pero separados o distribuidos en *distintas sustancias*. Es decir, que una misma sustancia no es capaz de incluir al mismo tiempo y en el mismo sentido determinaciones contrarias. Pues lo contrario no refiere al mismo ser o sustancia pues perdería su identidad, sería al mismo tiempo ella y no ella. Esto es una manera de decir que el fundamento del saber analítico es el principio de la no contradicción.

26. Mientras que al saber *dialéctico* aspirar a que los *contrarios* (el ser y el no-ser, lo general y lo particular, liviano y pesado, etc.) puedan ser considerados como al mismo tiempo verdaderos, tiene que aceptar que corresponden a *una misma* sustancia. La consigna de Platón en su etapa de madurez no es que el ser y el no-ser están separados. Están al mismo tiempo y en el mismo ser o la sustancia. Por definición la dialéctica es unitaria, es decir, se juega todo defendiendo que los contrarios refieren a la misma sustancia.

Claro está, para lograrlo tiene que aclararse que no se trata de que la mesa —para continuar con el ejemplo anterior— sea al mismo tiempo pesada y liviana. Lo cual

sería una contradicción. (Y la verdad es que no hay un dialéctico serio que haya declarado que su saber suspende al principio lógico de la no contradicción). Para aclarar esta dificultad con el principio de la no contradicción es que quiero defender la distinción fundamental mínima entre ambos saberes. Esa dificultad debe ser aclarada en vista de que los enemigos del pensamiento dialéctico se apoyan en esta confusión para desprestigiar los esfuerzos teóricos que han hecho grandes pensadores occidentales.

Lo verdaderamente crucial es lo siguiente: para el razonamiento dialéctico la clave no es tanto comparar los contrarios entre sí (como hace el saber analítico para entonces terminar ubicándolos en distintas sustancias) sino vincularlos respecto de la misma sustancia, es decir, no entre ellos mismos sino respecto de un tercer componente. Es *dentro* de la sustancia, en su *interior*, que para la dialéctica los contrarios en lugar de únicamente distinguirse también se identifican y se confirman. Dentro de la sustancia los contrarios no son simplemente diferentes sino iguales o idénticos. Lo que iguala y une a los contrarios es la sustancia. Y esto debe ser entendido de la manera siguiente.

La sustancia representa un tercer contenido en referencia al cual los opuestos (general y particular) se distinguen y se identifican. Por ejemplo: decimos que la manzana, la pera y la fresa son frutas (la sustancia). Y también sabemos que son diferentes entre sí. Pero respecto de la sustancia las tres son igualmente frutas y al mismo tiempo diferentes cada una. Y la clave es lo diferente ya que el interés de la dialéctica por los contrarios apunta a demostrar que las diferencias y los opuestos deben ser considerados como *expresiones* de la misma sustancia. La manzana es una *expresión* de la fruta en el sentido de que frente a su opuesto (la pera) muestra su ser fruta no

únicamente por su pertenencia a la fruta general sino por su misma particularidad. La manzana y la pera particularizan la fruta de manera distinta. Por eso son iguales (frutas) y son distintas. La religión, el arte y el derecho son distintos entre sí. Pero al mismo tiempo son iguales por cada uno *expresar* a su manera la sustancia o el principio (de la libertad) que los une. No son ejemplos de la libertad ya que es a su particularidad a lo que se atiende. Tampoco se trata de una simple ampliación del contenido de una definición general ya que tampoco de esa manera se atiende a la particularidad del derecho frente a la particularidad del arte. Además, la sustancia o el *principio* que los vincula no es nada firme e inalterable sino más bien es una progresión o un proceso que en cada particularidad es igual y es diferente.

27. La razón nuestra para en lo dicho anteriormente intercambiar el concepto de *sustancia* con el de *principio*, no responde a que inadvertidamente confundamos el aspecto metafísico con el aspecto lógico. Responde más bien a que Hegel mismo los emplea indistintamente. Pero, además, para Hegel la verdadera sustancia es el pensamiento. Esta tesis corresponde a su idealismo absoluto según el cual cuando conocemos, el objeto conocido es el pensamiento mismo.

Cuando lo particular deja ver lo general de esa manera entonces no es un mero ejemplo o instancia de la sustancia, sino que desde su ser contrario deja ver o expresa lo idéntico que comparte con las otras particularidades. A esta cualidad de lo opuestos que refieren a la misma sustancia o principio es lo que Hegel llama la *negación determinada*. En otras palabras: mediante la *negación determinada* tenemos la regla lógica de que los opuestos no son lo mismo, sino que desde su particularidad refieren a lo mismo. La forma lógica de esta *negación determinada* es resumida por Hegel

también como el desdoblamiento de lo mismo en su contrario, como infinitud, como proceso de lo abstracto a lo concreto, etc. También lo llama *autorreflexión* para recordar que el origen de esta regla lógica proviene del saber que funda la *autoconciencia*. Y al nivel del juicio es la *proposición dialéctica* la que resume su forma.

28. Finalmente, y para no pasar enteramente por alto la dimensión ideológica de estos dos saberes, incluyo un breve comentario sobre la interpretación del pensamiento filosófico tradicional que se le acredita a Martin Heidegger. (Aclaro que nuestra versión se limita mayormente en la visión que expuso en su artículo “Sobre la época de la imagen del mundo” contenido en su libro de ensayos titulado *Holzwege, 1935-1946*). Es posible que su crítica de la filosofía tradicional y de la racionalidad occidental como una metafísica subjetivista podría pasar por alto la distinción misma entre saber analítico y dialéctico. Y si termino con esta nota sobre Heidegger se debe a que nuestro artículo en general tiene que ver también con la definición de la racionalidad del conocimiento, aunque la limitemos el tema de la ciencia cultural. Hemos supuesto que dicha racionalidad se bifurca en las dos vertientes (analítica y dialéctica) igualmente vigentes. Lo crucial es que no es legítimo reducir la una a la otra. Y porque le reconocemos a ambas su derecho y su función cultural es que en este momento no hemos pasado juicio sobre sus dimensiones ideológicas.

Es correcto que para su interpretación Heidegger se apoya en la misma historia de la filosofía occidental que nos ha servido a nosotros para responder a la pregunta sobre la particularidad del saber de la filosofía y para distinguir dos modos fundamentales de racionalidad. Su concepción es que específicamente a partir del *dualismo* platónico de los

dos mundos se inicia en la cultura occidental una llamada “metafísica subjetivista” que se extenderá hasta Hegel y Nietzsche. La consigna principal de esta metafísica es la *representación* (*Vorstellung*) del mundo a partir del pensamiento mismo. Cuando a partir de Platón se postula que la *idea* es lo verdadero, entonces se ha trasladado la *verdad* desde el ente o el objeto al pensamiento, al concepto. Y el resultado último de esta actitud es que el mundo real pasa a ser una *imagen* (*Bild*) de lo que el sujeto pensante se representa. Desde entonces vivimos en *la época de la imagen del mundo*. Y tal es el supuesto que permea a todo el pensamiento filosófico posterior. La *verdad* se convierte en dicha metafísica en la *adecuación* o *correspondencia* entre el pensar y el objeto. Y desde ese punto de vista el objeto ya no es algo verdadero en sí mismo. Sabemos que Heidegger sugiere que contrario a Platón y a los que le siguen, para los presocráticos la *verdad* no estaba en el pensamiento del sujeto sino en el ser o el ente mismo. La *verdad* era para estos primeros pensadores más *manifestación* (*aletheia*) en el ente que una simple adecuación o correspondencia de dos mundos distintos. De hecho, para Heidegger el problema de esta metafísica es que ha olvidado reflexionar sobre el Ser y en su lugar ha reflexionado sobre un ser particular como es la naturaleza o es Dios. De esa manera, la metafísica ha sido como una ontología particular. Y como hace falta volver a pensar el ser en cuanto tal propuso iniciar con la ontología del hombre ya que es este el único ser que pregunta por el ser. Para cumplir con esa promesa escribió primero un libro *Ser y tiempo* (1927). Y luego reflexionó desde la poesía y la religiosidad sobre el Ser.

Su apreciación de la historia metafísica y cultural de occidente conduce a Heidegger a desconfiar del pensamiento tanto filosófico tradicional como del científico. Por ello puso mucho esfuerzo en descubrir un

recurso que nos permitiera conocer la verdad del ser de manera más auténtica, es decir, sin ser materia para la representación y su imagen. Heidegger llegó a expresar que la ciencia (tradicional) no piensa (con ello despertó la reacción de los neopositivistas) ya que aquélla no tiene los recursos y supuestos para pensar la auténtica verdad del Ser. Y recurrió a la poesía (de Hölderlin y Rilke) para reflexionar sobre la posibilidad de un lenguaje poético que contenga una superación de esa actitud metafísica. Lo que evidencia que Heidegger sí tuvo una crítica contra el naturalismo y el saber explicativo. De hecho, en *Ser y tiempo* procura demostrar que el saber del ser-ahí que es el hombre en el mundo es uno primariamente de comprensión (*Verstehen*) y de interpretación (*Auslegung*). Tal saber no es que no sea objetivo, sino que se refiere a otro modo de objetividad ya que implica a un sujeto antropológico que existe como “siendo en el mundo para los otros” y su esencia es la temporalidad.

29. Lo primero que observo es que curiosamente Heidegger no hace referencia a la concepción de la verdad en cuando referencia al todo. Es la verdad que defiende Hegel y que apunta que *verdadero* es un saber en la medida que es completo respecto de los contenidos del objeto. No es cuestión de ser objetivo sino de conocer la totalidad. Tal vez es correcto que la verdad que defiende el saber analítico es preferiblemente aquella de la *correspondencia* entre el pensamiento y el objeto externo. Pero si Heidegger no ha considerado esta otra noción de la verdad como referida al todo se debe tal vez a que tampoco distingue entre saber analítico y saber dialéctico. Lo que implicaría también que tal concepción de la verdad como el todo es para él una expresión de la representación subjetiva. Esta no tiene mérito alguno, como tampoco lo tiene el saber que se basa en la correspondencia. (Y no tienen mérito porque ninguna

aporta al conocimiento del Ser). Lo que contrasta con lo que hemos defendido a lo largo de este artículo.

30. Nuestro interés en Heidegger apunta a evaluar el alcance de su propuesta en la medida en que difiere de la que nosotros defendemos en este ensayo. En primer lugar, nosotros apreciamos a la filosofía de Platón como el paso decisivo de *interiorización* que se necesitó para identificar al pensamiento más en cuanto un *principio* que como una *condición* del conocimiento del ente (como parece ser el caso en Anaxágoras). Y aunque es correcto que Heidegger reconoce esta *interiorización* la entiende como un aspecto negativo ya que la concibe como un escape hacia el pensamiento que se representa o se impone al ser. Pero Platón no sólo reduce el pensamiento a varios géneros supremos y reglas de reflexión, sino que incluye al no-ser o a la *alteridad* como una categoría suprema en el conocimiento del ser. Y en ese sentido Platón es el que funda la lógica que sirve de base a toda la dialéctica posterior. No podemos pasar por alto que su aportación con la *alteridad* constituye la primera expresión occidental al nivel lógico de un pensar sobre el ser, pero diferente al pensamiento del ser considerado analíticamente. Pues la *alteridad* abre la puerta para captar al objeto como unidad del ser y el no-ser. Por tanto, una cosa es considerar al ser desde el pensamiento y otra cosa es considerarlo desde la *alteridad*. Y en la medida en que Heidegger no hace esa distinción el resultado es que para los efectos de la metafísica que comparten se borra la distinción entre saber analítico y saber dialéctico. Esto tiene como resultado que se pierde también de vista la importancia del desarrollo de la dialéctica tanto en la antigüedad como en la modernidad. Y ello invita a pasar por alto el hecho de cuando en la modernidad a partir de Kant la *interiorización* se convalida con la *autoconciencia*, entonces la *negación determinada* superará a la simple *alteridad* y será

más marcada la distinción entre el saber analítico y el dialéctico. En fin, si la metafísica es solamente la *interiorización* del pensamiento que conduce a la representación de imágenes, entonces se diluye la distinción entre dialéctica y saber analítico. Pero si esa *interiorización* es vista como el descubrimiento de la forma misma del pensamiento, entonces se concibe mejor que hay dos formas lógicas fundamentales de concebir al pensamiento y al conocimiento de los entes.

31. Claro está, la postura de Heidegger sobre la metafísica o subjetividad del pensamiento mismo podría ser considerada como legítima en la medida que se la entienda como que llama la atención al dominio del pensar sobre el ser en cualquier modo tradicional de saber. Es como si el pensar y el conocer que resulta fuesen en sí mismos medios de control. Vista así su postura es una manera de enunciar la tesis tradicional (desde Bacon) de que el conocer es poder sobre el mundo. Esto es, esta consigna se refería en la modernidad al saber de la ciencia. Y ahora Heidegger la aplicaría a todo el pensamiento filosófico y científico. Por tanto, para poder contrarrestar esta versión de la tesis de Heidegger habría entonces que entrar en consideraciones *ideológicas* para poder aclarar asuntos tales como si una de las formas de saber es más o es menos dominante que la otra en lo que tiene que ver con su construcción del mundo como una *imagen*. Por lo menos nosotros hemos defendido únicamente que las *imágenes* del objeto que ambos saberes construyen son radicalmente distintas.

En este contexto es importante recordar que en su ensayo *Carta sobre el humanismo* (1946-1947) Heidegger hace un acercamiento al marxismo y defiende la validez de la tesis materialista de Marx respecto al trabajo humano. Sin embargo, podemos demostrar que la crítica de Heidegger a

la filosofía occidental desde Platón no coincide con la llamada crítica de Marx a la filosofía en general. Lo que Marx rechaza, apoyándose en Feuerbach, de la filosofía que culmina con Hegel es el idealismo, pero no la dialéctica. Pero ni siquiera podemos afirmar que la dialéctica de Marx sea *siempre* distinta de la de Hegel. Señalo esto debido a que es correcto que Marx emplea una dialéctica explicativa cuando se refiere a la sociedad como un conjunto; o a la evolución histórica. Sin embargo, la realidad es que a la dialéctica que Marx reconoció como una condición teórica para la crítica del capitalismo fue diferente de aquella, pero la misma que Hegel fundamentó en la *negación determinada*. Cuando en el momento de escribir *Das Kapital* (1867) Marx “coquetea” con la dialéctica hegeliana lo hace de manera consciente, ya que ese modo de saber es el que le permitió concebir el vínculo de necesidad interna entre la producción de mercancías y la formación del capital. Y es esa misma dialéctica de procedencia especulativa hegeliana la que desaparece en el planteamiento de Heidegger. Bajo la generalización de la “representación del mundo como imagen” no hay lugar para diferenciar los dos modos del saber que nosotros creemos son integrantes del conocimiento racional.

32. Otra consecuencia de la postura de Heidegger es que al concebir al pensamiento filosófico presocrático y a la poesía como la alternativa o antídoto contra la racionalidad occidental que inicia con Platón, pasa por alto que la dialéctica es la propuesta de Hegel para contrarrestar la irracionalidad cuando tratamos de conocer lo espiritual. Para Hegel el saber analítico en general (sea en su modalidad de *explicación* a base de leyes, de la *geométrica-deductiva, del esquematismo, etc.*) representa una deformación del ser espiritual pues no posee las herramientas lógicas requeridas para conocer a lo espiritual

como *interioridad*. La *explicación* racional que se fundamenta en el análisis es más propia para el conocimiento de la *exterioridad* que llamamos naturaleza.

Y quienes antes de Hegel y ahora tratan de conocer esa *interioridad* mediante recursos *subjetivos* como son la intuición, el arte, la revivencia, etc., lo hacen porque en el mejor de los casos han sentido que debe existir un otro saber distinto al de la ciencia y al analítico. Tal situación ha servido en la actualidad para alentar la dialéctica como un otro modo racional de saber. Lo que ha conducido a una rehabilitación de la dialéctica de Hegel, la cual ha llegado hasta el punto de apreciarla como el modelo de conocimiento racional no positivista de lo cultural. Racional se refiere al saber fundado en la lógica del pensamiento y expositivo.

33. Es correcto que tanto el saber analítico como el dialéctico se desarrollan a partir de la *interiorización* que nos conduce al saber del pensamiento mismo. Pero no es válido argumentar que una vez hay tal interiorización abandonamos el conocimiento del ser. De hecho, sin *interiorización* no hay saber posible pues al menos siempre hay que organizar los contenidos a base de principios. Nosotros no rechazamos que el conocimiento implique siempre abstracción, es decir, organización de contenidos. Tal es la función de la *exposición* de los contenidos en cualquier ciencia o saber. Lo opcional sería únicamente el cómo vinculamos esos contenidos. Y la opción de la dialéctica es distinta a la analítica.

Concluyo con lo siguiente: si es correcto que la dialéctica se fundamenta en la regla de la *negación determinada* es porque frente al ser tiene un interés específico en conocerlo no como *imagen* sino en su particularidad y conexión con el todo. Y al menos deberíamos reconocer que ese interés es

fundamentalmente diferente al que propulsa cualquier análisis de la realidad.

Además, aceptemos que tanto la *negación determinada* como la *negación* analítica que conduce al dualismo de las sustancias son imágenes del pensamiento que se imponen al ser. Tal vez *no sabemos* cómo podemos conocer sin imágenes. Pero tal vez sin ellas no hay racionalidad.

Y si no *podemos conocer sin* imágenes, entonces la pregunta es cuál de las imágenes protegen mejor los intereses de la humanidad. Para responder a esta cuestión habría que atender a diferentes aspectos ideológicos.

Referencias

- Aristóteles, *Ética Nicomaquea* (Libro I). Trad. Antonio Gómez Robledo, México: Editorial Porrúa, 1973.
- Aristóteles. *Metafísica* (Libro IV). Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1982
- Comte, Auguste. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Buenos Aires: Aguilar, 1961.
- Cruz Vergara, Eliseo. *La concepción del conocimiento histórico en Hegel: Ensayo sobre su influencia y actualidad*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* (1807). Felix Meiner Verlag: Hamburg, 1952.

Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo* (1927). Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

Heidegger, Martin. “Sobre la época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas* (*Holzwege*, 1935-1946). Buenos Aires: Lozada, 1969.

MAKING A WORLD

Jairo José da Silva
CNPq - MCT, Brazil
dasilvajairo1@gmail.com

Resumen: En contra de lo que los realistas creen, el mundo, tanto en el que vivimos nuestras vidas cotidianas como el mundo de la ciencia, no está dado de antemano, o es algo que esté completamente constituido como estando ahí afuera. Más bien es, como creen los idealistas que son fenomenólogos trascendentales, un elaborado constructo intencional.

El mundo de la ciencia física moderna matematizada en particular está constituido a partir de datos sensoriales crudos lo que sugiere la existencia de una realidad trascendente; sin embargo, esto no puede ser tomado como una revelación completa de ella sino es mediante una serie de actos intencionales subconscientes y conscientes, que por la producción de percepciones objetivamente válidas a partir de sensaciones subjetivas entregan, al final, una diversidad matemáticamente idealizada que representa ciertos aspectos formales-abstractos de la realidad perceptual, de tal forma que la matemática puede participar en la ciencia empírica como una herramienta metodológica.

En este artículo, yo repaso los momentos de este proceso, haciendo énfasis en sus múltiples presuposiciones trascendentales (que son el a priori trascendental del mundo) y argumento que sólo una perspectiva idealista tal puede hacer inteligible las muchas aplicaciones de la matemática en la ciencia empírica que lo realistas tienden a considerar como

completamente incomprensibles, “como un regalo que nosotros no comprendemos o merecemos”.¹

Palabras clave: Husserl, idealismo trascendental, fenomenología, constitución trascendental, realismo científico, ciencia empírica

Abstract: Contrary to what realists believe, the world, either that in which we live our daily lives or the world of science, is not a given, something already fully constituted standing out there. It is instead, as phenomenological transcendental idealists believe, an elaborate intentional construct.

The world of the modern mathematized physical science in particular is constituted from raw sensorial data that suggest the existence of a transcendent reality, but that can hardly be taken as a complete disclosure of it, by a series of subconscious and fully conscious intentional acts that, from the production of objectively valid perceptions out of subjective sensations deliver, at the end, a mathematically idealized manifold representing certain formal-abstract aspects of perceptual reality so that mathematics can participate in empirical science as a methodological tool.

In this paper, I go through the moments of this process, highlighting its many transcendental presuppositions (which are the transcendental a priori of the world) and argue that only such an idealist perspective can make sense of the many uses of mathematics in empirical science that the realists tend to see as utterly incomprehensible, a “gift we do not understand or deserve”.¹

Keywords: Husserl, transcendental idealism, phenomenology, scientific realism, intentional constitution, empirical science

¹ The quote comes from Wigner 1960.

Scientific realism is realism with respect to science, its domain, truths and theories. It is generally accepted that it comes in three varieties: *metaphysical realism*, for which the world object of the sciences enjoys mind-independent existence; *semantic realism*, for which scientific assertions have definite truth-values – they are in themselves either true or false independently of any verification –; and *epistemic realism*, for which scientific theories do indeed provide objective knowledge about the world.

Realists tend to take these three beliefs as a package, with metaphysical realism at the basis as the more fundamental tenet on which the others depend. It is *because* the world of science enjoys mind-independent existence that scientific assertions have definite truth values independently of any verification and scientific theories are able to provide *objective* knowledge of this world. Any assertion that expresses a *possible* situation in the world or, equivalently, any *meaningful* assertion, is supposedly either true or false, tertium non datur, *because* any possible situation in the world is determinately either a fact or not a fact. There are *no* indeterminate situations in the world *for* this is how mind-independent worlds are *supposed* to be. They are, as I call them, *ontologically or objectively complete*, contrary to mind dependent worlds, where certain situations may have been left indeterminate; a mind-dependent world is a world maybe still “in construction”. Analogously, scientific theories supposedly provide objective knowledge *because* their truths express *facts* of a mind-independent world, a world out there, an objectively existing world that is supposed to be just like these theories say it is, if they are true.

There are many questions one can raise concerning these apparent truisms. For example, how do we *know* that the world of science is a mind-independent world and, more fundamentally, what does “mind-independent existence” mean? If the world were a coherent and stable collective hallucination, we would not be able to tell; a collectively hallucinated world could very well appear to us as a self-subsistent, mind-independent world; we cannot be sure and must take the mind-independence of the world *on faith*. Metaphysical realism is, therefore, a *metaphysical presupposition*, an eminently rational presupposition, but not in any acceptable way an established *fact*.

However, reasonable as it is to suppose that there is a world out there, a *transcendent*, completely man-independent world which we are “connected” to through our (very limited) sensorial and perceptual systems, this “connection” is not as faithful as I believe metaphysical realists ordinarily suppose, one capable of providing a mirror-image of, or better still, a *direct* access to transcendent reality *as it is*. For besides being very limited and very selective, our sensorial and perceptual systems are also very creative. It is then also reasonable to suppose that the world of science is *not* the transcendent world *itself*, but, as we will see, an intentional elaboration of the sensorial world, the transcendent world *as we perceive and conceive it*. Because, first, sensing the world is not yet perceiving it; perceiving requires *organization* of and the *bestowing* of *meaning* to sensorial stimuli, which necessarily involve *actively*, although maybe not consciously, the perceiving subject. And, secondly, because the world of empirical science, in particular the world of the *mathematized* empirical science, has features that are not directly accessible to perception and must be *intentionally presupposed* by theoretically motivated subjects – for example, that the

world is subjected to strict mathematically expressible legality, among many others.

The world of science is an *intentional construct*. If not, if it were simply *given*, certain things would be inexplicable. For example, how is it possible that the mathematics employed in science, that under the metaphysical realist presupposition mentioned above is a useful instrument of theoretical investigation *because* it is already built into the structure of the world independently of human action, is generally created or “discovered” by mathematicians who are not at all concerned with the world? How is it possible that *man-made* mathematics, which happens to be essential in science, where it plays many roles, as a language and as a calculus, as a conceptual schema with which to represent, to calculate, to think and to invent, is already built into *man-independent* empirical reality? How did it get there, or worse, how did it appear to inventing mathematicians worried with questions that had nothing to do with the empirical world, by divine Providence or established harmony? Some philosophers who have faced the question tend to believe that the phenomenon is either inexplicable, a miracle, or a sign of the centrality of man in the natural order of things.² I think instead that the “unreasonable” effectiveness of mathematics in science can only be explained by the fact that the world of science is *not* a given, but an elaborate intentional production expressly constituted so mathematics can be used as a *methodological* tool. Contrary to realist belief, the world *of science*, albeit mind-independent, is not subject-independent.

Realists are very strict about their notion of existence; for them, a thing exists either out of the mind, mind-independently that is, or in the mind. Otherwise, it does not

² See Wigner 1960.

exist at all. It escapes them that things can exist *objectively* without being independent of human actions, that a world has many layers, some of which may be contributions of human ways of perceiving and conceiving, sensing and thinking. It escapes them that a world can exist out there *objectively*, the same for all, but still bearing the marks of human *intentional* action, the action of men consciously involved in making human sense of brute sensorial impressions, a world *produced* from human perceptions but containing *more* than what perception can offer, constituted so that a science of the world, eventually a *mathematized* science of the world be possible, a world *out there*, objectively available to *all*, not in any way confined to individual minds, a world that is *consciousness*-dependent, but *not* mind-dependent. About that Husserl says (my translation):³

All their questions [*questions of natural sciences, my note*] refer in fact to a world that, before any science, is already *given* to us in life as an evidence, without noticing that this pre-giveness contains a truly infinity of enigmatic problems, which cannot in any way be seen in gaze's natural orientation. These are the *transcendental problems*, whose discovery was only made possible by a truly scientific philosophy.

Realists take the world, both the world of everyday life and the world of science – which, needless to say, are very different – as *given*, without realizing, as Husserl observes, how *problematic* this pre-giveness is. A truly *scientific* philosophy of science must then face the problem of the constitution of the world, if it does not want to get involved

³ Husserliana (Hua) XXXII, p.7 (*Nature et Spirit*, p. 35).

with pseudo-problems and “mysteries” that it cannot adequately handle and much less solve.

The perspective that the world of science is an intentional construct, *not* mind-dependent, but certainly conscious-dependent, where by “consciousness” one understands *communal* consciousness, the locus from where meaning flows, which does not reside in the mind, but in the communal space of human perception and thought, is a variant of *transcendental idealism* characteristic of *transcendental phenomenology* and stands in frontal opposition to metaphysical realism.

This variant of transcendental idealism, however, does not have problems with either semantic or epistemic realism. In fact, transcendental idealism clarifies not only the sense of objectivity to which realism naively appeals, but also that of truth-in-itself. Since the *ontological completeness* of the world – be it the everyday world or the world of science – is part of the *intentional meaning* of the world, bestowed on it by intentional action, *not* simply given in perception, any *meaningful* assertion about the world, that is, any assertion with *formal* and *material* meaning, in conformity, respectively, with the grammatical rules regulating the meaningful combination of syntactic categories and the material rules regulating the meaningful combination of semantic categories, has *in itself* a definite truth-value.⁴ And since the world of science is a fully objective reality, acceptable scientific theories do indeed provide objective knowledge, knowledge that stands the rigors of logical

⁴ This implies that science operates within a horizon of truths still to be discovered. In the words of Husserl: “It is within a horizon of truths ‘to be expected’ that all investigators work”. Id. *Ibid.*, p. 56 (p. 82).

scrutiny and empirical testing and is, therefore, accepted as expressing facts of the world.

But one must be perfectly clear about all this. Although the constitution of the world of science predates and is a precondition for science, it is *not* immune to revisions. Perception is both an initial and contour condition for intentional constitution, which must be, and remain, coherent with it. And when a new image of the world is required by the evolution of science and new available empirical data, science will abandon old conceptions of the world even if it is not clear at all what to put in its place. The development of quantum mechanics as imposed by observed empirical facts, for example, has put unbearable pressure on the “classical” view of the world, the continuity, locality, determinateness and causality of phenomena presupposed by the traditional image of empirical reality, but scientists and philosophers still argue, to this day, which world is this that quantum mechanics describes. Even the ontological completeness of the world is under suspicion: it may be the case that not all meaningful assertions describe *possible* situations. In quantum mechanics, the world became fuzzy and indeterminate in itself.⁵ Even though, other intentional presuppositions resist; for example, the intrinsic legality of the world and the mathematical expressibility of its laws. Even the world of “classical” mechanics has not been immune to revisions; in order to fulfill its primary goal, which is to account for our experience of the world, “classical” science was constrained to change its picture of the world. Absolute space and time, for instance, which remained forever equal

⁵ Husserl seems to be referring to quantum mechanics when he says that: “This means that no one, despite all these discoveries, really knows what nature truly is, in what consists precisely the sense of these discoveries, this sense that they establish as the complete truth about nature.” Id. Ibid. p. 10 (p. 38).

to themselves in the old view, had to give place to relative space and time, whose determinations depend on the relative state of motion between observer and of the phenomena observed.⁶ Theorizing and world-making are dialectically related, but perception, by delimiting the boundaries to which the dialectical process is confined, holds the power of vetoing.

Another intentional presupposition of science has to do with the infinity of the world as a domain of investigation, for although possibly finite in space and time the empirical world is forever open and infinitely renewable as a field of experiences. In the words of Husserl:⁷

An infinity can only be given to the knowing subject as an indefinitely open horizon around the nucleus formed by the immediately given, and if this is a knowable infinity, it must be a horizon of unknown elements, but nonetheless accessible in the interior of an omni-containing totality.

That is, the *possibility* of a science of an infinite domain presupposes this is an *open* horizon domain of unknown elements extending beyond the immediately given which, nonetheless, if it is a knowable domain, is *in principle epistemically accessible* from within. In other words, the domain, albeit infinite, is not, in principle, beyond reach to the knowing subject departing from the *immediately* given. As Husserl noticed, this presupposition had already marked the turnabout of geometry in Greek hands, which, from a system of practical knowledge about *physical* space and geometrical constructions in *physical* space, became the

⁶ I mean, of course, the revisions imposed by Einstein's special theory of relativity of 1905.

⁷ Id. Ibid. p. 32 (p. 60).

science of an *ideal* space conceived as “a rationally infinite totality of being systematically dominated by a rational science”.⁸

This presupposition sets an *ideal* for science, namely, to disclose a hopefully *finite* set of fundamental or basic truths with which it is possible to *effectively* derive by purely logical, that is, purely rational means, the *totality* of truths of the domain. This is the ideal for which Euclid strived with his axiomatization of geometry, namely, to obtain a finite system of truths that contained *in itself* the totality of geometrical truths. By geometrizing empirical reality, as Husserl argued in *Crisis* (§ 9), Galileo imposed a similar change of meaning in the empirical world, no longer that which one can *perceive*, but an infinite geometrical domain *inaccessible to perception*, speaking the language of geometry and permeable only to mathematical rationality, submitted to laws and principles that could contain *in themselves* the totality of possible experience. Giving reality a new meaning was the revolutionary intentional action that made modern science possible and opened to it the immense arsenal of mathematical instruments of analysis, expression, calculation, and formal speculation.

The ideal of rationally mastering an infinite domain from within has a *logical* counterpart: ideally, a domain must be such that a system of fundamental truths exists so that *any* truth of the domain must be *logically derivable* from it. Husserl called such a domain a *definite manifold*, i.e., a manifold dominated by a *complete* system of basic truths or, in other words, a *definite system* or *definite theory*.⁹

⁸ Husserl 1970 § 8.

⁹ See “The Imaginary in Mathematics”, *Hua XII*, pp. 430-451. Incidentally, such a system of basic, axiomatic truths exists for Euclidean geometry, but not for arithmetic and most mathematical and

For Husserl, a domain is not yet a *world* if it is not supposed to be in principle capable of being completely mastered by a science and if it does not satisfy the following two requirements:

1) It must constitute a totality of elements that have to do with one another, so that, 2) “an ordered progression of knowledge can be prefigured thanks to which *all truths* concerning these objects can *ideally* be thought as holding and being accessible in a systematic progression [...]” (Hua XXXII, p. 58, *Nature et Esprit*, p. 84. My emphasis). A world, that is, is a domain that is simultaneously an ontological and an epistemological *unity*.

Therefore, concerning the possibility of knowledge, it is *a priori* contained in the idea of an ontological domain the free possibility of accessibility of the infinite totality that the concept of the domain poses priorly as being and as object of knowledge. (Hua XXXII, p. 59. *Nature et Esprit*, p. 86)

The constitution of a world also requires, so Husserl thinks, a presupposition concerning the *identity* of the world in the changing *flux* of the *experience* of the world. In his words:¹⁰

We see a thing and say that it now presents itself in perception; it has not just come into being. Then we go away and come back and have a new experience and say that it is the same thing, that it is still there, only unperceived in the meantime [...].

axiomatized physical theories. My view that Husserl's concept of definiteness is equivalent of that of syntactic completeness is endorsed, among others, by Hermann Weyl (see Weyl 2009, p. 18).

¹⁰ Hua XXXII, p. 61 (*Nature et Esprit*, p. 87).

Even movement and transformation presuppose *something* that is in movement and can reappear as *the same* in another time and place or transforms *itself* into something else, either partially or completely. The idea of transformation only makes sense in dialectical opposition to the idea of identity. If nothing is identical to itself, nothing can change.¹¹

Presuppositions concerning space-temporality also figures preeminently in the intentional constitution of an empirical world submitted to a rational science. According to Husserl:¹²

If, in a way or another, an individual world in itself must have a sense it must necessarily have a space-temporal arrangement, but also a space-temporal measure in this arrangement [...]

An infinite individual totality, such as for instance a world, must be submitted to a unitary causal legality related to space-temporality”.

Or still:¹³

[*T*]he most general and formal representation of a scientific domain as a totality of objects in themselves knowable in the unity of a science harbors presuppositions of meaning that can be unveiled and from which one can discover formal conditions of

¹¹ One must, however, distinguish this from *essentialism*. The object maintains its identity in change *by being identified as the same* in *intentional acts of identification*. It does *not* hold its identity in virtue of some immutable essence, but by being *seen* as an indeterminate “something” perduring through changes, an “indeterminate X” capable of receiving ever new determinations. The “indeterminate X” is not a thing, a substance, but the objective correlate of an act of identification.

¹² Id. Ibid. p. 62 (p. 89).

¹³ Id. Ibid. pp. 65-66 (pp. 91-92)

great generality that such a totality must necessarily satisfy *a priori*. In a surprising manner we arrive then at a constructible “*space-time*” form as well as at a *universal causal legality*: it is thus the universal formal structure of our factual world that appears in great generality in this deduction as a ‘*transcendental a priori*’.

Husserl defines “constructible” thus:¹⁴

[A] constructible manifold is one where “we can produce infinitely many multiplicities by systematic construction and thus give them the character of being-in-itself, precisely as formations that we can – and anyone can – produce again with evidence and knowledge of their identity in thought”.

In other words, space-time, as the formal frame of the world of science, is supposed to be, according to Husserl, a *constructible* manifold in a sense analogous, I assume, to that attributed to physical space in the *geometrization* of reality carried out by Galileo, a space where *geometrical* constructions are possible whose products, however, stand as self-identical beings in themselves resurfacing *as the same* each time those constructions are set in motion anew. As I understand the notion, for Husserl, a “constructible” form is one in which the totality can somehow be “constructively” reduced to a manageable basis, a property one must presuppose of space-temporality if its infinity is to be epistemically manageable. I believe all this boils down to presupposing the *mathematical* manageability of the *formal* structure of the world, in which case Husserl is right, this is indeed a fundamental presupposition of modern empirical science. Moreover, with respect to its temporal aspects, as

¹⁴ Id. Ibid. p. 65 (p. 91).

Husserl correctly notices, the world of science is presupposed to be submitted to strict *causality* – such that the future can be inferred from the past, and vice-versa – manifesting itself in *mathematical* correlations parametrized in time.

As Husserl shows, the world of science harbors many *transcendental presuppositions* without which science as we know it would be impossible. This world is definitely not a given and if it appears to the inquiring scientist as a mathematically structured manifold satisfying ontological completeness, self-identity, formal constructability, intrinsic legality, causal connectivity, epistemic accessibility, all the above-mentioned presuppositions, a sequence of *intentional acts* must be carried out that produces such a world from the raw material offered by the senses. As Husserl says, “between experience and physics intervenes idealization”. (Hua XXXII, p. 73-4, *Nature et Esprit*, p. 100).

Idealization, however, is not the only or even the first stage in world making; the world object of the empirical sciences, which realists wrongly take as simply given, has many layers of constitution, idealization usually being the final. Let us examine this constitutive process from up closer.

a) *From sensations to perceptions*: Sensations and their content, sense data (*hyle* in Husserl’s jargon) are the *primordial matter* with which the empirical world is made. But for a world that science can fruitfully investigate to come out of sensations many layers of constitution are required, some intentional, involving consciousness and conscious acts, others infra-intentional, occurring at subconscious levels of subjective action. The latter are typically those responsible for organizing sensorial data into *perceptions* and giving sensation a *perceptual meaning*.

In their pure materiality, sensations are formless; they are not yet articulated in a world, much less an objective world. In their immediateness, sensations are accidents of the body that can only be read as signs of a world external to and independent of the body if *interpreted* as such, i.e., if processed as *perceptions*. Perceptions point towards something *outside* the perceiver's body *causally* responsible for its sensations.

Our first task as world-makers is to sort out sensations that can be attributed solely to the body, bodily spasms so to speak, misfires of the sensorial system such as sensorial hallucinations, phantom sensations and like things, from those that can be interpreted as signs of an outside world, i.e., as perceptions proper. This "interpretation" is not a conscious operation, but an unconscious or subconscious process of sense-making carried out by built-in *perceptual* systems in charge of transforming bodily sensations into proper perceptions whose task is to *present* a world.

The question then imposes itself: how *faithful* is such a presentation? Of course, there is always the possibility of *misperception*, the "perception" of things "out there" that are not in fact out there. But this is not the sort of unfaithfulness I have in mind. The question is more consequent: is *faithful* perception indeed a window to a transcendent world as it *really* is?

Faithful perception is normal perception, resilient, stable perception that we normally take as having a presentational value. It would not be completely reasonable to suppose that they are *systematically* misleading, creating for us the illusion of a world outside, a world that causes them, if there is no such a world or there is one, but essentially and fundamentally different from that which we perceive.

After all, the sensorial and perceptual systems are products of evolution, and it is reasonable to believe that the best strategy for evolution is to endow us with the capability of perceiving the world as the world really is.

But it is not unreasonable either to suppose that perception may not need to give us access to the world as it *really* is or to *all* its aspects in order for us to survive until we procreate, which is all evolution cares about. A somehow “simplified” but still effective perceptual presentation of reality may be more economic and then preferable from the point of view of survival and evolutionary success.

It may even be the case that to interpret sensations as perceptions in ways that do not always correspond faithfully to things *actually* in the world may better serve the purposes of finding food or mates and escape predators than would more faithful presentations. Useful “illusions” may sometimes be better than crude reality. If I systematically avoid things that look like snakes, be they real snakes or coiled ropes that I systematically mistake for snakes, I will certainly find it more difficult to wrap my packages, but I will certainly be more protected from snake bites than normally perceiving people, for there is no chance I will ever touch a snake thinking it was a coiled rope.

This is indeed the case, for example, of colors and smells. Reality does not know them; it only knows light in different frequencies and different sorts of chemical substances. But our perceptual systems respond to light falling on the eyes and substances under the nose with the *perception* of colors and smells – to which we, moreover, associate emotional values – that helps us to distinguish the edible from the poisonous. This may also be the case of space and time, which some believe to not have transcendent reality

(although they certainly have transcendental reality, at least at certain levels of experience).

Be as it may, it is not a self-evident truth that the world that perception creates for us is a 100% faithful presentation of a world out there, that it does not maybe fail to contain aspects that are irrelevant for our survival as individuals and as species, or that, contrarily, it does not contain aspects that the perceptual system *itself* produces. After all, built-in perceptual systems may not be completely passive, simply reflecting reality; they may very well be active systems operating in a way so as to optimize our response to sensorial stimuli.

A parallel can be made with our strategies of decision-making. Although the best strategy of decision making is to take into consideration *all* the relevant information concerning the issue at hand, complete information is often not available, and it would anyway take too much time to take into consideration all that should be taken into consideration before an informed decision is made. We then, pressed by insufficient knowledge and time, usually decide on the basis of generalizations based on insufficient information. Our prejudices, for this is the name such generalizations deserve, may not be factually true, but they can help us to decide quickly with a probability of acting correctly that compensates in the long run the wrong decisions such generalizations inevitably induce sometimes.

It is possible that efficiency in responding to worldly stimuli led evolution to choose not the perfectly reflective perception system, the one that provides the most faithful possible presentation of reality, but one that somehow selects, simplifies and organizes sensorial data in order to produce the most *efficient* interface between transcendent

reality and the subject *so as to maximize his chances of survival*.

After all, *evolution selected us to survive, not to understand*.

This is not, in fact, a matter of philosophical debate, but a truly scientific issue, and science, in particular, cognitive science, has amassed enough evidence for the belief that our perceptual systems are *active* in *producing* a reality, not simply passively presenting the one that is out there, that it contains a fair amount of contribution of the perceptual systems themselves. In short, *perceptual reality is a joint contribution of transcendent reality and perceptual systems*.¹⁵

So, *subjective* perceptual reality, the first level in the constitution of physical reality is already “contaminated” by the subject, it already bears the human stain.

b) *From subjective to objective perceptual reality*. Man confronts the transcendent world primarily with his body, his senses and the psycho-physical systems of sense-making nature endowed him with. These systems operate at a subconscious level, organizing and “interpreting” sense data *as manifestations* of an outside world. The encounter of the ego with the transcendent world (whose existence, let us keep it in mind, is a *metaphysical presupposition*) produces a *subjective* perceptual reality, the world “out there” from the perspective of this particular individual, a world whose center [*s*]/*he* is. The subjective perceptual world is a system of objects endowed with properties and in complex systems of relations with one another. Among them, spatial and temporal relations and relations of magnitude. Things appear to the subject as close to or far from him, to his right

¹⁵ See, for example, Hoffman 2019.

or to his left, above or below him, contiguous or separated from one another; events of the world happen simultaneously or one before or after the other; objects of the world appear equal, bigger or smaller when compared with one another, they have distinct forms, and so on.

To what extent these relations are out there in transcendent reality or are contributions of the perceptual system itself to perceptual reality remains an open question. However, be as it may, it is clear that the most basic presentation of the world, subjective perceptual reality, is already spatially-temporally and quantitatively structured. Two things however are worth emphasizing: 1) these structures may not be *transcendently real*, even though they are certainly *perceptually real*, and 2) regardless of whether they are real or not, the fact remains that they are not yet *mathematical*. Mathematical reality is the product of higher order intentional actions that take subjective perceptual reality as a given but go much further.

The next *necessary* step is the constitution of *objectivity*, the production of an *objective* perceptual reality out of a subjective one, or rather, out of many different self-centered subjective worlds. But, attention, objective does *not* mean here transcendent or subject-independent, but simply that which is *valid for all* and must then, necessarily, be constituted in *intersubjectivity*. An objective perceptual reality is then a reality which *any* normally constituted perceiver can *in principle* perceive. As Hermann Weyl observed, *only the subjective world is absolute, objective reality is by necessity relative*, for an objective world to be constituted, the other must be taken into account.¹⁶ The

¹⁶ "The immediate experience is *subjective* and *absolute* [...] Whoever desires the absolute must take the subjectivity and egocentricity into the

existence of a world that is common to all normally constituted subjects is a precondition of, first, *practical* communal life and then theoretical life. There is no science in the exclusively individual experience as there is no solid basis for communal life in the absolute indubitability and unchallenged validity of subjective experience.

Objective perceptual reality is a field where subjective experiences coherently coalesce, and perceptual conflicts are resolved. The subject-relative that is not objectively validated must then, deprived of objective value, recede into the private realm. Our communal *objective* reality is made of *objective correlates* of valid perceptions, i.e., *objects, systems of objects* in relations, and *phenomena* in *objective* time and space, all supposedly endowed with intrinsic properties and capable of eliciting valid perceptual experiences.¹⁷ Perceiving is now *interpreted* as the *manifestation* of an objective reality that exists out there available in principle to all normally constituted individuals.

If I see a red spot here now, in order for this perceptual experience to have objective validity it must be confronted with other experiences, although obviously not as a purely subjective occurrence against other purely subjective occurrences, but as something objectively available to other subjects. To have a claim to objectivity, my subjective perceptions must point to a world outside me. In order to *interpret* my seeing of a red spot here now as an objective

bargain; whoever feels drawn towards the objective faces the problem of relativity". Weyl 2009, p. 116.

¹⁷ The subjective experiences of time and space (the experience of space being essentially that of certain types of relations among coexisting objects of perception), in order to be objectively validated, must also be objectivated through the choice of standard clocks and meters, subjected themselves to many presuppositions, such as the uniformity of beat for clocks and rigidity under spatial displacement for meters.

occurrence, I must first locate it in objective space and time. I then say that a flash of red light occurred at a certain point in space – where I saw the red spot – at a certain time – when I saw it. My perceptual experience stands now as a *sign* or an *effect* (of the said light into my visual system) of something objectively available and objectively verifiable (the flash of red light). *This* can now be checked against other objectively valid perceptions and validated or not, depending on whether other perceptual experiences admit the same objective interpretation.

Only by pointing to an objective world of objects, properties, relations and phenomena located in space and time, and possibly changing in time, available in principle to all competent subjects, can my perceptual experiences be objectively checked. Ideally, *objective perceptual reality* is the totality of objective correlates of in principle all valid perceptual experiences of all competent perceivers, an obvious idealization that is never actually available. We must then cope with an “incomplete” actual perceptual reality, to which we append presuppositions of a transcendental nature that predetermine to a certain extent the perceptual reality that is always beyond the horizon of actual perception. Once constituted, objective reality stands as the efficient *cause* of our valid perceptions and, conversely, valid perceptions stand as signs of its presence out there. Thus, *objectivity is born in intersubjectivity as the we-world produced by the relativization of absolute I-worlds.*

Since they must *prove* their reliability, subjective perceptions are a priori put under *suspicion*. My or anyone else’s perceptions *can* be misleading for they may be illusory and can only be validated by confronting them with other perceptions. But, more importantly, even *validated* perceptions are forever *sub judice* for new perceptions are

constantly coming into the game. The constitution of objective perceptual reality is then always *open* and a completely constituted objective world is only a regulating *idea*. *The constitution of the world is an infinite task*. Correlatively, the task of the science of a world founded on perception is also, necessarily, only concluded ideally in a forever receding future and its conclusions forever suspicious.

c) *From objective perceptual reality to empirical reality*. But an objectively and independently existing world, or a world so *conceived*, cannot be reduced to what can actually or effectively be perceived. There is a gap between *perceived* reality and empirical reality, which albeit perceivable *as a matter of principle* is not necessarily perceivable *as a matter of fact*, that must be closed. *Intentional action* is again the bridge-builder. We, acting as *transcendental subjects*, must establish, totally *a priori*, what perception can *in principle* provide (every “in principle” betrays intentional action). And we do so by means of *transcendental presuppositions*, which are *not* merely hypothesizing, for hypotheses can be falsified, whereas the presuppositions we are alluding to cannot, since they play a transcendental role in the constitution of our conception of empirical reality (constitutive presuppositions can be canceled, but only when the constitutive process they are part of are also canceled; a world that does not comply with the presuppositions that go into the intentional constitution of empirical reality is not empirical reality until we change our conception of empirical reality in accordance with new presuppositions).

So, we presuppose that the empirical world exists in itself, that it is not a mere correlate of perception (*esse*, at least as the empirical world is concerned, is not conceived as *percipi*); things and facts can exist “out there” that are not

perceived or even effectively perceivable (although nothing can exist in empirical reality that is in principle unperceivable). We also presuppose that empirical reality is identical to itself and presentable as the same in renewed acts of perception (although, possibly, in different states of itself) and consistent with itself, so that valid perceptions cannot ever contradict one another. Empirical reality is also conceived as ontologically (or objectively) complete, so that any possible situation in it is decidedly either a fact or not a fact, in which case the complementary situation is a fact (a situation being *possible in principle* if formally and materially meaningful).

These presuppositions are constitutive of the conception of reality of the “common man” as well as the “learned man”, the empirical scientist. They are, moreover, the presuppositions on which our thinking and reasoning about reality are based. Incidentally, the presuppositions of self-identity, consistency and ontological completeness of the world *justify* the basic principles of world-logic, respectively, identity, non-contradiction and tertium non datur. It is worth emphasizing the presupposition that empirical reality is *in principle* accessible to perception, that no aspect of it is a priori out of reach of perceptual experience, directly or indirectly, with the bare senses or through sense-enhancing instruments, even if we do not know how to put ourselves in a position to actually experience it (except, of course, those aspects of the world that involve it as a whole and must be transcendently presupposed) and that it is up to us to find ways of experiencing reality properly. This presupposition has a theoretical or epistemological equivalent, the principle of epistemic optimism so clearly voiced by Hilbert on which the project of science depends: we must know, we will know.

But, although presenting spatial and quantitative aspects, reality is not, yet, a mathematical manifold. Spatial objects have shapes and forms, and magnitudes such as distances and time lapses are quantitatively comparable, but the spatial and quantitative forms of the world are not yet properly mathematical, they do not have the ideality and exactness characteristic of mathematical forms. However, as it might be expected, the proto-mathematical forms of the world elicit practices in the world – counting, measuring, weighting, gauging – that in due time, when theoretical interest imposes itself, will give origin to mathematics proper. Geometry and arithmetic were the first mathematical sciences to appear, concerned respectively with spatial and numerical forms and their mutual relations considered in abstracto and ideally.

Since it was born out of practices of the lifeworld, mathematics was naturally required as an instrument for science as soon as empirical reality became an object of scientific interest. Quantity is one of the categories under which the world is perceived and any empirical science that takes the quantitative aspects of reality under consideration will naturally invite a mathematical treatment. The first such science was probably astronomy, in which measurements of time lapses and the relative position of physical bodies in space, planets, stars and the like, are essential. Measurements, of course, are expressed as numbers, and the science of astronomy amounts to nothing more than finding interesting or useful relations among these numbers. But not until Galileo said it explicitly, no one dared to see perceived relations among numbers representing quantitative aspects of reality as mere *approximations* to *proper* mathematical relations lying at the core of reality and inaccessible to perception. For this, further intentional elaboration was required.

d) *From empirical to mathematized empirical reality.* Valid perceptions are the only *adequate* means of access to perceptual reality, and will remain so forever, but *not* to the *mathematical* reality that modern science (science since the time of Galileo) has substituted it by. The intentional constitution of the reality object of mathematized empirical science has degraded perception as a means of access to reality. My perception of a red spot here now, a perfectly valid piece of information about the world if objectively validated, can only count as information about *mathematized* empirical reality if related causally to an objectively real flash of light at a certain objectively singularized point in space (here) at a certain objectively singularized point in time (now) in principle accessible to other individuals whose frequency can in principle be objectively verified (by in principle any individual) as being in the red band. The color perception has now been completely reduced to a mathematical, quantitatively measurable electromagnetic disturbance of which the perception is a *necessarily imperfect* manifestation. What is really real now is the electromagnetic phenomenon, whose intrinsic nature is purely mathematical; perception is only an epiphenomenon.

Before being objectively validated, subjective perception is under suspicion as a means of accessing empirical reality for it may, at times, be deceptive or illusory. But even objectively valid perception, a reliable means of access to empirical reality, loses its power when we move to mathematized reality. It is, although still relevant, necessarily inadequate, for mathematical reality is, *by constitution*, inaccessible to adequate perception.

The mathematization of empirical reality goes back to the aurore of modern science, to Galileo, Descartes, Kepler,

Newton, and was *motivated* by the convenience of mathematics as a language for expressing those aspects of perceptions that naturally invite mathematical expression, the quantitative and the space-temporal. Instead of merely to an objective world of *physical* objects, events and processes, perceptions point now, albeit imperfectly, to a perfect world of mathematical forms, relations and equations.

As just said, two aspects of perception stand out as particularly prone to mathematical “translation”, the quantitative and the space-temporal. Magnitudes in the world appear to us in perception as affected by quantity and capable of quantitative variation. It was then natural to express quantities and quantitative relations of perceptual experience in terms of numbers and numerical relations, since these entities were originally created precisely for this end. Bodies in space and movement in space and time, *once abstracted of their material elements and mathematically idealized*, can be seen as geometrical forms in space (points, lines, surfaces, bodies) and chrono-geometrical forms in space-time (trajectories, velocities, accelerations).

Giving the empirical world a mathematical expression obviously requires certain adjustments in it. After all, quantities and quantitative relations of *experience* are not exact and precise whereas numbers and numerical relations are, and if the latter are to represent the former, this must be taken with a grain of salt: this is not and cannot be a faithful representation. The arithmetization of the quantitative aspects of experience serves a *methodological* purpose, namely, to approximate real relations of quantity by ideal arithmetical relations so as to use arithmetic as a means of disclosing quantitative relations not so easily accessible perceptually. The standard example is the use of arithmetic algorithms for counting instead of actually counting.

But now an important reversal takes place, instead of simply accepting the mathematical “translation” as an overkill, we take experience itself as an underachiever. We *presuppose* that *only* mathematics has the power to reach into the hidden core of reality where perceptual experience cannot go, not even in principle. Thus, the idealized mathematical representation of perception, wrong by efficiency (excessive exactitude), is subtly reinterpreted as the exact counterpart of inexact perception, which is wrong by deficiency (lack of exactitude).

As Husserl observed (*Crisis*, §9) this is even more radical than original Platonism, for it is no longer simply a matter of participation (*méthexis*) of the real in the ideal, but the positing of the real world *itself* as ideal. This is not Platonism, but the ascension of empirical reality *itself* to Platonic heaven. Such is the *mathematical* idealization characteristic of the constitution of empirical reality as the object of the modern mathematical sciences of nature.

That the objects of the world appear to us perceptually in space and time and related to each other in spatial and temporal relations is a fact. Whether space-temporality is an attribute of the transcendent world or only of the empirical world, the world of perceptual experience, is irrelevant and probably unanswerable; whether the objects, properties and relations of perception are transcendently real or simply an efficient way of organizing our sensorial impressions, and then a sort of image, is also irrelevant and possibly unanswerable, the brute fact is that the perceptual world is *our* world, the world in which we live our practical lives and the only one we are scientifically concerned with. The rest is metaphysics.

Bodies appear to us in perception as near or far, close, contiguous or separated, still or in movement, faster or

slower; based on our perceptual *experiences* with rigid bodies (of which the standards of measurement of distances are particularly important instances) and their displacements in space we develop, first, a *technology* for dealing with spatial relations, relations of relative position as well as quantitative relations, and later a *theoretical science* of these relations, geometry. Geometry had already been used with great success in astronomy when Galileo extended it to encompass space-temporal relations between bodies in general, thus inventing kinematics. But, also, instead of simply seen geometry and kinematics merely as contexts of *idealization* of perceptual spatial and space-temporal relations, as useful falsifications, so to speak, Galileo took geometry and kinematics as describing reality as reality *really* is at its hidden core and perception as a necessarily imperfect, but ever perfectible, approximation to reality. Thus, space and time, together with quantity, were idealized and mathematics made into the adequate context for expressing certain formal aspects of reality.

Conclusions

There is, admittedly, a problem in the effectiveness of mathematics in science, which Wigner famously qualified as “unreasonable”.¹⁸ Not only because we can use mathematics to express facts of empirical reality capable of mathematical representation (such as, more conspicuously, quantitative, spatial and space-temporal relations), to predict the outcome of future experiences, to invent empirical concepts, but also, somewhat surprisingly, to discover, for we can also use mathematics as an instrument to discern possible *formal* properties of reality before they materialize phenomenally,

¹⁸ Wigner 1960.

i.e. we can use mathematics as a heuristic instrument of *formal* exploration of reality.

Realism explains and justifies some of these uses as direct consequences of the supposed fact that empirical reality is, at its core, mathematical. After all, as Galileo has also famously said, the book of Nature is written in mathematical characters and no one ignorant of this language can read it. So, there is a priori no mystery in the fact that mathematics is so effective in empirical science as a language to express facts of the world, a calculus to compute and infer consequences of known mathematical facts with empirical content, and a conceptual system to invent new empirical concepts with or without empirical content (these are the theoretical terms, which in general play only an auxiliary role in the mathematical schema, but that can in principle also denote real entities of the world).

But things are not as simple as they appear. If mathematics lying at the heart of reality – without, supposedly, having been put there by human action – is identical or similar to that which appears in the most *adequate* scientific theories of reality, as it is to be expected, if successful scientific theories *reveal* and *bring to light* the mathematics hidden at the core of nature, how to explain the *fact* that most of mathematics used in science was *not* discovered in the investigation of nature, but completely independently of science by mathematicians usually preoccupied with other problems? How to explain that *man-made* mathematics lies hidden at the core of *man-independent* nature? Ruling out pre-established harmony and divine Grace, I cannot see an explanation.

More embarrassing for realists is the heuristic role of mathematics in empirical science. How can the mere manipulation of mathematical symbols, *often symbols*

without material meaning, i.e., *without a representational value in empirical reality*, can help us discover *new facts* about nature? Is nature somehow *predisposed* towards human intellectual efforts?

These disturbing questions can, however, be answered and the mysteries disappear as soon as we abandon the realist tenet that nature is a *given* that is *in itself* already mathematically structured at its most fundamental level, accessible only to mathematical reason and which perception can only vaguely discern, if at all.

Empirical reality, so claims phenomenological transcendental idealism, is an *intentional construct* brought about in many steps. Even at a pre-conscious level, that of perception, man is already actively, even if not consciously, at work constituting a world out of his sensations. The resulting perceptual world, be it that of a single ego or that of the collective ego, is, therefore, already stamped with human ways of perceiving, which explains its pre-mathematical traits. *Abstracting* from the empirical world (a further intentional elaboration of the objective perceptual world) its quantitative, spatial, space-temporal *forms* and associating to material contents mathematical forms that act as their scientific representatives (sense of heat to temperature, color to electromagnetic frequencies, etc.) in an *idealized* manner, an ideal mathematical world is obtained that is given to science as its object of study; *this* is the world of science. No longer simply given, the world is *expressly* constituted so mathematics can be used as a *methodological* tool.

The world of science, the highly mathematized modern physical science, is a *mathematical* manifold that *substitutes* for methodological reasons the empirical world. By being a mathematical manifold, reality can be mathematically

investigated as any other mathematical manifold, and as successfully. The heuristic effectiveness of mathematics in science, in particular, is no more mysterious than the effectiveness of mathematics in mathematics, which boils down to the fact that formal properties of a mathematical manifold can be investigated by investigating different mathematical manifolds that maintain with the original one relevant formal-mathematical connections.¹⁹

Besides offering a more elaborate, less naïve image of the world of science and how it comes to be, transcendental idealism seems in a much better position compared to metaphysical realism to explain and justify the effectiveness of mathematics in science.

References

- da Silva, J. J. *Mathematics and its Applications – A Transcendental-Idealist Perspective*. Synthese Library 385, Cham: Springer, 2017.
- Hoffman, D. *The Case Against Reality*. New York & London: W. W. Norton & Company, 2019.
- Husserl, E. *Husserliana XXXII (Natur und Geist)*. Netherlands: Springer, 2001. French translations by Julien Farges, *Nature et Esprit, Leçons du semestre d'été 1927*, Paris: Vrin, 2017.

¹⁹ For details, see da Silva 2017.

_____. *Husserliana* XXII. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

_____. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trans. by David Carr. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970.

Weyl, H. *Philosophy of Mathematics and Natural Science*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Wigner, E. "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences". In *Communications in Pure and Applied Mathematics*, 13(1), pp. 1-14, 1960.

HEIDEGGER'S PROBLEMS WITH ORDINARY GRAMMAR

Wanda Torres Gregory
Simmons University, Boston, Massachusetts
torres@simmons.edu

Resumen: Heidegger constantemente alegó que la gramática ordinaria era inadecuada por una razón u otra. Este artículo tiene por objetivo analizar cómo Heidegger definió la gramática en tres etapas de su filosofía—desde sus primeras incursiones en la lógica pura, a través de su proyecto de la ontología fundamental y la fenomenología existencial, hasta sus reflexiones posteriores en términos del pensar histórico del ser (*seynsgeschichtliches Denken*). Sostengo que sus apropiaciones del *logos* aristotélico, particularmente en términos de sus funciones supuestamente originales, es una constante en su concepto de lenguaje. La clave a sus conceptos de gramática radica en la síntesis del *logos*, la cual consiste básicamente en componer algo *como* algo. Mi análisis muestra cómo las distinciones que Heidegger trazó entre una síntesis primordial y sus formas presuntamente derivadas y defectuosas se aplican en sus críticas de la gramática ordinaria a lo largo del desarrollo de su pensamiento. También discuto la naturaleza problemática de las críticas y prescripciones de Heidegger mismo con respecto a la gramática, la cual sostengo se exacerba en su filosofía posterior.

Palabras clave: Aristóteles, Heidegger, gramática, lenguaje, *logos*, síntesis

Abstract: Heidegger constantly claimed that ordinary grammar is inadequate for one reason or another. In this article, I analyze his different views of grammar across three stages of his philosophy—from his early ventures in pure logic, through his project of fundamental ontology and existential phenomenology, to his later reflections in terms of being-historical thinking (*seynsgeschichtliches Denken*). I claim that his appropriations of the Aristotelian *logos*, particularly in terms of its supposedly original functions, is a constant in his concept of language. The key to his concepts of grammar lies in the synthesis of *logos*, which basically involves assembling something *as* something. My analysis shows how Heidegger's distinctions between a primordial synthesis and its allegedly derivative and defective forms are applied in his critiques of ordinary grammar throughout the development of his thought. I also discuss the problematic nature of Heidegger's own critiques and prescriptions regarding grammar, which I argue is exacerbated in his later philosophy.

Keywords: Aristotle, Heidegger, grammar, *logos*, synthesis

Heidegger often had problems with ordinary grammar. I am referring to his views, rather than his own use (or as some would argue, deliberate misuse) of grammar. By 'ordinary grammar,' I mean here what is commonly defined as the system of practices, standards, and rules of word inflection, syntax, and sentence formation in natural languages. My

point is that Heidegger persisted in believing that this grammar is *inadequate* for one reason or another. Over time, he developed different theories of grammar in general. So, his diagnosis of what ailed ordinary grammar changed. He also prescribed and tried to reflect in his own use of grammar different ways of overcoming what he believed were its inherent problems.

The traditional definition of *logos* in terms of reason and speech (*ratio et oratio*) constantly frames Heidegger's different grammatical diagnoses and prescriptions. Aristotle's definition of *logos* in terms of *apophansis*, *synthesi*, and *phonē semantikē* provides the main setting. In the standard rendition, *apophansis* means assertion, *synthesi* refers to the propositional copula, and *phonē semantikē* corresponds to sonorous expression of meaning. Heidegger first accepted this traditional *logos*, but he soon began to criticize its neglect of existential conditions as well as its ontology of presence, and he eventually rejected it as the "fitting word" for the essence of language. However, even in his criticism of the *logos* of metaphysics, he retains the notion of its three fundamental functions. What he does is point to more original or primordial forms of *apophansis*, *synthesi*, and *phonē*.

I will focus here on the concept of synthesis - the main key to Heidegger's different theories of grammar. Broadly speaking, synthesis involves composing something according to an as-structure, that is, assembling something *as* something. The assembling of something as something in ordinary grammar typically occurs in declarative sentences in which we apply a predicate to a subject. In Heidegger, this type of assembling is rarely adequate. I identify three stages of his interpretations of grammar and its mode of synthesis: The first is from the perspective of pure logic; the second

covers the period of his project of fundamental ontology and existential phenomenology, and the final stage begins with his reflections on the essence of language in its relation to being (*Sein*: using the archaic spelling of 'Sein' to distinguish his thinking from metaphysics) and the appropriating-event (*Er-eignis*: hyphenating 'Ereignis' to distinguish the event as the primordial disclosure that makes visible, 'eräugnen,' appropriates, 'aneignen,' and brings to what is proper or belongs to, 'eignen,' everything that is as its own, 'eigen').¹ I will discuss each stage in very broad strokes to focus on his problems with ordinary grammar. I also aim to show what is problematic with Heidegger's views in each case.

Part One: Pure Logic

In 1912 to 1913, the young Heidegger applies what he calls "fundamental distinctions" made by Edmund Husserl, Emil Lask, and Hermann Lotze to develop his theory of judgment in accordance with the principles of pure logic. He applies Husserl's critique of psychologism to distinguish the ideal, extra-temporal, logical content from the real, temporal, psychological acts of judging. Lask's program for the emancipation of logic from grammar and his meta-grammatical subject-predicate theory serves to make the distinction between judgment as a logical entity and the ordinary grammatical sentence. Like Lask as well, Heidegger uses Lotze's distinction between what is and what holds or is valid (*gilt*), which he argues is a property unique to judgments.

¹ Bibliographical references are abbreviated in the text and notes. For my more general account and critique of Heidegger's interpretation of logos through these three stages, see: HPL.

In the young Heidegger's conception, language is basically the body of sentence-forms and word-forms that can be perceived by our senses and are instruments for communicating thought, which he understands in terms of cognitive representation. Aiming to establish judgment as the proper object of logic, he differentiates the "pure sense that endures in itself" from the fluctuating psychological and physical conditions in which we formulate judgments through declarative sentences (GA_I, p. 22).² Language, which belongs in the sphere of what is real, provides only the "grammatical" form of judgments, which themselves belong in the ideal logical domain.

The young Heidegger argues that there is a fundamental difference between grammatical sentences and logical judgments by pointing to their diverse forms of synthesis (GA_I, p. 32). Declarative sentences containing judgments connect subjects with predicates, but grammatical analyses rarely grasp the logical sense, because there is no "univocal correspondence" between what is logical and what is grammatical (GA_I, p. 178). A declarative sentence could fail to express a judgment properly and could even invert the logical synthesis. In this sense, the ordinary subject-predicate relation provides merely a contingent synthesis. Given that a one-to-one correspondence is only coincidental, Heidegger thus stresses that sentence and judgement "can indeed go 'parallel,' but *must not*" (GA_I, p. 178).

Heidegger later identifies his 1915-1916 habilitation as his first step in the path of the questions concerning being and language. At this point, he associates the being-question with Duns Scotus' doctrine of the categories and identifies

² All English translations of GA_I are mine. Quotes from English translations have the page number of the translation followed by the page number of the original German text after a forward slash.

the language-question with the *grammatica speculativa* (later discovered to be written by Thomas of Erfurt, not Scotus). He describes this grammar as “the metaphysical reflection on language in its relation to Being.” Heidegger’s retrospective self-critique of the habilitation also focuses on its observance of “the ruling standard of the doctrine of *judgment* for all onto-logic” (US, p. 6/ pp. 91-92).³ This is clearly confirmed in the habilitation where he defines the concept of the pure *logos* in terms of judgment, which he identifies as the proper bearer of truth and primordial structure of the knowledge of being understood as objectivity (GA1, p. 268).

In Heidegger’s interpretation of Erfurt’s *grammatica speculativa*, judgments are noematic acts that belong to the logical sphere, which differs from the psychologically real sphere (GA1, pp. 270-71, p. 277). Heidegger also argues that judgments have the property of holding or being valid in the copula, which is what I identify as their logical synthesis (GA1, p. 269). Judgments are meaning-complexes (GA1, pp. 336-37). Their syntheses of something as something are determined by ideal meaning-categories or meaning-forms (GA1, p. 323). The proper perspective into this (veritable) transcendental grammar is thus pure logic (GA1, pp. 327-28). From this pure logical perspective, meaning-categories do not pertain to the “*phonetic structure*, as word-forms” of discourse, but to its “*non-sensuous*, logical” parts (GA1, p. 323). In contrast, the verbal syntheses of ordinary grammar pertain to the phonetic verbal structure.

However, the young Heidegger also seems to be following Husserl, who had suggested that certain ordinary grammatical distinctions could be seen as reflections of essential semantic distinctions (HU, IV §4). In this vein,

³ Cf. GA1, p. 55.

Heidegger claims that for Erfurt the elements of Donatus's grammar, which includes nouns, pronouns, verbs, participles, etc., are themselves meaning-categories (GA1, pp. 341-46). This classification of the grammatical categories as meaning-categories suggests that ordinary grammar is still somehow linked to the grammar of pure logic. In Heidegger's portrayal, Erfurt's instrumental definition of language as the organic whole of sensible expressions of non-sensible meanings and sense suggests this link (GA1, pp. 290-93, 304-305). Ordinary grammar would pertain to the language-forms (words and sentences), which belong to the sensible, temporal, and changing sphere of what is (GA1, pp. 290-93). The grammar of pure logic comes into play insofar as the language-forms become expressions by virtue of "meaning-bestowing" acts of consciousness (GA1, pp. 308-310).

In Heidegger's rendition of Erfurt, a linguistic expression is also a unity of a sign and what it signifies (GA1, p. 295). This unity reflects the "togetherness" (*Beisammen*) of the logical content and the linguistic expression of a judgment. However, this bond does not apply to a logical structure such as a judgment, for it does not require linguistic expression to hold or to be valid (GA1, p. 291). Furthermore, Heidegger claims that logical structures and their properties, such as validity, are "earlier" than their linguistic forms of expression (GA1, p. 291). In this sense, the "logical conditions" and "logical structure" of language are determined by the ideal meaning-categories (GA1, p. 339).

The young Heidegger assigns to the philosophy of language the central task of being the "science" that searches for the "logic" of language. He explicitly discards psychological and historical investigations that explain language in its "real existence" from this task. Instead, the

aim is to investigate language in its “rational side, i.e., concerning content” and its “ultimate theoretical foundations” (GA1, pp. 339-40). Such investigation would presumably give insight into the pure syntheses that are at play in the determination of its logical structures by the meaning-categories.

However, Heidegger’s habilitation project also espouses the theological concept of a living *logos*. His espousal is most evident in the later conclusion (1916) to his habilitation, where he claims that we “cannot remain in the sphere of logic.” Instead, we have to move toward the metaphysical sphere to attain the “proper optic” needed for the neo-Kantian project of developing the system of the categories. Medieval philosophy thus offers a unique approach for this project, namely, through the “metaphysical-teleological account of consciousness” as a “living activity that is full of sense and involved with sense” and is “*essentially historical*” (GA1, pp. 405-407). This account suggests that there would be a corresponding grammar, with its forms of syntheses at play in the living, historical conditions.

The medieval orientation to the living *logos* that Heidegger proposes in the step beyond the sphere of logic toward metaphysics also goes beyond his ideal “science” of language, precisely because it focuses on language in its real existence. In fact, he endorses this medieval orientation when he explains how the lived experience of language is captured in the *grammatica speculativa*. In this vein, he argues that the “necessary and valuable” distinction between logical structures and ordinary grammatical forms collapses “*as soon as one lives in knowledge and its presentation*” (GA1, pp. 294-95).⁴ Put otherwise, the medieval orientation offers a phenomenology of the lived discourse that goes

⁴ Cf. GA1, p. 336.

beyond the sphere of logic. In this sense, the *grammatica speculativa* would seem to offer phenomenological insight into real syntheses as well.

The young Heidegger also endorses the scholastic “genetic” and “teleological” view of language, which centers the genesis and *telos* of language on the “finished communication of the sense of discourse.” When we understand the *telos* of language, we can grasp the “overruling significance” of meaning in our communication. Heidegger also notes that without language as the instrument for communication, neither everyday nor scientific discourse could “express” and “bring to presentation” their “meant objects and states-of-affairs” (GA1, pp. 305-306). Once again, this suggests that ordinary language and its particular grammatical syntheses play an important role in what he describes as “the whole of relations: language-form, language-content, and fulfilling object” pertaining to knowledge (GA1, p. 336).

Heidegger’s project for the philosophy of language in the habilitation thus has two distinct agendas. One is the logical agenda of developing a science of language that corresponds with the concept of the pure *logos* and its synthesis. This science focuses on the ideal conditions of possibility for the expression of judgment and the communication of knowledge. The other is the metaphysical agenda of developing a metaphysical-teleological understanding of language, which corresponds with the concept of the living *logos* and its synthesis. Metaphysics focuses on the existential conditions of possibility and the lived experience of expression in discourse. Insofar as Heidegger suggests that the *grammatica speculativa* can fulfill these distinct agendas, he assumes (without argument) that the pure *logos*

and the living *logos* and their corresponding forms of syntheses are somehow compatible with one another.

The young Heidegger follows both Erfurt and Husserl in also believing that certain grammatical distinctions, e.g., between noun and verb, reflect logical distinctions, though in a distorted fashion. In terms of the logical agenda of his habilitation, this reflection is possible because the ideal meaning-categories set the logical conditions of language. In this sense, the grammar of ordinary language is itself determined, albeit only in part, by logic. In terms of the metaphysical agenda, the other form of determination would come from the existential conditions of the living, historical spirit. It is the latter approach that will prevail as Heidegger develops his thoughts on language and grammar in terms of his existential phenomenology.

Part Two: The Project of Fundamental Ontology and Existential Phenomenology

In 1919, Heidegger takes a decisive step away from the pure *logos* toward the existential *logos*:

[The] categories of grammar originate in living speech, in those of the immanent speaking of life itself (which are not the categories of logic, to be sure!). The grammatical categories originate, in great part, historiologically (GA6I, p. 63/p. 83).

However, by 1924-25, in his critique of the rule of propositional logic over *logos*, Heidegger proposes that “[a]ll grammatical categories . . . are essentially determined by this theoretical logic” (GA19, p. 175/p. 253). So, at this later point, he believes that, because propositional or theoretical logic is based on the traditional ontology of presence, it determines ordinary grammar by *distorting* its living origins.

In 1927, the distortion of grammar by propositional logic presents a major obstacle in *Being and Time* for Heidegger's project of fundamental ontology and the *Da-sein* analytic. The central problem of the oblivion of being (*Seinsvergessenheit*), which is sanctioned by the traditional ontology that interprets being in terms of presence, is reflected in ordinary grammar. The logic of traditional ontology is itself determined by the oblivion of being at the same time that it provides the principles and rules of thinking that perpetuate this oblivion. Heidegger identifies it as the logic that defines *logos* as speech or discourse (*Rede*) interpreted in terms of cognition, as reason, judgment, proposition or theoretical assertion, among other things (SZ, p. 28/p. 32).⁵ In its regulatory role, traditional logic serves as the "foundation" of grammar, which itself is "based on the ontology of objective presence" (SZ, p. 148/p. 159).⁶ The traditional grammatical categories and principles are in this sense ontologically inadequate, *distorted* by the ontology and logic of presence.

The contributions of logic to the oblivion of being are visible in the conceptual "prejudices" that Heidegger claims occlude in advance the question concerning the meaning of the being of beings. According to this logic, the word '*Sein*' refers to the most universal and emptiest of concepts, which is thereby considered indefinable, and is assumed to be self-evident when we know something, make an assertion about something, or relate to any being. The propositional *logos* of tradition has served as the "guideline" for the development of the main structural forms and elements of discourse (SZ, p. 165/p. 155). It has determined not only ordinary grammar, but

⁵ Cf. SZ, p. 144/p. 154.

⁶ Cf. SZ, p. 155/p. 165.

also the average understanding that is reflected in the use of the words central to the project of fundamental ontology.

As the Da-sein phenomenological analysis reveals, everyday discourse is the idle talk (*Gerede*) of the inauthentic being-in-the-world with one another. Its worldly expressedness as language is immersed in the traditional ontological interpretations. The same immersion applies to the very discipline of grammar, for it is based on the metaphysical interpretation of *logos* as theoretical assertion (SZ, p. 155/pp. 165-66). In this sense, Heidegger claims that “most of the words, but above all the ‘grammar’” are lacking for the question concerning the meaning of being (SZ, p. 34/p. 39). Ironically, he now inverts his earlier call for a pure logic emancipated from ordinary grammar, by claiming that the being-question involves “*freeing* grammar from logic” (SZ, p. 155/p. 165).

In Heidegger’s rendition, grammar as the discipline that is subjugated to the logic of objective presence is ontologically inadequate. The subject-predicate relation and the propositional copula are structures that are determined by the traditional cognitive model that interprets beings in their presence-at hand (*Vorhandenheit*). The “apophantical” as-structure, which is fundamental to this grammar, pertains to objects of cognition and their abstract properties and relations. Heidegger’s example of the proposition in which the property of heaviness is ascribed to the hammer as a thing present-at-hand thus serves to illustrate the synthesis that operates in the derivative and deficient mode of interpretation (SZ, §33).

Heidegger takes a preparatory step in the freeing of grammar from logic by locating the original or primordial mode of interpretation in circumspection (*Umsicht*)—the pretheoretical and prepredicative seeing in which Da-sein

understands beings within its world in their readiness-to-hand (*Zuhandenheit*) (SZ, p. 140/p. 149). Circumspective concern (*Besorgen*) takes form according to the existential as-structure, in which beings within the world are understood as ready-to-hand, that is, in their instrumentality. The interpretation of beings as present-at-hand is derivative; it arises upon a lack or a deficiency in the usual handling of the ready-to-hand. The traditional grammar of presence overall remains blind to the primordial modes and structures of interpretation. So, to free grammar from logic, Heidegger argues that we "must inquire into the basic forms in which it is possible to articulate what is intelligible in general, not only of the innerworldly beings that can be known in theoretical observation and expressed in propositions" (SZ, p. 155/p. 166).

Discourse is central to the inquiry into the existential grammar that Heidegger envisions for the liberation from the logic of presence. As the articulation of intelligibility, discourse performs the syntheses that are fundamental to the existential as-structure of the understanding, its development in interpretations, and its verbal expressions. The primordial syntheses performed by discourse let beings within the world be seen in their meaningful totality as equipment (*Zeug*). Discourse thereby first structures the understanding and interpretation of what is ready-to-hand in terms of its equipmental possibilities of being, that is, regarding its possible uses. Discourse is also at play when the everyday interpretation takes form in words and sentences, not only in its synthetic function, but also in its phonetic role, that is, as language in the sense of worldly expressedness in sonorous speech and in concrete verbal speaking. For example, in the context of *Da-sein*'s everyday equipmental activities, discourse would play the role of articulating the as-structure of the uttered sentence "The

hammer is too heavy,' as well as the role of letting the hammer be seen in its excessive heaviness, as 'too heavy,' through the sonorous expression.

The synthetic function of discourse is at play in both the primary and the derivative and deficient modes of interpretation and their sonorous expressions (SZ, p. 150/p. 161). The existential grammar in which discourse plays the central role of articulating Da-sein's understanding and interpretation would thus offer an account of the ordinary grammar, which is determined by logic as well. The latter is the grammar of presence that prevails in traditional ontology and is harbored in the language of the everyday. The oblivion of being is the ultimate basis of this prevalence. The as-structure articulated by discourse here is fundamentally ontological, insofar as it pertains to the being of beings, and not merely ontical, pertaining to beings in their readiness-to-hand and presence-at-hand. The ordinary grammar of tradition and of the inauthentic everyday are oblivious to the difference between being and beings and to the manifold meaning of being. Heidegger thus bemoans the absence of an ontologically adequate as-structure "in which to grasp beings in their *being*" (SZ, p. 34/pp. 38-39). Accordingly, the goal of retrieving the "original experiences" of "the first determinations of being" is one that includes the development of an ontologically adequate grammar of being (SZ, p. 20/p. 22).

Given that the project of fundamental ontology must unfold through the Da-sein analytic, the development of an ontologically adequate grammar of being would depend upon that of the existential grammar. However, given the hermeneutical circle of understanding, the existential grammar itself presupposes the original grammar of being that has been covered up in traditional ontology. The

question is whether its retrieval would allow us to develop an ontologically adequate grammar of being as such, beyond the categories and principles of the existential grammar. *Being and Time* did not reach the point beyond the Da-sein analytic, so the question remained open. Heidegger's later "turn" (*Kehre*) to being and criticism of the anthropocentrism in metaphysics could be interpreted as its negative closure.

Heidegger's ambiguous treatment of discourse and language poses another challenge to his project in *Being and Time*. On the one hand, language has its existential-ontological roots in discourse. On the other, discourse itself is always already language, its worldly expressedness. In terms of the synthetic function that articulates the as-structure, the identification of discourse with its worldly expressedness would entail that the synthesis is linguistic as well. Given that discourse is equiprimordial with understanding and mood, the entire existential-ontological foundation of language would itself be immersed in language. This immersion is implied in Heidegger's characterization of the authentic discourse of conscience in terms of wordlessness and reticence.⁷ In this sense, language appears to play a key part in determining the existential grammar that he claims determines language. This unresolved problem perhaps inspired Heidegger's later formulation of the question concerning language in its essence.

⁷ For my discussion of Heidegger's concept of silence in *Being and Time*, see: SSH, Section I.I.

Part Three: Beyng-historical Thinking

The German term ‘*seynsgeschichtliches Denken*’ is in the genitive case, which allows for the ambiguous rendering that Heidegger gives to his later philosophy as a thinking that is ‘of –both belonging to and concerning– beyng itself and its history. In his pursuit of the question concerning the essence of language in terms of this beyng-historical thinking, ordinary grammar poses stark dangers. Our very essence is at stake in the task of “shaking up” propositional logic and the grammar that it determines (GA38).⁸ The rule of metaphysical logic over grammar, which is concealed in the process whereby the word ‘*Sein*’ becomes an empty word and its meaning a mere vapor, places the “destiny of the West” at risk (EM, II). The logical-grammatical and anthropocentric conception of language that prevails in metaphysics repeatedly receives the brunt of Heidegger’s critique.⁹ The language that he claims is itself determined by metaphysics is also a constant target.¹⁰ In the end, he claims that the unessence (*Unwesen*) of language is determined by the en-framing (*Ge-stell*) that rules as the dangerous essence of modern technology. In the ordinary grammar of the language-machine (*Sprachmaschine*), the as-structure accordingly distorts beings as standing-reserve (*Be-stand*).¹¹

In the later Heidegger, the characteristics of the adequate grammar of being change considerably. It becomes the grammar of beyng that belongs to the mysterious language of the truth of beyng in the

⁸ Cf. GA36/37.

⁹ Cf. GA9, p. 194/p. 314; ZS, pp. 50-51, 70-71.

¹⁰ Cf. GA9, p. 235/p. 357; US, p. 103/p. 35.

¹¹ Cf. EM, p. 51/pp. 38-39, p. 56/p. 120; GA9, p. 280/p. 253, p. 317/p. 197, p. 58/p. 160, p. 132/p. 263; WHD, pp. 34-35/p.58; PT, p. 29/p. 45; HH; UTS.

appropriating-event. Poets and thinkers are the few mortals who remain mindful of the silent essence of language. Their reticent sayings co-respond (*ent-sprechen*) to and are appropriated (*ereignet*) by the language of beyng in the appropriating-event. Heidegger claims that we can only prepare ourselves for a transformation of language in poetry and beyng-historical thinking (US, p. 136/p. 267). In this vein, he distinguishes their ways of speaking “of” language from the dominant objectifying method that “takes up a position above” and speaks “about” language (US, pp. 50-52/pp. 149-51). In his rendition, they are non-objectifying and non-propositional ways of saying.¹² Heidegger concedes that the “conceptual language” of metaphysics is “unavoidable” (GA65, p. 336/p. 29).¹³ However, he also claims that beyng-historical thinking is “more rigorous than the conceptual” form of thinking (GA9, p. 271/p. 357).¹⁴ Presumably, its rigor is reflected in its immanent “in-grasping” (*Inbegriff*) of beyng (GA65, p. 45/pp. 64-65). The as-structure of the sayings in poetry and thinking is thus extraordinary in that they relate to beyng *as*beyng in their different ways (GA9, p. 391/pp. 311-12).

The extraordinary character of poetry lies in its being the inaugural saying, which for the first time brings into the open all that which we can discuss and deal with in everyday language (GA39, Part Two:§15a). Correspondingly, Heidegger claims that the overcoming of logic must involve a reflection on poetry as the primordial language (*Ursprache*), which is preserved, but declines in ordinary language—the forgotten and used-up poem (GA39, Part

¹² Cf. GA65, p. 10/pp. 13-14, p. 332/p. 472; PT, pp. 46-47/pp. 30-31; G, p. 67/p. 43.

¹³ Cf. GA65, pp. 3-4/pp. 3-4; US, p. 25/p. 116; GA9, pp. 367-68/pp. 208-209; PT, p. 62/p. 17.

¹⁴ Cf. GA9, p. 250/p. 328.

One:§7b).¹⁵ Beyng-historical thinking is unique in its struggle “to say the language of beings *as* language of being” in its authentic anticipation of the transformation of language that is needed (GA65, p. 54/p. 78). Poetry and thinking thus have the “saving” task in the dangerous age of en-framing, which includes the “liberation of language from grammar into a more essential framework” (GA9, p. 193/p. 314).

Heidegger reappropriates the functions of the Aristotelian *logos* in his later reflections on the essence of language, though he explicitly rejects the metaphysical *logos*. The word becomes the silent saying in the appropriating-event, which itself reticently shows and points (*apophansis*), gathers (*synthesis*), and appropriates mortals to co-respond in sounds (*phonē*) to the truth of beyng.¹⁶ The primordial synthesis, which is now the gathering (*Sammeln/Sammlung*) of beyng itself, is what ultimately defines the grammar of the mortals as those beings whose saying is sonorous. The *as*-structure that operates in the essence of language is the original assembling that joins all beings and fits each into the whole of beyng. In Heidegger’s obscure rendition, it is the mysterious appropriating ‘*as*’:

The origin and the mystery of the ‘*as*’—something as something—from the event as deliverance. Individual ‘objects,’ things in general ever this and that—as one: always already out and in the world-earth. The ‘*as*’ the concealed and in this word only barely graspable abyss of the word (GA85, p. 46/p. 55).

¹⁵ Cf. GA38, §31; GA39, §7; UTS.

¹⁶ For my discussion of the later Heidegger’s concept of silence, see: SSH, especially chapter 8.

Our ability to speak in sounds that take form in words and sentences is enabled by the word, by language in its essence, which originally discloses being and enables us to see beings *as* beings.¹⁷ The word itself “is not anything human” and “cannot be anything linguistic” (US, p. 207/30).¹⁸ It is instead the primordial phenomenon (*Urphänomen*) of being itself. (PT, p. 41/p. 25). As such, it enables what is linguistic and thereby what is grammatical as “a phenomenon that occurs in” the human being (US, pp. 96-97/pp. 203-204).

The later Heidegger's concept of grammar in general is incompatible with what I identify as his linguistic immanence theory. This theory is reflected in his claim that we move “within language,” which we “encounter . . . everywhere” (US, p. 126/p. 257).¹⁹ It implies that there is no *pou sto*, no place for us to stand outside the realm of the word that defines out essence as the sonorous sayers: “In order to be who we are, we human beings, remain committed to and within the being of language, and can never step out of it and look at it from somewhere else” (US, p. 134/p. 266). In this sense, there is no standpoint for the reflection on the essence of language beyond and above our being-historically determined languages. However, the problem is that Heidegger's assessments of and prescriptions for languages and their respective grammars clash with his own claims concerning our linguistic immanence.²⁰

Heidegger's differentiation of the primordial grammar of being and the extraordinary grammar of the poets and

¹⁷ Cf. GA5, p. 59/p. 198; US, p. 135/p. 237.

¹⁸ Cf. US, 23-24/114, 81/186.

¹⁹ Cf. US 83/188; HH 35/296, 43/307; WHD, 192/169.

²⁰ Cf. GA38, p. 24/p. 26; GA65, pp. 352-54/pp. 500-502; US, p. 134/p. 266.

thinkers from the ordinary grammar that is determined by metaphysical logic and the essence of modern technology is evaluative and prescriptive. However, the comparative evaluations and prescriptions place him beyond the realm of essence of language and its primordial synthesis. So, he inconsistently steps outside and looks at the realm from above in his contrasts between the ordinary and the extraordinary grammars in terms of their closeness to or remoteness from the word. In this sense, Heidegger's critical distinctions between the deformed as-structures of the unessence of language and the authentic as-structures of poetry and thinking in their co-respondence with the word are unsound.

The ordinary grammar that Heidegger finds problematic belongs to the European languages, which he claims are immersed in the metaphysics of presence. Yet, he is able to make his critical points about metaphysical assumptions *in and through* one of these languages. Thus, his claim that there is something amiss with this grammar as a whole is not at all convincing. Though his sayings aim to be transformative as they bend or even break the grammatical rules of his native tongue, the as-structure of ordinary grammar itself allows for their meanings to be conveyed. So, Heidegger fails in his own formulations to make a consistent case for the need to overcome ordinary grammar.

The later Heidegger's concept of grammar encompasses all forms of thought, for he proposes that only when mortals speak can they think.²¹ Put otherwise, thinking is possible only because we can let something be seen as something in word-sounds. The word-sounds of the mortals are themselves possible only because of the word, the gathering

²¹ Cf. WHD, p. 16/p. 51; PT, p. 44/p. 28.

essence of language. It is only if the essence of language speaks that mortals can speak.²² So, the primordial 'as' sways through the linguistic 'as.' Heidegger thus assumes that our understanding and interpretation of something as something is determined by language and ultimately by its essence. In terms of the synthetic as-structure of language, this would imply that the mortals originally let something be seen as something in words-sounds, *blindly*, that is, independently of any sort of concept and category. Assuming that Heidegger indeed suggests this order, his own ability to fathom the primordial 'as' would place him, once again, beyond and above the realm of the essence of language. In sum, his later problems with ordinary grammar are the most problematic of all.²³

Bibliography

Heidegger, Martin. (SZ) *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. Albany, New York: State University of New York Press, 1996. Translation of *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1927; 16th ed. 1986.

———. (GA36/37) *Being and Truth*. Translated by Gregory Fried and Richard Polt. Bloomington: Indiana University Press, 2010. Translation of *Gesamtausgabe*, Vol. 36/37: *Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie. 2. Vom Wesen der Wahrheit*. Edited by

²² Cf. HH, 34/99; PT 41/25; US.

²³ For my more general critiques of later Heidegger, including his concept of grammar, see: HPL, Conclusion; SSH, chapter 5.

Hartmut Tietjen. Frankfurt am Main: Klostermann, 2001.

- . (GA65) *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1999. Translation of *Gesamtausgabe*, Vol. 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989; 2nd rev. ed. 1994.
- . (G) *Discourse on Thinking*. Translated by John M. Anderson and E. Hans Freund. New York: Harper & Row, 1966. Translation of *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske, 1959.
- . (GA1) *Gesamtausgabe*, Vol. 1: *Frühe Schriften*. Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978.
- . (HH) “Hebel-Friend of the House.” In *Contemporary German Philosophy* 3(1983): 89-101. Translated by B.V. Flotz and M. Heim. Translation of *Hebel-der Hausfreund*. Pfullingen: Neske, 1957.
- . (GA39) *Hölderlin’s Hymns “Germania” and “The Rhein.”* Translated by William McNeill and Julia Anne Ireland. Indiana: Indiana University Press, 2014. Translation of *Gesamtausgabe*, Vol. 39: *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein.”* Edited by Susanne Ziegler. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.
- . (EM) *An Introduction to Metaphysics*. Translated by Ralph Manheim. New Haven and London: Yale University Press, 1959. Translation of *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer, 1953; 5th ed. 1987.

- . (GA38) *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*. Translated by Wanda Torres Gregory and Yvonne Unna. Albany, New York: State University of New York Press, 2009. Translation of *Gesamtausgabe*, Vol. 38: *Logik as die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Edited by Günter Seubold. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998.
- . (GA85) *On the Essence of Language. The Metaphysics of Language and the Essencing of the Word. Concerning Herder's Treatise On the Origin of Language*. Translated by Wanda Torres Gregory and Yvonne Unna. Albany, New York: State University of New York Press, 2004. Translation of *Gesamtausgabe*, Vol. 85: *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung "Über den Ursprung der Sprache."* Edited by Ingrid Schüßler. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999.
- . (US) *On the Way to Language*. Translated by Peter Hertz. New York: Harper & Row, 1971. Translation of *Unterwegs zur Sprache*. Pfulligen: Neske, 1982. The translation of "Sprache" in US appears in "Language" in Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. Translated by Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 1971.
- . (GA9) *Pathmarks*. Edited by William McNeill. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Translation of *Gesamtausgabe*, Vol. 9: *Wegmarken*. Edited by Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- . (GA61) *Phenomenological Interpretations of Aristotle. Initiation into Phenomenological Research*. Translated by Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana

- University Press, 2001. Translation of *Gesamtausgabe*, Vol. 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Edited by Walter Bröcker and Kate Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985; 2nd rev. ed. 1994.
- . (PT) *The Piety of Thinking*. Translated by J.G. Hart and J.C. Maraldo. Bloomington: Indiana University Press, 1976. Translation of *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1970.
- . (GA19) *Plato's Sophist*. Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer. Bloomington: Indiana University Press, 1997. Translation of *Gesamtausgabe*, Vol. 19, *Platons Sophistes*. Edited by Ingeborg Schüßler. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.
- . (ZS) *The Question of Being/Zur Seinsfrage*. Translated by W. Kluback and J.T. Wilde. New York: Twayne, 1958.
- . (UTS) "Traditional Language and Technological Language." In *Journal of Philosophical Research*, vol. XXIII, 1998: 129-145. Translated by Wanda Torres Gregory. Translation of *Überlieferte Sprache und Technische Sprache*. St. Gallen: Erker, 1989.
- . (WHD) *What is Called Thinking?* Translated by J. Glenn Gray. New York: Harper & Row, 1968. Translation of *Was Heisst Denken?* Tübingen: Niemeyer, 1984.
- Husserl, Edmund. (HU) *Logical Investigations*, Vols. 1-2. Translated by J.N. Findlay. London; New York: Routledge & Kegan Paul, 1970. Translation of *Logische Untersuchungen*. Halle: M. Niemeyer, 1900-1901; 2nd edition, 1913.

Torres Gregory, Wanda. (HPL) *Heidegger's Path to Language*. Lanham, Maryland: Lexington Books - Rowman & Littlefield, 2016.

----- . (SSH) *Speaking of Silence in Heidegger*. Lanham, Maryland: Lexington Books - Roman & Littlefield, 2021.

EFECTUACIONES TRASCENDENTALES PARA LA TEMPORACIÓN POR EL PRIMORDIO EN LOS *MANUSCRITOS-C* DE HUSSERL

Raúl Iturrino Montes

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

iturrinomontes8@gmail.com

Abstract: My starting point in this article is the transcendental character of Husserlian phenomenology. This character receives a precise definition and actualization in Husserl's concrete intentional analyses. It is my aim to expound and discuss several of these transcendental structures, taking into account mainly the research manuscripts published under the title *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*, *Die C-Manuskripte*, which gathers the results of Husserl's final research on time. They deal with the transcendental structures operating in the most originary level presupposed by all constitution of the temporality of the ontic since they thematize the temporalization of immanent objects and the self-temporalization of the transcendental ego (in particular the former), that is, structures such as those which make possible the temporalization of the so called "hyletic data", namely, those responsible for bringing such data into the present, including their immediate past and future (perceptual, retentional and protentional lived experiences). Those lived experiences which wake up objects from their state of latency in oblivion, such as "re-presentations", memories in particular, are considered too. The problem of the possibility of having the object's past is discussed with

some amplitude. The treatment of this topic takes places within the framework of a general consideration of temporalizing lived experiences, from perceptual to rememorative lived experiences.

Keywords: Husserl, transcendental, living present, perception, retention, protention, re-presentation, primordium

Resumen: Mi punto de partida en este artículo es el carácter trascendental de la fenomenología husserliana. Este carácter tiene una definición y ejecución precisa en los análisis intencionales concretos de Husserl. Mi meta es exponer y discutir algunas de las estructuras trascendentales, poniendo atención en los textos de investigación publicados bajo el título de *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934), Die C-Manuskripte*, que recogen las últimas investigaciones de Husserl sobre el tiempo. Se trata de estructuras trascendentales operantes en el nivel más originario presupuestas por toda constitución de la temporalidad de lo óntico porque tematizan la temporación de los objetos inmanentes y la autotemporación del ego trascendental, especialmente la primera, esto es, estructuras tales como las que hacen posible la temporación de los llamados “datos hyléticos”, a saber, las responsables de traer al presente dichos datos, de traer al presente su pasado y su futuro (vivencias perceptivas, retencionales y protencionales). Las vivencias que despiertan a los objetos de su latencia en el olvido, como las “re-presentaciones”, en particular las rememoraciones, también reciben atención. Con alguna amplitud, se discute el problema de la posibilidad de la tenencia del pasado del objeto. El tratamiento de este tema se da dentro del marco de una *consideración general de las*

vivencias temporizantes, desde las vivencias perceptivas hasta las vivencias re-memorativas.

Palabras claves: Husserl, trascendental, presente vivo, percepción, retención, protención, re-presentación, primordio

“Lo que hemos dicho acerca de las etapas fundantes, comprende...también la etapa originaria. Ésta denota el ser de la subjetividad trascendental con aquellas estructuras...que están ya presupuestas por toda constitución.”

E. Husserl (2006, C2, núm. 2)

§ I. Introducción*

La discusión de los análisis fenomenológicos que sigue se refiere principalmente a uno de los niveles más básicos de la pre-constitución de los objetos trascendentes. Los análisis de los niveles más básicos son los que tienen que ver, por un lado, con la temporación de los datos hyléticos y, por otra parte, con la auto-temporación del ego trascendental. El análisis de la temporación de los datos hyléticos, es decir, de los contenidos de la sensación pertenecientes a los diversos

*Agradezco profundamente las revisiones y recomendaciones que, en la preparación de este artículo, he recibido de los Profesores Dr. Miguel A. Badía Cabrera y Dr. Étienne Helmer. He tenido a bien incorporar en el texto prácticamente la totalidad de las sugerencias del Dr. Badía Cabrera, con las que el texto se ha beneficiado, sin que ello me exima de la responsabilidad por todo él.

campos sensoriales que, de por sí, carecen de intencionalidad, como los datos del color, los datos del tacto, los datos auditivos, pertenece al nivel pre-óntico, pues los datos hyléticos temporizados son la “materia” para la constitución de los objetos trascendentes, es decir, para lo óntico propiamente. La discusión se apoya principalmente en algunos “manuscritos de investigación” que forman parte de *los Späte Texte über Zeitkonstitution, die C-Manuskripte* de Husserl escritos entre 1929 y 1934 (Husserl, 2006). El tratamiento de este tema se da dentro del marco de una *consideración general de las vivencias temporizantes*, desde las vivencias perceptivas hasta las vivencias rememorativas.

Los datos hyléticos, junto con las vivencias, son los llamados “objetos inmanentes” de la percepción interna. Son los que, interpretados o “aprehendidos”, dan lugar a representaciones de cosas y propiedades [el abandono por Husserl del esquema “aprehensión-contenidos de la aprehensión” se limita al uso de ese esquema en el análisis del tiempo, no a su empleo en el análisis fenomenológico de la percepción en general. Husserl mismo lleva a cabo una autocrítica en ese respecto (ver Iturrino, 2008)]. Su temporación previa a toda interpretación tiene lugar en la corriente o flujo de vivencias del ego trascendental, no en el hombre en el mundo de la actitud natural. La discusión de dicha temporación debe atender temas como los siguientes: el flujo vivencial, el presente y la presencia del objeto (dato hylético), el pasado inmediato y remoto del objeto y el futuro inmediato del objeto. La adquisición de estas determinaciones temporales depende de ciertas “potencialidades y efectuaciones” que forman parte del propio flujo y de su polo egológico. Husserl reflexiona sobre esto no sólo tras la reducción fenomenológica, es decir, sobre este polo reducido a subjetividad trascendental, sino

también a la luz de la reducción primordial que considera al ego como primordio, es decir, al ego puro individual, sus estructuras y efectuaciones, con *exclusión* de toda efectuación y constitución *intersubjetivas*.

§ 2. El presente concreto y la presencia

Lo que hemos llamado el yo individual reducido, el primordio (“Pero esta reducción ofrece de hecho lo primordial –antes de toda introducción de los otros [sujetos] trascendentales” (Husserl, 2006, p. 156))– es un flujo de presentes (Husserl, 2006, pág.129), porque si lo que se nos opone es el dato hylético de un sonido, por ejemplo, lo que percibimos es la fase presente de ese sonido y la fase presente del flujo, la fase presente de la vivencia del sonido (nótese que ésta última también es un objeto temporal). Pero si no es un objeto temporal como éste, que va desplegando gradualmente su ser a lo largo de una duración, sino un objeto relativamente invariable, como una piedra en el camino, ocurre lo mismo pues, aunque la segunda u otra fase no presente un cambio de contenido, es *otra* fase, una segunda fase presente de su duración. Y esa es una presencia, aunque no la única, pues a la par percibimos el punto temporal ocupado por ese contenido, cambiante o no, y ésta es una segunda presencia, así como lo es la fase presente del flujo (Husserl, 2006, *loc. cit.*) Nótese que es necesario que la fase percibida del sonido sea la presente, puesto que la fase anterior ya no la podemos percibir (excepto en el sentido que expondremos más adelante), ni tampoco la que sigue, pues ni la una ni la otra son, una porque ya pasó y la otra porque aún no ha advenido. Lo mismo vale para el punto temporal presente, ocupado por la fase tonal presente. La fase presente del sonido está sujeta a la ley de la retroflujo, que determina la conversión de esa fase en fase pasada y de la fase

pasada en fase todavía más pasada, así como la conversión de la fase futura en fase presente y, en cuando a las otras, en una disminución de su futuridad, o bien en un aumento de la preteridad, si se trata de una fase pasada. Pero lo que le sigue a ese “hundimiento en el pasado” es la doble emanación de un nuevo presente, del objeto y de su posición temporal. En una palabra, un presente sustituye a otro. Tengo ante mí entonces un presente y siempre un presente y, en segundo lugar, un flujo continuo de puntos temporales, porque continuamente todo presente fluye hacia el pasado y todo futuro fluye hacia el presente. Para Husserl, este fenómeno del flujo es “el fenómeno de todos los fenómenos”, con lo que alude a su universalidad porque todo fenómeno, como el tono al que hemos aludido, viene obligado a correr a lo largo de esa forma.

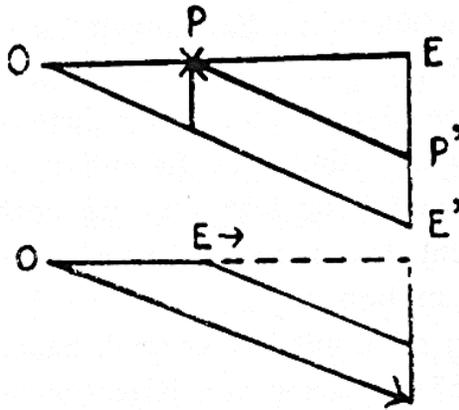
Pero volvamos a ese presente que parece y de hecho tiene que ocupar un lugar central en esta temática. Ciertamente no puede concebirse como el filo de cuchillo de la metáfora de William James, es decir, como mera divisoria entre pasado y futuro. Si ello así fuera, no se nos darían ni las partes pasadas ni futuras del tiempo, no se darían lo que Husserl llama las “trascendencias temporales,” pues en cada ahora tendríamos un filo temporal y lo que él pudiera contener y nada más. El primordio no podría ir más allá de su continuo presente. No es que ese concepto de un ahora puro sea un sinsentido o, cuando menos, ininteligible. Es, meramente, inadecuado porque no permite dar cuenta de la *experiencia* del pasado ni del futuro ni, por tanto, del origen de la idea del pasado ni del futuro, si es que una idea ha de ser una experiencia elevada a concepto o si es que la legitimidad de un concepto debe descansar en el apoyo verificadorio de la experiencia. ¿A qué cambio debe estar sujeto ese concepto del presente? Al cambio de que se torne concreto y no una abstracción, como lo es el concepto del ahora como divisoria.

En su concreción, el ahora del flujo recibe cierta ampliación como para poder acomodar la retención del ahora recién sido (*soeben gewesen*) y la anticipación o protención del ahora justo por venir. En la conciencia *perceptiva* del ahora (i.e. no una conciencia vacía, indeterminada o simbólica, sino *intuitiva*), lo presente es dado ello mismo, inmediatamente y, simultáneamente, vivencias retencionales y protencionales. El ego primordial experimenta, entonces, la percepción momentánea en el ahora momentáneo y, en unidad con ella, la conciencia de lo recién y de lo justo por venir. Tiene el primordio pues un *ser* doble como percepción momentánea y a la vez como retención y protención. Estas últimas forman dos continuos, uno creciente hacia lo más pasado, el otro decreciente hacia lo menos futuro. Y hay aquí también un presente doble: el presente del percibir lo mundanal (lo hylético es lo primero con ese carácter potencial) y el presente de las retenciones y protenciones de las percepciones recién pasadas y de las justo por venir (aunque las retenciones intencionan el pasado y las protenciones el futuro, ocurren en presentes simultáneos con el presente de las percepciones de lo mundanal, ya que nuestro sonido posee un “horizonte externo” (ver *infra*, § 7).

El primordio vive en el presente y siempre en el presente. La subjetividad trascendental primordial vive dentro de esta forma del presente original fluyente, dentro del *nunc stans*. Esto es posible porque, aunque todo presente se vuelve pasado, en su lugar emana otro presente y, en el de éste, otro, etc. Cada presente es fontanal en tanto en él ocurre la “emanación” de su sucesor. Pero hay que admitir que es éste un lenguaje oscuro, pues parece expresar que un punto temporal expira y al mismo tiempo genera otro punto temporal. Tal vez sea algo más comprensible concebir lo que pasa en la punta del tiempo en el primordio en términos de la actualización de un punto temporal posible

inmediatamente venidero. Pienso que según es inteligible aludir a la reducción en el grado de futuridad de un punto temporal por venir, también lo es aludir al carácter cerrado por un extremo de ese proceso, pues el continuo de puntos cada vez menos futuros, la parte “abierta” de este continuo, necesariamente tiene que *terminar* en la actualización mencionada, con lo que cesa o se cierra su futuridad. De otro modo, coexistirían un punto temporal extinto (el hueco que dejaría el punto temporal que se vuelve pasado) y un punto temporal inactualizado; por tanto, meramente posible (el punto temporal cuya futuridad ha vencido y que *carece de actualización*). El producto de esta coincidencia sería una serie temporal trunca o una serie temporal con un eslabón ausente, cosa que parece absurda. Aunque la noción de actualización tenga un dejo de misterio, parece necesitarse para arrojar inteligibilidad sobre este estado de cosas y sobre una cuestión como la siguiente: si aplicamos esta consideración a todo punto temporal futuro, ello resultaría en una terminación de la serie temporal y en un descarrilamiento de las ocurrencias ulteriores que llenarían la parte inútilmente por venir de la forma temporal.

Los diagramas del tiempo, contenidos en las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* del 1905 (Husserl, 1980, pág. 23), ofrecen una ayuda intuitiva para inteligir el presente concreto.



Desde cualquier punto-ahora de un proceso perceptivo (“impresional” en la esfera hylética), digamos el punto P en la horizontal del diagrama superior, el ego cuenta, a derecha e izquierda, con dos continuos, el continuo de los puntos temporales-ahora (y sus contenidos) pasados y el de los puntos-ahora (y sus contenidos) por venir. A su vez, a partir de O y de P, que representan puntos-ahora con un contenido impresional presente, digamos dos fases de la duración de un sonido, se generan continuos retencionales representados por las diagonales O-E y P-p’. Téngase presente que lo mismo vale para todo punto-ahora de la horizontal. Detengámonos en dos de estos continuos que desembocan en la vertical E-E’. La vertical E-E’ representa lo que Husserl llama el “horizonte temporal” del punto-ahora E. E representa una fase presente del sonido, que constituye el contenido impresional del punto-ahora E. Para simplificar, Husserl reduce el horizonte temporal de E a dos retenciones, p’ y E’, que viniendo de los puntos-ahora O y P, desembocan en E-E’ a través de retenciones intermedias. De esta manera, el punto-ahora E incluye las memoraciones retencionales de

los puntos-ahora pasados O y P. Mientras que la conciencia impresional temporiza el punto-ahora E como presente, la conciencia retencional temporiza a P como pasado y a O como todavía más pasado. El orden de las diagonales representa el orden temporal en que ocurrieron O y P. Así, el grado de pasado de p' es menor que el de E' y, respectivamente, de P y de O. Apuntemos aquí que, en todo continuo retencional, cada retención oculta las retenciones que le preceden. No obstante, lo retenido se "trasluce" a través de ellas. Notamos pues que cada ahora del ego posee una estructura y que ella contiene una multiplicidad de continuos pluridimensionales. Con esos continuos el diagrama ilustra la conservación de lo recién sido en el presente concreto.

Estos diagramas no incluyen otra de las dimensiones del ahora concreto, la dimensión protencional. Consiste ésta en la inclusión en E, o en cualquier punto ahora con su horizonte temporal, de anticipaciones de los puntos ahora por venir después de E. Ahora bien, desde ese punto-ahora, los contenidos de los puntos temporales venideros no son un enigma que sólo la percepción futura debe descifrar, puesto que en el horizonte de futuro del punto-ahora hay además una prefiguración del punto-ahora por venir y de su contenido. Según Gurwitsch, estas anticipaciones no son de detalle sino de estilo (algo coloreado, algo sólido, esférico, etc.). También cabe considerar la posibilidad de que la prefiguración no consista en cierta especificación del contenido o de la clase de contenido, sino en un conjunto de especificaciones posibles. En todo caso, con la protención hay una especie de un pre-vivir el futuro en el presente. Pero lo más importante es que la protención temporiza ese punto-ahora venidero y su contenido posible como futuro.

Las vivencias retencionales y protencionales caen bajo el género de vivencias re-presentativas *ponentes*, para diferenciarlas de las vivencias re-presentativas de la fantasía, que son neutrales y, como tales, no *ponentes* porque no dan lo vivenciado por existente. Si Husserl las llama en algún lugar “Vorvergegenwärtigungen”, es decir, “pre-representaciones”, lo hace, según creo, para diferenciar la retención de la memoración (Erinnerung), que es franca conciencia de lo no presente. Con ello los *Manuscritos* parecen querer ubicar ahora (en contraste con las *Lecciones*) la retención en una posición intermedia entre la percepción (que como tal es una presentación) y la re-presentación porque tiene, de la percepción, ser conciencia *original* de lo recién sido (por tanto, percepción del pasado) y tiene de la re-presentación ser conciencia de lo no presente. En virtud de esos continuos, en cada ahora en que percibo el dato hylético en su fase presente, soy conciente también de sus fases recién sidas y de las fases por venir, éstas en forma de proyecciones, con lo que se consuma la triple temporación alcanzada en el presente concreto.

Me parece importante llamar la atención, tanto en la serie retencional como en la protencional, sobre cierta distinción: la serie retencional de los pasados comienza con la modificación de un presente impresional en pasado recién sido. A esa primera modificación debe llamarsele *proto-modificación*, para diferenciarla de las que le siguen, que constan del paso de la conciencia de un pasado recién sido a la conciencia de otro menos recién sido, o a un recién sido de lo recién sido. También encontramos por el lado de los posibles (Husserl, 2006, C3 núm. 8, págs. 30-31) continuos protencionales con protenciones de protenciones. Naturalmente, cuanto más extensa sea la serie protencional de cierto futuro, mayor el grado de futuridad de éste. ¿Sería acertado afirmar que ambas clases de continuos ocurren

simultáneamente? Lo que es seguro es que se trata de modificaciones en uno y otro caso, no de genuinas alteraciones, pues los cambios involucrados son cambios en la modalidad de la forma temporal sin que para nada afecten la *materia* de las vivencias.

Penetrando algo más profundamente en la naturaleza de estos continuos retencionales, notemos que entre el contenido del punto-ahora impresional y la proto-modificación, y luego entre ésta y el resto de las modificaciones de segundo orden –de segundo orden porque son modificaciones de modificaciones– que entran en el continuo, hay una total similaridad cualitativa (e.g. el mismo tono, el mismo timbre, la misma intensidad, pertenencia al mismo campo sensorial en el ejemplo auditivo, en una palabra, en la materia). Difieren, no obstante, en el grado de preteridad de cada modificación, cuyo grado de preteridad da a conocer el orden temporal en que ocurrieron los puntos ahora pasados generadores de los continuos. Así pues, en el diagrama el mayor grado de preteridad de E' respecto de p' indica que O ocurrió antes que P y que P ocurrió antes que E, siendo el grado de preteridad de E, evidentemente, cero, lo que indica que E representa el punto ahora presente y su contenido material.

Cerremos esta sección sosteniendo que no me parece acertada la designación de ese presente vivo como “presente espurio”. Que no sea un presente puro no lo convierte en un presente falso o ficticio (el “specious present” de E. R. Clay). Clay (citado por James, *loc. cit.*) lo considera así porque parte de él es ya pasado. Esta noción del presente concreto es perfectamente legítima como estructura del tiempo inmanente o interno, y tan ligados están estos continuos retencionales y protencionales al presente puro que en realidad forman un todo inseparable. Son como afluentes y

no hay afluentes sin río. Sólo que son flujos que fluyen *desde* todo presente del río. El presente concreto es el presente según la conciencia que por fuerza eidética se tiene de él. Pero tampoco vale considerar al presente puro como inexistente. Husserl define el presente puro como aquel que no contiene ningún recién-sido ni por-venir alguno. Sería pues una fase-núcleo del flujo. Semejante fase es un núcleo abstraible del presente concreto. En todo caso, es menester describir el proceso por el que este presente puro se vuelve recién-sido y recién-sido de lo recién-sido hasta que se hunde en una oscuridad indiferenciada. Y hay que describir la manera en que las re-memoraciones penetran en esa oscuridad para producir, dice Husserl, junto al curso perceptivo, la vivencia del pasado, de los presentes perceptivos pasados y lo mismo respecto del futuro por la vía de la pre-memoración (*Vorerinnerung*) de los posibles.

§ 3. El presente como campo de percataciones

Incluso un presente puro, exento de toda retención y protención, es percepción. Percepción es una conciencia original inmediata de un objeto que aparece “en persona”. Como conciencia original, no resulta de una modificación de otra forma de conciencia, como ocurre con la retención. Que su objeto aparezca en persona indica también que a la conciencia se le opone un objeto él mismo, no un retrato, un símbolo, una descripción o un concepto de él. La conciencia en cuestión es entonces una conciencia *intuitiva*, es decir, caracterizada por su immediatez, no por ser un “oráculo interior”, como bien dice Hintikka (Hintikka, 2003). Que no se trata de una imagen, lo prueba el que no es otra cosa análoga a él lo que aparece. Tampoco es una descripción, un conjunto de asertos que expresan sus determinaciones

esenciales y accidentales. Y el carácter individual del objeto deja establecida su naturaleza no conceptual.

La vivencia perceptiva trae a la presencia el objeto del mundo fenoménico (entendido como la suma de los objetos trascendentes o como la suma de los correlatos noemáticos de las multiplicidades noéticas), o bien el objeto inmanente (i.e. los datos hyléticos y las propias vivencias) si la percepción es “interna.” La percepción es la apertura al ahora y el ahora es el ámbito de la presencia. Pero hasta ahora hemos examinado cómo es posible la percatación de la presencia del ahora concreto. Volviendo a la esfera hylética, nos preguntamos cómo es posible la percatación del dato sensorial como unidad persistente si es cierto que, tanto en la esfera hylética como en la óptica, la experiencia del objeto *no* consiste en series de impresiones o percepciones con posiciones temporales separadas. Esta cuestión es, literalmente, fundamental, pues de ello depende la respuesta a la pregunta acerca de cómo es posible la percatación del dato hylético, y eventualmente del objeto trascendente, como unidad persistente, es decir, como unidad idéntica a lo largo de su duración. Que la aparición del objeto trascendente, revestido de sus cualidades, aparece como unidad idéntica persistente se funda en la percatación de los datos sensoriales como unidades persistentes, ya que lo primero ocurre *por medio* de lo segundo. Pero esto no es comprensible de suyo, pues bien podría ocurrir que la “percatación” (i.e. una percepción dirigida temáticamente al objeto y no, por así decirlo, desatenta, con el rabo del ojo), sólo alcanzara a ver en la serie impresional del rojo una sucesión de horas con contenido similar pero no idéntico, es decir, por ejemplo, múltiples rojos similares pero no un mismo rojo que dura o múltiples formas esféricas similares pero no la misma forma esférica que dura (y, en la esfera óptica, la misma cualidad de forma en el objeto

trascendente). La respuesta que ofrecen los *Manuscritos* es la siguiente: los rojos que aparecen en ahora concretos sucesivos, justo por su similaridad, se fusionan. Lo mismo ocurre con datos pertenecientes a diversos campos sensoriales. En ellos, que se hacen presentes simultáneamente, la fusión posibilita que lo percibido no esté encerrado dentro del mero momento presente, sino que persista a través de su duración “como siendo constantemente en la continuación de su devenir” (Husserl, 2016, núm. 20(b)). En ese mismo texto se dice que lo presente puede ser cambiante o permanecer inalterado. Pero si alguna cualidad se hace ausente, o una nueva se hace presente, la presencia del objeto idéntico no desaparece en la medida, a mi entender, en que un núcleo de cualidades permanece inalterado. El cambio, entonces, parece presuponer la identidad de lo comprendido en ese núcleo. El devenir del objeto en el flujo conlleva impresiones con contenidos similares que se fusionan, con una multiplicidad que se unifica. Incluso una cualidad opuesta puede incorporarse a la unidad idéntica si no existe simultáneamente con la cualidad que ella excluye, sino que forman parte de la unidad, hylética u óptica, en diferentes tiempos. Como sostenía Kant, el tiempo es condición de posibilidad para la posesión por el objeto de cualidades opuestas. Todo esto contrasta con el objeto con una duración pasada, que ya no está deviniendo porque tiene un ser como un haber sido en un continuo retro-hundimiento en el pasado, tanto con un comienzo como con un fin. El objeto, como presencia, aparece con un comienzo pero en devenir, sin un final.

Finalmente, en palabras de Husserl, “La temporación del presente concreto como presente impresional de unidades persistentes y pluralidades en la esfera hylética es la primera y más original temporación en la modalidad

temporal presente, y después de eso en la modalidad temporal pasado” (Husserl, 2006, pág. 84).

Que el presente es un campo de percataciones incluye dos cosas que ponen a la fenomenología a gran distancia de la teoría del conocimiento como copia, según la feliz expresión de Cassirer. En primer término, percibir no es recibir en la mente un reflejo de un objeto completo y terminado, sino que conlleva la “animación” o “espiritualización” (Vergeistigung) de una materia. Materia en griego se dice *ὕλη*, y son los datos hyléticos lo simplemente dado, pero ellos no son todavía los objetos de los que hay percatación en el presente. Antes bien, a las funciones noéticas de la vivencia perceptiva se debe el establecimiento de la relación entre los datos hyléticos y el objeto noemático. Los datos hyléticos de forma y color, por ejemplo, son de por sí ambiguos, en el sentido de que no está pre-delineado el recto sentido que les pertenece. Son las nóesis las que “dan” sentido a los datos sensoriales. Son ellas, por ejemplo, las que interpretan las presentaciones que escorzan el color como el color noemático, como el color de las mejillas de un empleado que organiza un escaparate y no el del plástico de la “cara” de un maniquí, como se creyó en un momento. En una palabra, las funciones noéticas resuelven la ambigüedad del dato sensorial y proceden a referir al objeto la cualidad correctamente interpretada. Esta función también es un componente “real” de las vivencias intencionales, otra parte del todo que ellas son.

Por otro lado, los objetos trascendentes no son copia de los datos hyléticos porque estos no hacen otra cosa que “adumbrar” las cualidades objetivas del objeto trascendente. Así pues, una multiplicidad de datos cromáticos, que difieren en saturación, en la forma de la superficie que cubren y en otros respectos, escorzan una cualidad cromática

idénticamente la misma; la relación entre los datos hyléticos y las cualidades objetivas es, de nuevo, la relación multiplicidad-unidad. Además, el dato hylético es un componente “real” de la parte noética de la vivencia perceptiva, es decir, es una parte inherente a ella . Pero la unidad noemática no es una parte, sino un correlato, de las nóesis. Es, en síntesis, un polo trascendente respecto de la multiplicidad noética. Dicho sea de paso, con esta doctrina Husserl cree poder dar cuenta de un difícil problema de la teoría del conocimiento, el problema de cómo la conciencia alcanza el objeto como objeto trascendente. Es por esto que, en sentido husserliano, la fenomenología es trascendental: los reductos de la reducción trascendental son los nóemas con su unidad “y con ello la manera en que de lo real se es conciente y dado en la conciencia.” Pero no es parte de nuestro propósito exponer cómo la fenomenología es un idealismo trascendental ni cómo se diferencia de otros idealismos que le han precedido. Me limito aquí a citar un sugestivo giro de Bernet: “La realidad del objeto de la percepción no es la causa de la representación en la conciencia, sino que ésta construye el objeto real paso a paso” [i.e. al traer las fases del objeto, paso a paso, al ahora] (Bernet, 1983, pág. 33).

§ 4. La posibilidad de la tenencia del pasado

Ya temprano, antes del curso de 1905, Husserl se había percatado de una dificultad planteada por la conciencia retencional y, según creo, también por la protencional. El problema es cómo, si la vivencia retencional es una vivencia presente, como también lo es el “fantasma” del objeto pasado, puede originar la idea del pasado (o cómo, si la vivencia protencional es igualmente una vivencia presente, puede originar la idea del futuro). Si no me equivoco, Bernet

concluye que ese problema permanece irresuelto en la teoría husserliana del tiempo.

En los *Manuscritos-C* Husserl ofrece la siguiente consideración: Hay en el presente perceptivo puro un componente inmodificado. Se trata de una percepción momentánea pura que es conciencia original, originante de pero no originada por modificación alguna. Este presente puro es un ahora delimitado bordeado por variaciones intencionales “al mismo tiempo”. La variación, la “memoria primaria” de la retención (en contraste con la “memoria secundaria” o re-memoración), existe ahora, en el mismo ahora de la percepción originaria y de la protención, pero intenciona un no-ahora y lo hace, como sostenían las *Lecciones*, mediante una *conciencia intuitiva* del pasado. Quisiera creer que lo que sigue aclara, aunque de seguro limitadamente, el sentido de esta tesis, que sólo intentamos “desempacar”.

La vivencia retencional (así como la protencional) es, innegablemente, una vivencia presente que, junto con la protencional, es albergada (*geborgen*) por la vivencia perceptiva en calidad de su horizonte temporal. Es patente que la vivencia retencional es conciencia de algo no ahora. Mi vivencia impresional presente de la fase presente del sonido “alberga” mi vivencia presente de, por una parte, mi vivencia perceptiva pasada de una fase pasada del sonido y, por otra parte, y a través de ella, la conciencia de la fase pasada misma. Vemos pues que la vivencia retencional es, ciertamente, una vivencia presente, pero hay que añadir enseguida que, desde el presente, es una *modificación* de una vivencia intencional originalmente perceptiva. La modificación no afecta su intencionalidad porque es modificación en la medida en que fue una vivencia presente de un objeto presente que se modifica en vivencia memorial

presente que intenciona necesariamente un contenido ahora pasado. Lo esencialmente modificado es, además de su conversión en conciencia memorial, también lo vivenciado respecto de lo vivenciado por la vivencia originadora inmodificada. Mi vivencia retencional es una vivencia presente que intenciona forzosamente una fase ahora pasada del sonido, en nuestro ejemplo. La conclusión que cabe extraer, espero que válidamente, de estas consideraciones es que se esfuma la dificultad a que aludimos si reparamos en que la vivencia memorial albergada es siempre una vivencia presente cada vez más distante temporalmente, dentro del continuo al que pertenece, de la vivencia impresional de la cual es modificación. La vivencia retencional presente, en tanto modificación, “hereda” el contenido intencional retenido con su índice de pasado. ¿De dónde procede ese índice de pasado? Tiene que resultar *de la temporación que recibe de la naturaleza de la vivencia retencional, que no puede ser otra que la de objeto pasado*. Observemos que la retención no es, ni puede ser, conciente del mismo objeto *en su temporalidad* del que fue conciente la vivencia perceptiva originadora. Si así fuera, la retención sería una reduplicación de esa vivencia impresional, lo cual no es ni puede ser en tanto vivencia memorial. Ella, entonces, tiene un doble rayo intencional: un rayo dirigido hacia el objeto que fue presente y un rayo que apunta hacia ese objeto que, subsumido bajo ella, es reconocido como únicamente puede serlo, como pasado. La retención es conciencia y es conciencia intencional que, noéticamente considerada, abriga una función temporizante que no es presentadora ni futurizante, sino preterizante. Noemáticamente, presta a lo retencionado el sentido de lo sido, más específicamente, de lo recién sido. Como conciencia presente, la retención es conciencia viva, no una copia muerta de un original con un objeto misteriosamente re-temporizado.

La conciencia retencional, y también la protencional, son conciencias de objetos inexistentes, el uno por ser un objeto pasado, el otro por ser uno futuro. No deben confundirse estos objetos y sus respectivas conciencias con las conciencias de ecos y reverberaciones. Ecos y reverberaciones son objetos reales intencionados por modos de conciencia impresionales y el sonido en eco o en reverberación está todavía a la mano, no así con el objeto de la retención, que ya no es, y tampoco con el objeto de la protención, que todavía no es. No obstante, hay una conexión muy íntima entre impresiones, retenciones y protenciones. Las últimas dos clases de vivencias resultan de una *modificación* de las vivencias de la primera clase. Una vez más: la modificación es doble. Tiene que ver, por un lado, con el status existencial de sus objetos y, por el otro, con la cualidad de las vivencias mismas. Cuando una vivencia impresional cae en modificación retencional, su objeto sufre una modificación atinente a su status existencial. También la cualidad de las vivencias retencionales sufre un cambio pues quedan sujetas a un proceso de debilitamiento ‘*a la Hume*’, porque *decaen su fuerza y vivacidad*. Se trata de un debilitamiento creciente pues, en un continuo de retenciones, cada miembro del continuo luce siempre un mayor grado de debilitamiento hasta llegar a la indiscernibilidad. Escucho un tono. En seguida la vivencia auditiva se modifica en retención y ésta en otra retención de esa retención, etc. Mientras más “distancia” hay entre la impresión inicial y cierto miembro del continuo retencional, mayor la indeterminación y la vaguedad. Pero, como ya dijimos, hay otra relación, esta vez de dependencia: toda modificación retencional depende, en última instancia, de una vivencia impresional. Se trata de una ley eidética: el eidos “modificación retencional” se deriva del eidos “impresión inmodificada”. Según esta ley, es imposible que se forme una

vivencia retencional que no sea modificación de otra retención y, en una regresión en la cadena de modificaciones retencionales, en última instancia, de una impresión fontanal.

En una palabra, con la vivencia retencional, la conciencia intenciona un objeto no presente (según esa vivencia) pero que fue presente según la vivencia impresional originadora del continuo al que pertenece esa vivencia retencional. La vivencia retencional viva es, por cierto, una vivencia presente, *pero su presencia es evidencia de la vivencia impresional originaria de la que surgió por modificación*. Y también es evidencia de que el objeto que ella intenciona fue presente, con la temporación que le otorgó la vivencia impresional o perceptiva, y ya no lo es, pues como modificación su objeto sufrió un cambio en su status existencial. *Por ende, la vivencia retencional intenciona un objeto ausente que fue presente, es decir, un presente pasado*.

Es perfectamente lícito adjudicarle una historia a cada continuo retencional, desde su estado actual hasta su estado originario pasando por sus estados intermedios. Su estado actual es el de vivencia presente, su estado inicial es el de vivencia impresional y sus estados intermedios son los de retenciones de retenciones con la excepción de la proto-retención del continuo, que es retención de una impresión. Yendo regresivamente, entonces, nos hemos de topar con una conciencia originaria impresional con su objeto presente. Mas este objeto sigue formando parte de la intencionalidad de las retenciones, pero como objeto pasado, que es el único que puede corresponderle. La modificación no la privó del objeto, sino sólo de su determinación temporal de presente. Podemos enunciar esta ley: en su intencionalidad, a una retención su objeto puede pertenecerle sólo como pasado. Una retención no puede

carecer de objeto, es decir, ser una conciencia vacía ni referirse directamente a un objeto presente. *La conciencia retencional puede afirmar la existencia intencional de su objeto consistentemente sólo si la afirma como existencia pasada, es decir, como existencia en otro tiempo anterior a su "inexistencia"* (existencia en) presente y esto vale tanto para la existencia del objeto como para la existencia de una fase o propiedad suya.

Pero hay todavía otra consideración en favor de la misma tesis, pero esta vez basada en las *Lecciones*. La misma está relacionada no con el concepto de modificación retencional sino con la esencia misma de la conciencia retencional. Antes de referirnos a la determinación esencial pertinente es menester explicitar cierta característica esencial del eidos percepción. Pertenece a éste ser conciencia original, no derivativa. A diferencia, por ejemplo, justo de la retención, que es precisamente derivativa porque es inconcebible una retención que no presuponga una percepción de la cual, por ello, se tiene que derivar, mediata o inmediatamente. El uso de la expresión "impresional" se presta a malos entendidos, pues sugiere que la percepción es "impresa" en la mente por una causa extra-perceptual. Incluso autores de la talla de Hintikka (Hintikka, 2003, pág. 175) incurrir en el error de atribuirle a la impresión el rol de "interface" entre la conciencia y la realidad externa. Sin embargo, un fenomenólogo de la talla de Jitendra Mohanty considera que, para Husserl, la existencia de una realidad externa es objeto de una actitud "neutral", análogamente a la actitud que, en la filosofía de Hume, se debe adoptar frente a las "impresiones". La cuestión sobre la conexión (causal o de otro tipo) entre la impresión o percepción y la presunta realidad externa es una cuestión *especulativa* extra fenomenológica que, por ello, debe quedar fuera del ámbito de la problemática de *la ciencia de los fenómenos*. Desde ese

punto de vista, la percepción es conciencia originaria lo que, por cierto, tampoco implica infalibilidad, como lo demuestran las ilusiones sensoriales. En todo caso, una percepción es corregida por otra percepción y no por una instancia extraña.

Que la percepción dé la cosa de manera inmediata y no un representante de ella, simbólico o de otra naturaleza, no puede entonces interpretarse en el sentido de una percepción singular, sino la percepción que es coherente con el resto de la experiencia. Así las cosas, la conciencia del pasado (y en general del tiempo) no es cosa de la fantasía, como creía Brentano, según la interpretación de Husserl a base de los cursos de aquél, sino de la percepción, pues así tiene que ser si hay un modo de conciencia que da el pasado *originalmente*, como ocurre con la retención, que es entonces *percepción* del pasado recién sido (Husserl, 1980, § 17). Como dice Husserl, “Pero si llamamos percepción [Wahr nehmen = asir verdaderamente] al acto en el que yace todo “origen”, al acto que constituye originalmente, entonces la memoración primaria [retención] es percepción. Pues sólo *en la memoración primaria vemos lo pasado*, sólo en ella se constituye el pasado y, por cierto, *no re-presentativa, sino presentativamente*. Lo recién-sido, lo antes por oposición a lo ahora, se puede ver directamente sólo en la memoración primaria; su esencia consiste en traer esto nuevo a la intuición (Anschauung) primaria, directa, justo como es la esencia de la percepción del ahora traer lo ahora directamente a la intuición” (Husserl, 1980, pág. 35). Sin duda esto conlleva un nuevo concepto de la percepción, que antes significó “el acto que constituye originariamente el ahora” (*loc. cit.*) y no, como en la nueva definición, el acto que además incluye la conciencia original de lo pasado. Así pues, cuando por la ley de la retrofluencia, una percepción se hunde en el pasado y se torna en una *percepción* presente del

pasado o de un pasado retencional, su pasado es dado originalmente, es decir, perceptivamente. No hay acto alguno que dé el pasado originalmente antes que la retención. Entonces, que el pasado sea dado perceptivamente derrota la objeción de que, por ser dado perceptivamente por un acto presente, no puede tratarse de un tiempo pasado debido a la incompatibilidad entre el presente del acto y el pasado del contenido. Pero más bien es lo contrario, pues justo debido a que lo pasado (forma y contenido, el punto temporal y la fase tonal que lo llena) es dado por un acto perceptivo, es que el tiempo y lo temporal, y en particular el pasado inmediato, son dados en la manera privilegiada del “ello mismo, en persona” (leibhaft).

La retención es, constituyéndolo, el acceso al pasado inmediato del primordio y al pasado del dato sensorial, asociada a cierta percepción en curso o recién concluída. Otros accesos, como la re-memoración (Wiedererinnerung), no son percepciones del pasado sino iteraciones. Cuando re-memoro mi asistencia a cierto concierto, no hago otra cosa que rescatar de la inconciencia, y en cierto modo repetir, vivencias pasadas, usualmente de carácter perceptivo. Repito: rescatar percepciones aunque, evidentemente, esas repeticiones no son ya percepciones justo porque ya no dan el objeto “en persona”, ni como presente ni como pasado. La re-memoración no es conciencia presentadora (gegenwärtigend) del objeto, sino re-presentadora (vergegenwärtigend). La retención, en cambio, presenta el contenido pasado originariamente y en ese sentido es acreedora a la cualidad de la perceptividad.

§ 5. El flujo no temporiza

Volvamos ahora al flujo como estructura fundamental del ser del primordio. Hemos encontrado asociados el flujo y la

temporación. Ya hemos señalado que en los niveles más básicos de la temporación (*Zeitigung*) en el primordio se encuentra la temporación de los objetos inmanentes, es decir, de las vivencias y de los datos hyléticos o sensoriales. A la pregunta por la relación entre la temporación y el flujo, uno se vería inclinado a rendirse a la convicción de que es el flujo el que temporiza y los objetos inmanentes los temporizados. Husserl mismo parece vacilar entre esta convicción y su opuesto, pero en mi opinión prevalece la tesis negativa porque, bien vista la cosa, el flujo ni temporiza ni puede temporizar. En efecto, parece no haber manera en que los datos hyléticos y las vivencias puedan, de por sí, adquirir modos temporales simplemente porque pertenezcan a un nexo fluente. Con el puro flujo no se constituiría tiempo. Sólo habría, en el presente vivo cambiante, contenidos impresionales que lo llenan. Pero si en el flujo los objetos inmanentes aparecen como sucesiones de fases a las que aplican los modos temporales del presente, el pasado inmediato y remoto y el futuro, no es que la conciencia “lea” en el flujo las modalidades temporales, sino que lo cierto es que los objetos pueden exhibir esos rasgos fenoménicos si existe alguna instancia con las facultades requeridas para originar esas determinaciones temporales. Y parece incontestable que, si cierta fase puede aparecer como presente, pasada o futura, es porque dicha instancia está dotada de la facultad de la presentación (*Gegenwärtigung*), de la retención, de la protención y de la re-presentación (*Vergegenwärtigung*), i.e. la función que rescata un pasado remoto de su hundimiento en la inconciencia, a diferencia de la retención, que intenciona un pasado “recién sido”.

La percepción, como efectuación fundamental del primordio, trae el objeto impresional al ahora y lo temporiza como presente. Una vez así temporizado, es patente que su tiempo coincide con el tiempo de la vivencia del acto

perceptivo; la *percepción retencional* temporiza su objeto como recién sido y como tal su tiempo es anterior al tiempo de la vivencia. Entretanto, la protención temporiza su objeto como futuro y está claro que su tiempo es posterior al tiempo de la vivencia. Como las tres vivencias existen simultáneamente en el presente vivo concreto, sus respectivos rayos intencionales se dirigen simultáneamente a sus objetos, haciéndolos depositarios de las correspondientes posiciones temporales y sujetos de los respectivos predicados temporales. Pero no es que las vivencias perceptivas, retencionales y protencionales recaigan sobre sus objetos porque los tiempos de estos se relacionen con el presente concreto de la manera indicada. Antes al contrario, *sus determinaciones temporales se derivan de las modalidades intencionales de las vivencias bajo las cuales sus objetos se subsumen. En una palabra, en la modalidad intencional de estas vivencias “creadoras de tiempo” se halla el origen de las determinaciones temporales de sus objetos.*

Tales modalidades intencionales de las vivencias que el ego trascendental efectúa en su soledad metodológica son partes de las “potencialidades y efectuaciones” manifestadas en sus funciones creadoras de tiempo (zeitschaffend).

Por supuesto, estos objetos inmanentes que son las vivencias creadoras del tiempo ostentan como sujeto al primordio. El flujo de éste, en el que nadan las vivencias, contiene objetos no egológicos porque ellos no son las propias vivencias, ni las habitualidades, ni los intereses, ni los fines ni la facticidad del ego puro. Volvemos a referirnos, como lo primero no-egológico que forma parte del presente vivo del primordio, a los datos hyléticos, esta vez para indicar que la temporación de ellos es fundante respecto de la temporalidad de la naturaleza con sus cuerpos extensos y,

además, temporales, así como con otras propiedades no egológicas. Lo que nos interesa indicar en este punto es que la constitución de la temporalidad de los *onta* de la naturaleza *descansa en la temporación de los datos hyléticos*. A la hylética, como disciplina fenomenológica, le correspondería la aclaración de esta dependencia. Aquí nos tenemos que limitar a señalarla, a fin de apuntalar la importancia de la temporación de la materia (ὄλη) como paso previo a su “animación” por la forma de las nóesis y de esta manera poderse constituir los cuerpos fenoménicos mundanales de la naturaleza con su revestimiento cualitativo y su forma temporal. En la próxima sección entramos limitadamente en esa temática.

§ 6. El campo perceptivo

En todo presente vivo encontramos la estructura de un campo perceptivo (Husserl, 2006, C3, núm. 8), tanto en el nivel pre-óntico como en el óntico, es decir, respectivamente, en el plano de los datos sensoriales o hyléticos y en el de los objetos fenoménicos trascendentes. Incluso se puede decir que todo allí es percepción, pues hay en el presente percepción de lo dado ahora, de lo recién sido, de lo pre-mundanal inmanente, de lo mundanal (ya óntico), y de la conciencia por sí misma. Aparte de lo ya dicho, nos referimos a los datos hyléticos como lo pre-mundanal pues, yendo regresivamente en el presente vivo hasta lo rigurosamente ajeno al yo (ichfremd), nos topamos con lo rojo, lo esférico, lo terso, es decir, con ninguna determinación, función o estado del yo, sino con datos sensoriales homogéneos y heterogéneos si pertenecen a campos sensoriales diferentes (e. g. un dato táctil frente a un dato cromático). Por supuesto, el rojo que percibo no es la suma de sus presentaciones; es más bien, e.g., la unidad de un dato

cromático, es decir, uno y el mismo rojo que percibo en una multiplicidad de presentaciones. Dicha unidad, que permite que perciba el mismo rojo en su duración y no aquella multiplicidad, es función de una fusión de las presentaciones motivada por la asociación de las presentaciones fundada en la estricta semejanza del contenido. Pero esta unidad no quita que el dato sensorial sea una mera "materia" que carece de por sí de toda referencia a un objeto. Haciendo abstracción de las funciones "animadoras", que establecen tal referencia, los datos hyléticos son datos muertos, pero en la medida en que sólo pueden recibir eventualmente una interpretación óptica son, en el proceso constituyente, lo óptico inicial, lo óptico primero y *su temporación es la temporación inicial de lo óptico*. En lo que sigue, relativo a las dimensiones "horizontales" del campo perceptivo, debe tenerse presente la temporación de los datos hyléticos, pues la temporación de los objetos del campo perceptivo de objetos trascendentes tiene su origen en la temporación de los datos hyléticos que tiene lugar en la percepción inmanente que hemos estado examinando. Tema aparte es la constitución de las unidades entre contenidos heterogéneos pertenecientes a diversos campos.

El campo perceptivo de objetos trascendentes es la suma total de lo dado dentro de la forma temporal como forma de la coexistencia. Mas pertenece a lo percibido en el ahora una trascendencia, pues la conciencia de lo así dado incluye una doble incompletitud, a saber, la conciencia de un *plus ultra* temporal y de un *plus ultra* espacial. Es decir, en otros ahóras de la percepción habrán de aparecer nuevos objetos, así como en otras colocaciones espaciales de mi organismo (Leib). Pertenece al futuro su percepción, pero ya en el presente existe su anticipación. El campo perceptivo hace manifiesto un corte del mundo, pero forma parte de él un "horizonte externo." Es cierto que tal horizonte externo es

indeterminado en cuanto al detalle, pero no en cuanto a los caracteres generales de los contenidos por percibir, pues ha de tratarse de cosas espaciales, de cosas “coloreadas”, de objetos relativamente en reposo o en movimiento, etc. Claro está que esa cualidad de un campo perceptivo determinado presente no es privativa de él, sino que otro campo perceptivo que se dé eventualmente no carecerá de su horizonte externo. El concepto de *mundo* fenoménico acaso tiene su origen en esta estructura del horizonte externo.

Pero con esa trascendencia hacia otros objetos no se trata de una posibilidad vacía, pues ella está acompañada por un “yo puedo” resultante de la percatación que poseo de mi dominio sobre mi organismo y mis órganos sensoriales, lo que me permite ampliar mi campo perceptivo espacial y temporalmente. Puedo, además, adentrarme en el pasado, tanto en el recién-sido como en el pasado ya “despachado”, lo primero mediante la retención, lo segundo gracias a la rememoración de lo pasado y a lo co-memorado. Asimismo, puedo recurrir a las re-presentaciones de lo co-presente del mundo y a la “pre-rememoración” de lo futuro. Con estas formas de penetración se traen a la vigilia objetos y eventos sepultados en la inconciencia en unos casos, sugeridos por la imaginación y la analogía en otros. Ciertamente, en el caso de lo co-presente y de lo futuro, media una indeterminación con un juego de posibilidades que sólo el progreso de la percepción puede verificar o no.

Pero si dejando a un lado el horizonte externo nos atenemos a lo dado perceptivamente, no es ocioso preguntar cómo es que lo encontramos como algo unitario y algo fluyente. En ambos casos la fenomenología da con evidencia con el papel que las efectuaciones de la conciencia juegan en lo pasiva o receptivamente dado. En cuanto al carácter unitario de lo perceptivamente presente una asombrosa

síntesis da cuenta de ello, asombrosa porque consiste en la capacidad de detectar lo mismo en lo diferente, en la capacidad de aprehender que dos presentaciones, temporalmente separadas, son fases de la misma presentación que dura y que en dos presentaciones de propiedades diferentes, las propiedades pertenecen al mismo objeto, aún si las presentaciones distantes son interrumpidas y discretas. Y se observan síntesis más elementales cuando en un campo perceptivo segregamos múltiples puntos coloreados como perteneciendo todos, digamos, al lomo de un libro, lo cual se realiza por síntesis asociativa sobre la base de la similaridad cualitativa de los puntos (unidad en la homogeneidad), (Husserl, 1939, § 16).

Luego encontramos que lo perceptivamente dado es fluyente. Nuevamente, esto se consigue al aplicar al presente concreto distinciones tales como el ahora, lo recién-sido, lo pasado y lo por venir. Cuando en el campo perceptivo suena un campanazo, percibo un sonido que comienza, dura y termina. Esto es posible sólo si, además de escuchar la fase presente del sonido, retengo las fases previas a la vez que anticipo las fases futuras (Zahavi, 2003, pág. 83), sin olvidar la unificación de todas ellas. Y si ello vale para un componente singular de lo inmanente, vale igualmente para la totalidad del campo. También respecto de él puedo, al “mismo tiempo”, distinguir entre lo ahora, lo recién sido y lo justo por venir, y esta composición del “al mismo tiempo” es una unidad que fluye, es la unidad del presente fenomenal concreto al que nos hemos referido antes (ver *supra*, § 3).

Al núcleo de presente puro pertenece una estructura discernible. Ya vimos que el presente es un campo de percataciones perceptivas, lo cual vale también para el núcleo, para el presente puro, entendiendo por percatación cierta percepción acompañada por un dirigirse

temáticamente al objeto. Ciertamente, puedo percibir sin tal dirección atencional, en cuyo caso hay percepción, pero no percatación (*Gewährung*). En ésta ocurre la percepción de cierto objeto pre-mundanal o mundanal y esa percepción es siempre parcial. Es siempre, por necesidad eidética, percepción de un solo lado, el cual ofrece tales o cuales propiedades a la vez que oculta otras, potencialmente ofrecidas por otros lados, objetos de percepciones posibles. En virtud del movimiento de los órganos sensoriales, las cinestias, queda establecida una serie perceptiva que va ampliando las propiedades internas del objeto. De nuevo, la síntesis unificante enlaza los lados como lados del mismo objeto, y a sus respectivas propiedades como propiedades del mismo objeto. En conclusión, el *horizonte interno*, la remisión de todo lado a otros lados y de unas propiedades a otras, es una estructura discernible en el presente puro. Ambas clases de horizonte, el externo y el interno, apuntan a un *plus ultra* que presta a la percepción el carácter de un proceso teleológico, cuya meta ideal es la determinación plenaria de la cosa.

Supongamos que tematizamos cierta propiedad, como la forma, y que la forma es cúbica, como la de un dado. Si volteo el dado en mi mano, se despliegan diversas perspectivas de la forma cúbica o diversos modos de darse de la forma. Es patente, sin embargo, que las perspectivas no pertenecen al objeto como componentes suyos. Antes bien, indica Husserl, son ellas aquello por medio de lo cual aparecen las propiedades del objeto.

Hay un cambio inevitable en el campo perceptivo según aparecen nuevos lados de las cosas y su síntesis. El cambio conlleva un presente ampliado del campo según nuevos objetos entran en la presencia y otros se ausentan.

Sea permitida en este punto una importante digresión. En la literatura exegética se ha hecho el intento de equiparar las perspectivas dadas en la percepción del objeto espacial con las modificaciones temporales de la impresión original perceptiva a medida que las modificaciones retencionales de dicha impresión se vuelven cada vez más pasadas. Así como en la percepción del objeto espacial hay un punto cero al que corresponde un sistema de perspectivas, asimismo, se pretende, las modificaciones temporales son modos de aparecer “subjetivos” correspondientes a un punto cero, que en este caso es el presente cambiante. Con cada nuevo presente, se presenta el mismo objeto, pero en diferentes modos temporales de aparecer. Cuando el punto cero se desplaza hacia un nuevo presente, se genera la apariencia de movimiento del contenido retencional hacia puntos temporales más pasados. Desde este presente, cada vez nuevo, cambia el modo temporal de aparecer de las modificaciones: reciente, menos reciente, todavía menos reciente, de forma análoga en que un desplazamiento hacia otro punto espacial cero genera un nuevo sistema de perspectivas de los mismos objetos. Pero esto, a mi juicio, aplicado al tiempo, es un error que resulta de una *metabasis eis allo genos* al espacializar el tiempo, cosa tan enfáticamente rechazada por Bergson (Bergson, 1924).

Es un hecho *objetivo* que un antiguo presente, ahora pasado, esté (no que aparezca) más distante de cada nuevo ahora. Lo que es una “aparición” es que ese pasado se mueva corriente abajo hacia puntos temporales más alejados. Lo mismo ocurre con las futuridades, que parecen acercarse al ahora en el sentido de moverse hacia puntos temporales más cercanos al punto temporal presente. Pero tanto en un caso como en el otro el estado de cosas es que los pretéritos, así como las futuridades, están fijos en sus puntos temporales y jamás salen, ni pueden salirse, de ellos para trasladarse a

otros puntos temporales. Es el nuevo presente el que alarga o acorta la distancia temporal entre el nuevo presente y, respectivamente, cada punto temporal pretérito o futuro. De manera que el modo de darse de un punto temporal y de lo que lo llena no es un escorzamiento de un punto temporal considerado desde un punto cero, sino un modo de darse que representa el hecho objetivo del cambio de la separación temporal entre cada nuevo presente y el punto temporal pretérito, entendiendo por “separación” los puntos temporales interpuestos entre un presente fluyente y otro punto temporal determinado, pasado o futuro, separación que, mirando hacia el pasado, aumenta y, mirando hacia el futuro, disminuye. El empequeñecimiento de un objeto espacial con la distancia es, por cierto, una apariencia subjetiva. No así el cambio en la lejanía de un objeto pasado con el surgimiento de nuevos presentes. En cambio, la traslación de un objeto es un hecho objetivo, mientras que el cambio de sus posiciones temporales es una apariencia apartada de la verdad.

§ 7. La re-memoración y la retención

Ya vimos que el ego trascendental vive en su presente pero no está encapsulado en él. Tiene la capacidad de trascenderlo para trasladarse a otras dimensiones temporales, como los pasados recién sidos en que caen todas las fases de un objeto presente temporizado. Cabe preguntar qué ocurre cuando un objeto tal recorre y concluye el curso de su existencia, como cuando un sonido cesa. ¿Queda retenida sólo la última fase de su curso temporal? Está claro que no es así, pues el ahora siguiente al último ahora, lleno de parte de su ser y de otro objeto, tiene su horizonte temporal y en él está incluida la *serie* de los ahoras, ya pasados, correspondientes al objeto anterior, con su

respectivo grado de hundimiento en el pasado, siendo el último ahora lleno de parte de su ser (que a su vez es su última parte) el ahora con el menor grado de hundimiento.

Busquemos una respuesta a las preguntas anteriores con la ayuda de los diagramas de la página 337. Recapitulando, recordemos que, en el diagrama superior, la vertical E-E' representa el horizonte temporal del punto temporal E y ese horizonte representa las retenciones de los puntos-ahora pasados y sus contenidos incluidos en la horizontal OE. La diagonal P-p' representa el continuo retencional que arranca en la fase impresional P y termina en la retención p'. En verdad, el diagrama superior deja ver la carga de continuos multidimensionales del ego en cualquier punto-ahora. La vertical del diagrama *inferior* muestra el horizonte temporal de otro objeto, cuyos puntos-ahora comienzan en E→. *En ese horizonte, está incluido el horizonte temporal del objeto anterior, ilustrado por el segmento inferior de la vertical.* La vertical del diagrama inferior muestra cómo los miembros finales de los continuos retencionales de los puntos-ahora en OE, *coexisten con las retenciones de los puntos temporales del otro objeto* (el resto de la vertical). Este proceso puede prolongarse, i.e. el horizonte temporal del objeto anterior puede seguir estando incluido en la vertical del objeto nuevo e incluso en la de otro objeto posterior pero siempre habrá un límite, pues las retenciones pertenecientes al horizonte temporal EE' se irán debilitando hasta sumergirse en el olvido. Ahora bien, el ego, desde su presente vivo, parece estar sujeto a otra ley, según la cual no puede continuar indefinidamente experimentando vivencias presentadoras perceptivas o retencionales; en algún momento, han de emanar vivencias re-presentadoras que pueden rescatar las vivencias y su contenido ya sumidos en la inconciencia. Que pueda lograrlo implica que el olvido no es lo mismo que la desaparición del horizonte retencional de las fases

correspondientes al objeto pasado (EE' en el diagrama superior). Más bien, el olvido apunta a un tránsito a un estado de latencia, lo cual queda probado por la posibilidad de despertar la serie retencional de su letargo por medio, esta vez, de la re-presentación o, más exactamente, de las vivencias re-memorativas. ¿Qué es exactamente lo que cae en ese estado de latencia? Parecería que la respuesta está en la palma de la mano: ¿Qué otra cosa puede ser que las retenciones de las fases del objeto, ahora pasadas? Pero veamos esto un poco más cuidadosamente. Si tengo una re-memoración de mi asistencia a un concierto, ciertamente me re-presento las columnas del teatro, el escenario donde se hallaban los músicos, el público que me rodeaba, las piezas musicales que escuché. Mas hay un defecto en esta descripción. El defecto es manifiesto: es una descripción abstracta. Lo que en realidad me re-presento es las columnas *como las percibí*, pues así es como son retencionalizadas, con capiteles de un diámetro menor que el que realmente poseen, de tal color en su matiz; el escenario, parte del cual no veía desde mi asiento, con un fondo de enormes cortinas de terciopelo color vino; el público, en el cual figuraba ante mí un individuo grueso, de anchas espaldas, que una y otra vez me eclipsaban el escenario; en cuanto a las piezas, bien recuerdo su identidad, el orden en que fueron ejecutadas y ciertas peculiaridades en su ejecución. En una palabra: hay una notable diferencia entre lo que vi y cómo lo vi; entre lo que escuché y cómo lo escuché. *El objeto quedó retencionalizado "en su cómo"*. Bien vista la cosa, la re-memoración es una *repetición de mi experiencia pasada* de esos objetos y eventos. La re-memoración es, como dice Husserl, una vivencia iterativa, una repetición *concreta* de mi experiencia pasada. Por supuesto, la re-memoración puede errar: no era rubio, sino canoso, el cabello del de las anchas espaldas. Yo veo en su concreción al menos una de las

causas del error memorial. *Justo por ser concretas, contienen las re-memoraciones múltiples propiedades de las cosas conservadas en las fases retencionales rescatadas de la inconciencia y con ello más riesgos de confundir y errar al ser despertadas por la re-memoración.* A lo que hay que añadir que las retenciones han sufrido desgaste y pérdida de precisión a causa de la lejanía entre el momento de la re-memoración y el momento de la percepción.

Fink afirma (Fink, 1966, págs. 28-29) que la re-memoración es una especie, bajo el género de las re-presentaciones, que se diferencia de las otras especies en que “da el objeto pasado en el modo de la determinación”. Es decir, la re-memoración no puede adscribirle al objeto determinaciones nuevas, aunque sí puede confundir o excluir algunas de las ya dadas. Ahora bien, ¿cómo negar que en todas las re-presentaciones, incluyendo las re-memoraciones, puede haber error consistente, como lo muestra el ejemplo que ofrecí más arriba, en confundir determinaciones, como cuando en mi re-memoración confundí el cabello canoso con el rubio, es decir, que puede darse el error, por las razones indicadas, *al especificar cierta propiedad.* Fink tiene razón al afirmar que, según la intencionalidad que le es propia, con la re-presentación re-memorativa el objeto es intencionado como ya determinado, por lo que es conciencia reproductiva. En contraste con ésta, en la percepción se van obteniendo determinaciones nuevas mientras el acto perceptivo dura o en diversos actos temporalmente separados que intencionan el mismo objeto, como en el caso de las síntesis discretas.

Fink sostiene además que las re-memoraciones dan un ello mismo (Fink, 1966, *loc. cit.*). Seguramente no es que Fink pretenda establecer una afinidad excesiva entre la re-memoración y la percepción, que Husserl define como

conciencia privilegiada por traer a la presencia un objeto auto-presente. La re-memoración no lo da, ni puede dálo, en persona como presente, en cuyo caso sería percepción, pero sí puede dálo así como pasado. Tampoco lo da a través de otra cosa, como por medio de una imagen, como veremos, sino que lo da originalmente como pasado. En mi opinión, Fink le adscribe ese carácter cuasi perceptivo porque, al ser las re-memoraciones repeticiones de percepciones y retenciones de objetos o eventos y sus fases, tienen que poseer la marca de lo que da originalmente un ello mismo.

Decir que la re-memoración es una iteración es lo mismo que decir que hay dos cosas análogas entre sí, y que una de ellas es imagen de la otra, o que yo, en el ejemplo, al recordar mi asistencia al concierto, invoco en mi mente imágenes del teatro, del escenario, etc. Al menos esta explicación está libre de las exclusiones propias de lo abstracto. ¿Pero es tan sólida como parece? Hay dos negadores de esta explicación, justo Husserl y Russell y con críticas similares. Russell argumenta en 1912 que es posible que nuestros recuerdos estén acompañados por imágenes. Cuando ello ocurre, nos es posible comparar la imagen con el recuerdo y decidir si hay similitud o no. Pero ello supone que el pasado nos es dado directamente como uno de los términos de la comparación. “Thus the essence of memory is not constituted by the image, but by having immediately before the mind an object which is recognized as past” (Russell, 1912, pág. 180).

En lo que no puede ser otra cosa que una asombrosa coincidencia, en las *Lecciones* de 1905 ya está incluida la siguiente tesis de Husserl: “Por cierto un tono presente puede hacer recordar un tono pasado, puede representarlo y representarlo por medio de una imagen, pero ello presupone ya otra representación del pasado. La intuición del pasado

no puede ser una representación a través de una imagen. Ella es una conciencia original.” (Husserl, 2000, pág. 26).

La re-memoración es pues re-presentación que repite un proceso perceptivo pasado. Pero el proceso repetido es un proceso pasado, mientras que las vivencias repetidoras son presentes. Por tanto no son presentadoras en el mismo modo en que lo fueron las vivencias repetidas. Las vivencias re-presentadoras son presentadoras, pero en el modo del “como si”. Re-memoro el proceso perceptivo y retencional de mi asistencia al concierto, llego al teatro, aprecio su arquitectura, entro a la gran sala, ocupo mi asiento detrás del hombre grueso, inclino mi torso para evitar la obstrucción a que aludí, escucho la música, siento agrado por la versión de las piezas ofrecida por el director de la orquesta, pero todo ello tiene lugar *como si* estuviera ocurriendo. La re-memoración, como toda re-presentación, es la vivencia presente que intenciona algo no presente y lo intenciona en el modo del “como si”.

Con ella el ego se apropia de su pasado que, como objeto re-presentado, no puede redeterminar. En cambio, la re-memoración, como revivencia de mi pasado, es también revivencia, en el modo del como si, de un corte del mundo que el ego trascendental como primordio constituyó y experimentó. Sin ella no existiría para la conciencia su historia ni el pasado de su mundo, así como sin la percepción no habría presente ni presencia, ni habría futuro sin la protención. En particular, no habría tiempo sin estas vivencias “creadoras de tiempo”, lo que supone que son condiciones de la posibilidad del aparecer del dato hylético en el presente, en su pasado y su futuro inmediato y lejano, determinaciones temporales que, al ser interpretados, los datos hyléticos permiten su traslado a los objetos trascendentes y que, por hacerlo, acreditan la tesis de que las

“potencialidades y efectuaciones” temporizantes del dato hylético son, en sentido kantiano, trascendentales.

Bibliografía

- Bergson, Henri (1924), *Essai sur les donées immédiates de la conscience*, Paris, Alcan.
- Bernet, Rudolf (1983), “Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins”, *Phänomenologische Forschungen*, vol. 14.
- Brentano, Franz (1995), *Psychology from an Empirical Standpoint*, London and New York, Routledge.
- Fink, Eugen (1966), *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Gurwitsch, Aron (1964), *The Field of Consciousness*, Duquesne University Press.
- Hintikka, Jaakko (2003), “The Notion of Intuition in Husserl”, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 57, Núm. 224.
- Husserl, Edmund (1980), *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1980), Max Niemeyer Verlag, Tübingen. Disponible también en (1966), *Husserliana*, Tomo X, editado por R. Boehm Hay traducción al inglés de John Barnett Brough, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991. La parte B de la edición de Husserliana y de la

traducción contiene textos suplementarios escritos hasta 1917 que trazan el desarrollo del problema.

Husserl, Edmund (1928), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie*, Halle, Max Niemeyer Verlag. Hay traducción al inglés de F. Kersten: Edmund Husserl (1983), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers. También hay traducción al español por José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.

Husserl, Edmund (1939), *Erfahrung und Urteil*, Academia/Verlagsbuchhandlung Prag. Hay traducción al inglés de J.S. Churchill, *Experience and Judgement*, (1973), Evanston, Northwestern University Press,

Husserl, Edmund (2006), *Späte Texte über Zeitkonstitution, Die C-Manuskripte (1929-1934)*, Dordrecht, Springer Verlag.

Hoerl, Christoph (2013) "Husserl, the Absolute Flow, and Temporal Experience", *Philosophy and Phenomenological Research*, March 2013.

Iturrino Montes Raúl (2008), "Sentido y temporalidad en Husserl", *Diálogos* 91, págs. 83-102.

Russell, Bertrand (1912), *The Problems of Philosophy*, New York, Henry Holt and Company, págs. 180 ss.

THE PHILOSOPHY OF THE MARBURG SCHOOL: FROM THE CRITIQUE OF SCIENTIFIC COGNITION TO THE PHILOSOPHY OF CULTURE

Sebastian Luft
Marquette University
sebastian.luft@marquette.edu

Resumen: En este artículo, ofrezco una visión panorámica de la Escuela Neo-kantiana de Marburgo. Esta escuela incluye, principalmente, a pensadores como Hermann Cohen, Paul Natorp y Ernst Cassirer. He de presentar su filosofía como una filosofía trascendental de la cultura, a partir de los principios capitales de Kant. Mi interpretación de esta escuela difiere, sin embargo, de la gran mayoría de las presentaciones que enfocan el *factum* de las ciencias naturales modernas como el paradigma central de esta escuela. Contrario a éstas, argumento que lo que convierte a esta filosofía en una posición filosófica puntual e interesante es que toma como punto de partida el *factum* de cada región cultural, a fin de exponer los principios constitutivos de cada región cultural. Luego muestro cómo esta aproximación ha fructificado plenamente en la filosofía de Cassirer de lo simbólico, la cual interpreto como un “idealismo simbólico” cuyo fin es dar cuenta filosóficamente de todas las formas de la cultura. Concluyo extrayendo algunas de las implicaciones de esta filosofía: a saber, que el relativismo cultural y el compatibilismo metodológico llevan, en el sentido kantiano de una idea reguladora, a una auto-liberación de la humanidad en y a través de la cultura.

Palabras clave: Escuela de Marburgo, Neo-kantianismo, Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer

Abstract: In this article, I give an overview over the Marburg School of Neo-Kantianism. This school is comprised, in the main, of the thinkers Hermann Cohen, Paul Natorp, and Ernst Cassirer. I will present their philosophy as a transcendental philosophy of culture, following Kant's main philosophical tenets. My interpretation of this school differs, however, from most presentations which focus on the *factum* of the modern natural sciences as the main paradigm of this school. Instead, I argue that what makes this philosophy a timely and interesting philosophical position is the starting point from the *factum* in each cultural region, to expose the constitutive principles of each cultural region. I then show how this approach has come to full fruition in Cassirer's philosophy of the symbolic, which I interpret as a "symbolic idealism" to account philosophically for all forms of culture. I conclude by drawing out some implications of this philosophy: cultural pluralism and methodological compatibilism, leading, in a Kantian sense of a regulative ideal, to the self-liberation of humanity in and through culture.

Keywords: Marburg School, Neo-Kantianism, Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer, Philosophy of Culture

Introduction¹

The Marburg School of Neo-Kantianism is, besides the Southwest School, the most widely known and most influential school formation to emerge within the broad movement of Neo-Kantianism in the latter third of the nineteenth century.² The school consisted of the twin stars Hermann Cohen (1842–1918) and Paul Natorp (1854–1924), with the younger Ernst Cassirer (1874–1945) as their satellite. Perhaps more than in any other philosophical grouping, the term “school” used to designate this cluster of philosophers merits attention. For its core members insisted that their project consists, essentially, of a unified *weltanschaulich* outlook on life whose basic commitments its followers must share. This was the manner in which the school was organized by its founders and by which they granted entrance to novices. As a tightly knit philosophical community, it has become paradigmatic for other groupings in the twentieth century, such as the Phenomenological Movement, the Vienna Circle or the Frankfurt School, who all tried, despite their own tendencies, to emulate this “school spirit.”

Yet, the core tenets of this school are for the most part misrepresented. This is not surprising given the plethora of

¹ This article has first appeared in the book edited by N. de Warren and Andrea Staiti, *New Approaches to Neo-Kantianism*, Cambridge University Press 2015, pp. 221–239, reprinted by permission from the publisher.

² To deflect possible criticism from the start, when I speak of “the Marburg School,” I mean essentially Hermann Cohen, Paul Natorp, and Ernst Cassirer, and I exclude other philosophers working at the University of Marburg, such as Nicolai Hartmann or Hans-Georg Gadamer, who wrote his dissertation under Natorp.

their writings and the lack of a real “manifesto.”³ The contours of an overarching vision can only be gleaned through an overview of the publications stemming from the Marburg School, and not just its most popular writings, which lie in the philosophy of science. Given the predominant reception of the writings in this area, to introduce the philosophical principles and intentions driving the Marburg School, one has to confront a widespread misunderstanding head-on. In most presentations, the (Neo-)Kantianism of the Marburg School is treated as a narrowed form of Kant’s philosophy. Allegedly, it reduces Kant’s transcendental philosophy to a theory of natural-mathematical science, thereby relegating philosophy to a “handmaiden of the sciences.” Kant’s critical system becomes whittled down to an epistemology of natural-scientific cognition. A main concern in presenting this school must be a rejection of this erroneous reading, which is understandable only in light of the writings that were most widely read.

While it is true that the theory of scientific cognition the Marburgers formulated is an important aspect of this school, it would be misleading to see their main intentions exhausted in a theory of science. Instead, the main intention of this school was from the outset a broadening of the critique, both in method as well as scope. Formulaically, “the critique of reason becomes the critique of culture,” as Cassirer announces in the first volume of his *Philosophy of Symbolic Forms* in 1923 (Cassirer 1954: i: 11). But it is mostly overlooked that when Cassirer issues this “battle cry,” he

³ Natorp’s short *Philosophie* (Natorp 2008) can serve as an introduction to the main aims of the Marburg School. However, published in 1911, it comes rather late in the life of the school and at a time in Natorp’s life when his own paradigms had begun to shift.

merely repeats the sentiment that inspires the school as a whole, starting from Cohen and Natorp. Such a critique, however, cannot do without a look at the effort of the sciences that work on different aspects of cultural life. As Natorp emphasizes, what is sought is “a truth which, armored with the impenetrable steel of the most genuine, most durable science, should at the same time be fit to satisfy not calculating reason, but to answer to the most secret, innermost doubts and questions of the soul” (Natorp 2008: 22).⁴ This concept of science is the target of criticisms that claim that science is an alienation from life and that culture is nothing but the indifferent field of inauthentic existence.

To sketch a grand vision of this school is the task of this paper. The school’s scope is, in effect, so great that it goes beyond that of Kant’s architectonics, such that the designation “Neo-Kantian” is inadequate. It is no exaggeration to say that this school presents one of the most encompassing philosophical visions to arise in the tradition of classical German philosophy. Having modified and updated Kant’s critical philosophy, having taken in Hegel’s philosophy and the dimension of the historical, having witnessed the dominance of scientific positivism in the latter half of the nineteenth century, and having observed other Neo-Kantian tendencies attempting to counter the dominance of such a positivism, the Marburg School, in the late Cassirer, self-consciously situates itself between Kant and Hegel. It is one of the last great synthesizing attempts in the Enlightenment tradition before the advent of postmodernism. But, as contemporary thought has moved beyond such a radical stance, there are reasons to believe that there will be more sympathy for this “Marburg vision” today. It has the power to rival or complement other attempts that

⁴ All quotations from the German original are translated by the author.

consider modernism an “unfinished project” rather than a quaint dream that is *ausgeträumt*.

As these preliminary reflections make clear, I treat the Marburg School as a unified philosophical vision. This is not to say that all members agreed on every aspect. Hence, it will be necessary to trace the steps that led, first, from Kant to Cohen, who laid out the first systematic position that defined the Marburg School. Yet, both Natorp and Cassirer were dissatisfied with Cohen’s position the moment it went beyond a philosophical justification of the exact sciences. The subtle moves on the part of Natorp away from Cohen are a story of their own,⁵ though Natorp remained in strong outward unity with Cohen. This “closing of ranks” is explicable only through the intellectual and political landscape of the time. Cassirer, who never lived in Marburg and was, for that reason, often not considered part of this school, was unconcerned with such political games and expanded Cohen’s scope, while remaining within the general framework of the Marburg School. Thus, the full-blown shape of the Marburg School as a philosophy of culture can be seen in Cassirer.

Hence, in the first section of this paper, I discuss the general framework of Kant’s question as to the conditions of the possibility of synthetic *a priori* cognition and how it takes on the concrete task of philosophical work with respect to the existing *factum* of the sciences. The latter is the starting point for the Marburgers. To repeat, the most important aspect of their philosophical efforts is their expansion of Kant’s critique of reason into a critique of culture. A critique

⁵ See the seminal study by H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, 2 vols. (Basel and Stuttgart: Schwabe, 1986), who details the philosophy of Cohen and Natorp both in their collaboration as well as in their differences (including a great amount of archival material).

of *scientific* culture is but the beginning. But, to understand this transformation of the Kantian project into that of Marburg Neo-Kantianism, I discuss some key moves that occurred in Cohen in order to bring about this novel project. In the second section, I will trace the move from Cohen's "critical" idealism to Cassirer's "symbolic" idealism. Here, too, I confine myself to the main moves occurring in Cassirer in order to reconstruct his philosophy of the symbolic. In the third section, I will unfold the full-blown philosophy of culture as it is laid out in Cassirer's *Philosophy of Symbolic Forms*, including his teleological vision for humankind. In a conclusion, I will spell out what I believe could be the legacy of the Marburg School for contemporary efforts in philosophy and culture writ large. This legacy has lived on, in peculiar ways, in "Neo-Neo-Kantians," but it has been forgotten that it flourished in Marburg a century ago.

From transcendental to critical idealism: the *factum* of the sciences

Kant's *Critique of Pure Reason* is an exercise in theoretical philosophy (epistemology) and in this function an investigation into the nature, capacity, and limits of knowledge. Kant also dubs this investigation a "tractate on method" since the task of critique involves concrete steps to establish the fact that we have true cognition. "Real" rational cognition is, as Kant is proud to have discovered, synthetic *a priori*, as our reason is capable of expanding our knowledge without the aid of experience. Hence, the task Kant sets for himself is to establish how this cognition comes about. In the *First Critique*, this presentation is synthetic, in that Kant presents step by step the contributions of the two stems of knowledge, sensibility and understanding. The possibility of sensibility is explained, in the *Aesthetics*, through the

doctrine of space and time as forms of intuition. The Analytic discusses the manner in which the understanding applies concepts (categories of pure reason) to intuitions. The crucial step beyond an explanation of this fact (*quid facti*) is the question as to how we are *justified* in making *a priori claims* about objects of experience (*quid iuris*). In the *Prolegomena*, however, Kant opts for a different manner of presentation, the analytic one, starting out from the *factum* of existing cognition and inquiring into the conditions of the possibility of its coming-about. Both manners of presentation supposedly reach the same desired goal; their difference is merely heuristic.

It is the analytic path of the critique that the Marburgers preferred. The reason for this is the acknowledgment of the *factum* of synthetic *a priori* cognition, not as it is established in the abstract, but as it is *applied* in the mathematical exact sciences. As *factum*, as the result of the process of *being made* (*facere*) by scientific thought, it is to be explained as already existing. The working out of this *factum* was carried out in what Cohen calls Kant's "transcendental method," a term that would become the method of the Marburg School, though this phrase is not found in Kant. One of Cohen's key interpretive claims regarding Kant's philosophy was, accordingly, that "the transcendental method was conceived in a meditation on Newton's *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*" (Cohen 1987: 94). For Cohen, Kant's achievement lay not so much in the abstract possibility of synthetic *a priori* cognition; instead, this achievement was fueled by the fascination that this type of cognition was being obtained in mathematical natural sciences, insofar as mathematics is applied to nature, thereby enabling and effectively creating *a priori* cognition. How this was possible and how to justify this fact was, according to Cohen, Kant's main concern.

Hence, the *factum* of reason in the abstract was concretely worked out in the *factum* of science (*das Faktum der Wissenschaft*). This insight is not Kant's discovery, however, but a restatement of the Western tradition. The *factum* of science is the key to understanding the Western project of philosophy, to Cohen, and Kant merely took up this thread that began with Plato, who placed philosophy on the secure foundation of science. This entire tradition can only be adequately appreciated when seen through the prism of the constant proximity of philosophy and science beginning with Plato's idealism, which is "the methodological generator of science" (Cohen 1987: xvii). Science, however, is an ongoing process by which thought, through the production of new ideas and hypotheses, conquers reality. What reality is can only be obtained under this assumption, that we can only comprehend what we, as Kant defines transcendental idealism, "lay into things" through our reason. Hence, the connection between science and philosophy as idealism is a necessary one:

The factum of science is the basic assumption that philosophy makes and without which it cannot begin. Therefore, this factum is not dogmatically assumed but is rather the methodological presupposition. If all thinking, as production of ideas, unfolds and constructs itself in hypotheses, then it is necessary to understand as the first hypothesis: that of science itself. (Cohen 1987: 41)

Thus, while scientific progress is ongoing, what remains constant is the production of hypotheses, which are confirmed or falsified. In this activity, the sciences are in effect idealistic, as they bring, in broad generality, reality under ideas (concepts, theories). Only then can one truly speak of experience of reality. Cohen's original reading of

Kant's Theory of Experience (the title of his first work on Kant), in his attempt to "lay a new ground for the Kantian doctrine of the *a priori*" (Cohen 1987: ix), is that the experience Kant means is the experience on the part of the scientist, when she conceives the numbers and laws under which nature stands. This is an ongoing activity of thought, not in the generational sequence of researchers, but in terms of the logical content of the scientific achievements (Cohen is a fierce enemy of a psychologistic reading of scientific progress). The *factum* is, as Natorp says, a *feri*, something being made, a making on the part of thinking subjects with regard to the logical progress (Natorp 2013: 39). As *feri*, this progress is never-ending. Reality as fully logically penetrated is the unattainable "thing in itself."

Looking back at Kant's transcendental idealism, what has thus happened here? Transcendental idealism is the claim that we undertake the Copernican experiment to view objects insofar as they conform to our cognitive capacities and that we never experience the thing in itself but always only insofar as it appears to us. In the Marburg reading, modern natural science is already *enacting* this idealism, unbeknownst to itself. The phenomena that science ascertains are the laws of nature that we impose based on our reason. Philosophy, then, has no task of its own, it can have no territory of its own where it can perform its *sui generis* work. All it can do is reconstruct the work in the sciences, not attempt to do something over and beyond it. It is, thus, a critique of the *factum* of the sciences; the critique is a critique of reason *as it is enacted in scientific progress*. As such, Cohen conceives transcendental idealism as critical idealism with the express purpose of critiquing thought as it becomes enacted in the sciences. This confirms the close tie between philosophy and science that is the signature of

Western thought. Kant merely brought this insight to the clearest expression.

How does philosophy do this, concretely? What remains as the task of philosophy (the “transcendental method”)? Cohen describes the latter thus:

Critique, thus, means first and foremost the warning: not to identify or place on equal footing philosophy with mathematics or natural science. Philosophy’s task is not to create things or – as the seductive and infamous saying goes, borrowed from mathematics – to ‘construct’ them, but instead merely to understand and to test how the objects and laws of mathematical experience are constituted. But the critique yields, along with this warning, at the same time the insight and the consolation that mathematical natural science does not merely rest on mathematics and experience, but itself partakes in philosophy. The critique teaches to see and explore this partaking, and the philosopher exploring this feels in the object of his critique the spirit of his own spirit. (Cohen 1987: 734f.)

What happens now with one of the central demands of Kant, the establishment of *a priori* cognition, if science is an ongoing process that never ends? Did not Kant claim to have discovered the totality of categories and the principles by which we apply the former to nature? Here we find what is perhaps the most original idea developed by the Marburg School. If science is an ongoing process, then the original categories that Kant discerns will not suffice for the purpose of giving expression to rational cognition. But the option of simply dropping the demand of *a priori* cognition cannot simply be accepted, since this would open the door to relativism. The solution can only be to reconceive the *a*

priori. As Cohen states, “new problems will require new presuppositions. The necessary idea of the progress in science has as a necessary presupposition . . . the idea of the progress of pure cognitions” (Cohen 1977: 396). The *a priori* becomes, thus, dynamic,⁶ insofar as new insights require new concepts that are necessary for the time being but which can be modified or expanded (or perhaps rendered obsolete) as the progress ensues. This is the attempt to reconcile the claim to objective knowledge with the dynamic progress of scientific cognition, which is rational, not merely empirical. As Cassirer states:

The “fact” of science is and will of course remain in its nature a historically developing fact. If in Kant this insight does not yet appear explicitly, if his categories can still appear as *finished* “core concepts of reason” in number and content, then the modern development of critical and idealistic logic [i.e., Cohen] has made this point perfectly clear. The *forms of judgment* mean for it the unified and active *motivations* of thought, which course through the manifold of its particular formations and are continually put to use in the generation and formulation of new categories. (Cassirer 1994a: 18)

In Cassirer’s rendition of this concept, one can distinguish, more precisely, two levels of *a priori*, a strict and a dynamic one, as he says in a letter to Schlick:

I would call “a priori” in the strict sense merely the idea of “unity of nature,” that is, of the lawfulness of experience as such or perhaps, more concisely, the “distinctness of attribution” [*Eindeutigkeit der*

⁶ On this conception and its defense see M. Friedman, *The Dynamics of Reason* (Stanford: CSLI Publications, 2001).

Zuordnung] . . . But this principle of distinctness itself is, to me, indeed, more than just a “convention” or an “inductive generalization”: it is, to me, an expression of “reason,” of Logos itself. (Cassirer 2009a: 50–51, from October 23, 1920)

Beyond the strict sense of *a priori*, there is a dynamically evolving web of concepts that are necessary for a given phenomenon and for the time being, the “very best bets” we have at a given time, with the knowledge that we might have better or different bets at a later stage of scientific development. This conception of the *a priori* retains the transcendental nature of Kant’s philosophy (necessary conditions of possibility of cognition), while acknowledging that science makes progress and ever-expands its boundaries. The idea of scientific progress is, however, purely “logical,” concerning the progress of rational cognition, not a matter of empirical discovery. But to the Marburgers, new empirical discoveries are only then real (“experienced”) when they are understood rationally. Everything else would be a fallback into a naïve realism that purports to be in touch with the “things themselves.”

Now if cognition can only be attained in the sciences, what is left for philosophy to do other than to “attest to” (*beglaubigen*) the latter, as Cohen interprets the justificatory aspect of critique? At this point the critique of philosophy as the “handmaiden of the sciences” seems to stick. Can philosophy do anything but “*follow* carrying the train of lady science” (Cassirer 2004: 358)? And if so, does this not mean that philosophy as a discipline of its own has become obsolete? The Marburgers were, of course, well aware of this reproach. I will return to this point in the conclusion. For now, we can utilize the proximity between philosophy

and science to set out the broad lines of the Marburg School, returning to the project of a philosophy of culture.

Critical idealism is most carefully worked out in Cohen's theory of scientific cognition. But, according to the original intention, the transcendental method should be put to work in all areas of culture. Culture is defined as "the entire *work* of humanity in which the latter produces and forms ever higher [*hinaufbildet*] what is peculiar to humanity itself" (Natorp 2008: 42). The areas of culture, such as what is made by human beings – *facere* does not only take place in science – follow the Kantian canonical distinction into epistemology, ethics, and aesthetics. The philosophy of culture, then, is the logic of each cultural formation, where the transcendental method reconstructs the logics that produce each cultural region. Such a particular logic can, to Cohen, only reconstruct the logical structure of that cultural region, not its empirical or material elements. But just as in epistemology, the logical concepts underpinning ethics and law can only be derived from an existing science. The paradigm of starting out, in each region, from the "*factum* of the sciences," means that in ethics one must start out from legal science, jurisprudence, which is the point of crystallization of legal affairs. The grounding of ethics, hence, can only occur through a reconstruction of the concepts and theories of an existing legal theory. Ideally, there is, as an ideal natural science, an ideal legal science as *factum* that is constantly under way, yet with the status of its laws and procedures as *a priori*.

Where it is plausible that natural science works towards an ideal status, such a claim might strike one as less than convincing in the realm of jurisprudence. While Cohen might have had in mind a universal doctrine of universal human rights, there are undeniably very different legal

systems based on different legal traditions, which are unlikely ever to converge. But the transcendental method becomes even less convincing when Cohen declares that *art history* is the scientific *factum* from which one has to derive the logic in the realm of aesthetics. Such a rather artificial approach raises the question whether such a search for a logical structure starting from a scientific *factum* can do justice to the wealth and multiplicity of culture. When the Marburg School, hence, is chastised for having a “scientific” or “logicistic” outlook on culture, this critique is justified, the moment one goes beyond a theory of scientific cognition. It is at this point that Cassirer departs from his teacher and moves into his own philosophy of culture, centered on the concept of the symbolic.

From critical idealism to symbolic idealism: the ubiquity of the symbolic

Cassirer accepted Cohen’s critical idealism with respect to the logic of science, but clearly regarded this approach as inadequate when it came to culture as a whole. This insight was itself reached, interestingly, in his early work in the philosophy of science, *Substance and Function*, of 1910. Cassirer’s main philosophical contribution after his historical work on the development of modern science in *Das Erkenntnisproblem* (volumes i and ii appeared in 1906 and 1907) was his recognition that a profound paradigm shift had occurred in modern science, more precisely in the process of concept formation. Scientists, in antiquity, believed that concepts mirrored things in the world. What underlay this assumption, as well as the concomitant conception of objects, was Aristotle’s substance ontology. Accordingly, concepts were substance concepts. This Aristotelian manner of concept formation has endured into

modernity. Gradually, however, this process was paralleled and subsequently replaced by a different one, which conforms to the “transcendental” reading of modern science according to the Marburgers. Modern science has already been performing the Copernican turn insofar as the theories are not read off of the things (themselves) but are a rational creation; they are what we lay into nature through reason. Accordingly, concepts scientists use to express lawful structures under which nature stands are mental creations, not read off of substances “out there” (recall a concept such as “atom”). These concepts are themselves the reflection of a different ontology. Such an ontology cannot be about substances existing independently of us. Instead, things are what they are to us to the extent that we construct them through our rational labor. This labor consists in the creation of theories and, more essentially, concepts, which do not stand as substances in and of themselves. Instead, concepts are relational, and the process of concept formation in modern science is the creation of a string (*Reihe*) of relations. Cassirer concludes his historical overview of this process:

Thus it becomes clear that all concept-formation [in the new paradigm] is bound to a certain *form of string-formation* [*Reihenbildung*]. We call an intuited manifold grasped and ordered *conceptually* when its members do not stand alongside one another in isolation [*beziehungslos*], but when it comes forth according to a creative basic relation from a certain beginning member in necessary relation . . . according to a principle. (Cassirer 1994b: 19f.)

This standing-in-relation according to a principle of order is captured in the mathematical concept of function, $f(x)$. The

concept in modern science is a “*rule* for the connection of the individual” (Cassirer 1994b: 25), whereby the “generality of a *string-principle* is the characteristic moment of the concept” (Cassirer 1994b: 26). Gradually, in modern science, the “logic of the mathematical functional principle” (Cassirer 1994b: 27) comes to confront and replace the concept of substance. The functional concept can also be called a *symbol*:

The basic concepts of every science, the means by which it poses its questions and forms its solutions, no longer appear as passive *representations* of a given entity, but as self-created intellectual *symbols*. (Cassirer 1954: i: 5)

To the extent that Cassirer explains the modern use of concepts as formed through a functional principle, rendering them symbols, he is adding greater detail to Cohen’s basic doctrine. But Cassirer, by the time he has developed his philosophy of the symbolic in the 1920s, goes beyond Cohen and his own analysis of 1910 with the claim that this symbolism is at work not only in the realm of scientific cognition, but in *all* functions of “spiritual life.” Spiritual life writ large is symbol-creating, and the symbolic is ubiquitous:

Every genuine basic function of spirit has in common with cognition this one trait that an original-formative, not just imitative, power is inherent in it. The latter does not just express passively what is there, but contains a spiritual energy of its own through which simple entities of intuition receive a certain “meaning,” a peculiar ideal content. This goes for art as it does for cognition, for myth as well as religion. They all live in peculiar image-worlds in which not merely something empirically given mirrors itself, but which they produce according to

an independent principle. Each of them creates its own symbolic forms which are, not identical to, but in their own spiritual origin on a par [*ebenbürtig*] with intellectual symbols. (Cassirer 1954: i: 9)

The ubiquity of the symbolic, beyond scientific concept formation, is the basic idea of the philosophy of symbolic forms. Cassirer's conception of the symbol-creating spiritual energy is the antithesis of any representationalism, according to which (as Rorty claims) the human mind is the mirror of nature. In Cassirer's use of the mirror image, the opposite holds; reality is the mirror of the human mind, which is not exhausted in producing cognition alone. Cognition with its scientific method is one form of spiritual energy; other spiritual energies, those at work in myth, religion, art, have their own functional structures, generating their own symbolic forms. The task of philosophy is to perform the "transcendental method" on them, not in Cohenian fashion searching for each respective *factum* of science, but in reconstructing the functional principle by which each spiritual energy creates and shapes the functional nexus governing each form. This is a task philosophy cannot do without leaning on empirical research in these different areas, but this is different from choosing a *factum* of science of these cultural realms for a reconstruction of their "logics." The functional principle at work in different forms of culture cannot be reduced to a logic; "function" displaces Cohen's rigid conception of logic.

The term "spiritual energy" is not to invoke some form of mysticism; it is the result of a reconstruction starting regressively from the different spheres of meaning that art, myth, etc. are. They are the *facta* into whose "conditions of possibility" must be inquired. But these different spheres of meaning are not simply there. They are created, they are the

results of different types of intuition, of which Kant merely discerned the abstract forms of space and time. Intuition is not passively receiving but actively forming. There is a plurality of experiencing the world, and each type of viewing sees something different. Mythical space is different from the space of modern physics, as it is different from the space of art or religion. This is not an empirical statement about the psychological capacities of the human species, but a transcendental statement concerning the culture-forming capacities of the mind. Kant's Transcendental Aesthetics becomes pluralized, but each account of a particular intuition remains thereby transcendental, clarifying the constitutive principles governing each functional nexus. Cassirer illustrates this plurality of seeing with an example:

I grasp in [a serpentine line] the character of a certain ornament, which is linked up for me with a certain artistic meaning and an artistic *signification*. . . . Once again the form of the observation can change, insofar as that which at first presented itself to me as a pure ornament, can reveal itself as the bearer of a mythical-religious meaning. . . . And to this form of seizing and internal acquisition we can juxtapose, with deliberate sharpness, another one While the aesthetically contemplating and savoring individual gives himself over to the intuition of the pure form, where to the religiously touched person a mystical meaning is disclosed in this form, the form that stands before one's eyes can also serve for thought as an example of a purely logical-conceptual structural nexus Where the aesthetical direction of viewing perhaps saw Hogarth's Line of Beauty, the mathematician's gaze sees the image of a certain trigonometric function, e.g., the image of a sine curve, while the

mathematical physicist sees in the same curve the law of a periodic wave. (Cassirer 2009b: 97f.)

The concrete task of the philosophy of the symbolic is to describe the “symbolic logic” in each case of symbolic formation. An individual thing is construed as a symbol; it makes sense only in a context of other things; hence the symbol is the “throwing together” (*sym-ballein*) of the individual and the general. Its meaning is *contextual* and has a different meaning in different symbolic gazes. This amounts to the universalization of Kant’s transcendental idealism: the phenomenon becomes the symbol, and to account for it means to reconstruct the “logic,” the functional principle in each symbolic form. Myth, art, religion, science all have their own structural principles and manners of functioning.⁷ Thus we arrive, from critical idealism, at symbolic idealism.

The sum total of these symbolic forms is culture; it is the totality of the deeds on the part of humans, “for the content of the concept of culture cannot be isolated from the basic forms and directions of spiritual producing: ‘being’ is always only to be grasped in ‘doing’” (Cassirer 1954: i: 11).⁸ Culture itself, then, is itself a functional concept that can be defined only through the deeds that bring it about, and not through a formal definition, which would render it a substantial “thing.” This is why the philosophy of the symbolic can never be a finished “system.” Rather, the systematic character of

⁷ What they have in common is what one can call the triad of the symbolic: the function of impression, expression, and presentation, but these functions work differently in the different forms; see Cassirer 2009b: 70–73.

⁸ One of Cassirer’s favorite authors is Goethe. Recall that Faust translates “*logos*” as “*Tat*” (deed); see Faust i, v. 1237.

this philosophy must be demonstrated in the method of reconstructing the functional nexuses and in distinguishing the basic nexuses from one another. The concrete method of this philosophy is, thus, phenomenological.⁹

Cassirer was not able to complete his “system,” since his fleeing from the Nazis forced him to change plans for publishing the *Philosophy of Symbolic Forms*. After he had moved from Germany to England, from there to Sweden and finally to the United States, his relocations and encounters with different intellectual milieus caused his interests to shift. His philosophical plans were far from completed when he died in 1945. This can be seen from the many additions and novel ideas that Cassirer produces after 1933. There is no denying that Cassirer left many critics wanting and many questions unanswered. Cassirer never doubted the truth of the project of a critique of culture as an analysis of the symbolic in its manifold expressions. By way of discussing some critical questions, I turn to the metaphilosophical significance of a critique of culture.

The complementaristic plurality of culture and humanity’s self-liberation in culture

The purpose of the philosophy of symbolic forms as a critique of culture is to give a rich account of the plural expressions of culture while keeping such an account within the boundaries of transcendental philosophy. The philosophy of symbolic forms is no empirical science, though

⁹ Cassirer oftentimes confirms his alliance with phenomenology; see Cassirer 2009b: 7, 98–99. For a comparison between Cassirer and Husserl see S. Luft *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 2011), 235–266.

it can and must rely on material provided by scientific disciplines. One will never find Cassirer discussing a problem without reference to scholarship; e.g., linguistics in the case of language, and anthropology in the case of mythical consciousness.¹⁰ However, the claim is a philosophical one, to provide the basic functional structure of each symbolic form, its particular logic, which is the respective condition of the possibility of viewing, thereby creating, the world, “its” world. While there can be no system that would claim to be complete – culture is an ever-evolving process – the question remains, what is the overall aim of this philosophy? If it was said that the concrete method is phenomenological (descriptive), one can point out that no description is naïve and without presuppositions. What is, thus, the guiding clue under- pinning Cassirer’s analyses?

The plurality and richness of culture cannot be subjected to the benchmark of science. Conversely, the *philosophy* of culture makes it clear that a merely empirical account of culture will not suffice, because such an account is prone to a cultural relativism. But what is the status of the symbolic forms themselves in the framework of a transcendental account? It is curious that Cassirer, when it comes to the number of symbolic forms, rarely gives a “deduction” or a justification of why he mentions the ones he does and not others. Moreover, his enumerations vary and sometimes include other forms besides language, myth, religion, art, and cognition. And it is even more curious to note that he devotes systematic studies only to language, myth, and cognition, and in this order. What is the rationale for his

¹⁰ See Cassirer 1979: 80. “We have no other way to find [the rules governing each form] than to ask the special sciences, and we have to accept the data with which we are provided by them.”

procedure? Cassirer is not consistent and fully clear here, and there is no denying these systematic gaps.

Part of this lack of full exposition can be chalked up to Cassirer's inability to finish his philosophy due to his biography. The fact that he is not consistent in enumerating the symbolic forms – in later years, he mentions technology and economy – can be countered by reminding us of the functional nature of culture, that culture cannot be defined from above and that it is possible that new forms arise in the process of culture. Indeed, such a discussion about the arrival of new forms of culture can be an interesting exercise in cultural philosophy (is, for instance, the Internet a new symbolic form?). As he says, “human civilization necessarily creates new forms, new symbols, new material things in which the life of man finds its external expression” (Cassirer 1979: 139). But there is one important point where Cassirer's wavering gives rise to a more serious concern.

On the one hand, Cassirer insists that he wants to give an account of the richness of “spiritual activity” where each spiritual power has its *sui generis* “logic” that cannot be compared to others, and it would be a *metabasis* if one symbolic form were measured by the standard of another (as Cohen did when measuring all other forms with the standard of science). Thus, the symbolic forms are irreducible to one another. The philosophy of symbolic forms is an account of these symbolic forms without such an overreaching from one form to another. They are, in this scenario, ordered horizontally, displaying no hierarchy. Rather, they *complement* one another, together yielding a richer sense of culture (Cassirer quotes Hegel, *das Ganze ist das Wahre*). It is the task of the philosophy of the symbolic to “spell out of phenomena different symbols and, so to

speak, different alphabets of thought that do not contradict each other but complete one another” (Cassirer 1979: 76).

On the other hand, statements as to the relation of the different forms to one another in terms of a hierarchy are not absent. For one, Cassirer is unfailingly clear on one point, the systematic locus of myth. Myth is the first form of spiritual and cultural development, which is primitive (though not irrational) and is *overcome* through *higher* forms of cultural expression. Religion, language, and science “conquer” myth and relegate it to a form of unenlightened pre-cultural existence. It is a stage of human development to which one *may not* return in a developed culture. The fact that myth is made to re-enter the arena of culture is his critique of modern fascism (cf. Cassirer 1946). This marks him as standing in the tradition of the Enlightenment. Conversely, Cassirer speaks of science as the highest expression of human spirit and as the purpose and end-goal of culture. While all symbolic forms “possess their own distinctive type of ‘universal validity’ ... the clearest and best example of such ‘universal validity’ continues, in good Marburg style, to be given by the language of mathematical exact science.”¹¹ These passages make him vulnerable to the charge that despite the emphasis on all cultural forms being equal, they are, at the end of the day, subordinate to scientific theory and its logical ideal of universal validity in a *lingua universalis*, and to the critique that he remains aloofly disrespectful of our facticity and our finitude. In this way, one may summarize Heidegger’s position against Cassirer during the Davos standoff.

¹¹ M. Friedman, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger* (Chicago: Open Court, 2000), 152.

There is, as mentioned, no denying that one finds conflicting passages in this respect. A solution can only be to spell out what Cassirer *should have unambiguously said* in light of this contradiction. Should scientific conduct be interpreted as the highest form of human culture? Surely a scientific positivism or unalloyed belief in scientific progress is not Cassirer's sentiment. Despite his admiration for modern science, and his intimate knowledge thereof, Cassirer is nonetheless more aptly placed on the "humanistic" side of the "two cultures." Or perhaps better, Cassirer's position is best described as "synthetic" in wanting to do justice to both traditions, in that the humanistic aspect of culture should not be left unaccountable to reason and rational critique, and in that natural-scientific reason should not operate in the way of a cold-hearted technology. Thus, while the philosophy of culture was described as proceeding by a descriptive method, the normative aspect of critique must not be overlooked. To subject culture to critique, then, must not be understood in the way of a cold rational look at culture, and hence the exclusive search for logical structures, but in the way in which Natorp describes rationality, as answering to the deepest questions of mankind.

The "critique of culture" may thus not be seen as the call to rationally "scan" the different cultural forms as to their "deep" rational structures. Rather, what must be emphasized is that culture is the correlate of the common humanity that unites us; in all cultural forms we find "ultimately the 'same' human being that we always continually encounter in the development of culture, in thousands of manifestations and in thousands of masks."¹² This insight amounts to acknowledging the emancipatory power of culture as the self-liberation of the human being in and through culture.

¹² Quoted in Friedman, *A Parting of the Ways*, 154.

The task of the critique of culture is to make understandable that culture, in all of its forms (starting centrifugally from myth), is the gradual acquisition of freedom. This critique “rejects the conception that mind submits to an outward fate. Mind must realize and actualize its own freedom in order to possess it, and the whole work of culture is this very process of self-realization” (Cassirer 1979: 89). Yet, mind is to be found, not in an absolute state, but in the refractions of the various forms of culture, which are forms of our own making and spaces where alone we can be human beings. Thus, the description of the symbolic forms is at the same time a *prescription* of the common core of humanity to which we all ought to belong. The *animal rationale* is, thus, defined in a more encompassing sense as *animal symbolicum* and the ethical ideal of this vision is that freedom can only be obtained in culture; that culture is not the inhibitor of freedom, but its condition of possibility. Cassirer characterizes the “promise and hope” (1979: 90) of the distinctly Marburg-infused philosophy of culture thus:

It hopes to come to a sort of grammar and syntax of the human mind, to a survey of its various forms and functions, and to an insight into those general rules by which they are governed. By this we may be able to understand in a better way the *koinòn kósmion* of humanity, that common world in which each individual consciousness participates and which it has to reconstruct in its own way and by its own efforts. (Cassirer 1979: 89)

The philosophy of culture, thus, has no task over and above this realization, it is not a symbolic form of its own, but it is the logic of the symbolic in its richness of expression. It makes us understand that there is not and ought not to be

any life outside of culture, and that culture is both our space and ours to create responsibly.

Conclusion. The legacy of Marburg: the collaboration of philosophy and science; the emancipatory function of culture

Regarding the legacy of the Marburg School, let me mention *one* aspect in conclusion, where I believe its efforts bear resemblance to some of today's philosophical concerns.

Let me return to the critique of philosophy as the "handmaiden of the sciences." The critique consists in the claim that, with this all-encompassing ideal of culture and the insistence that philosophy cannot do without the individual sciences dealing with the different forms of cultural expression, philosophy is indeed relegated to nothing other than the former's handmaiden. I think it is fair to say that many contemporary philosophers would bristle at this notion of philosophy. In order to correctly assess what philosophy is to accomplish, one can compare the Marburg School with another form of Neo-Kantianism, namely Robert Brandom's inferentialism. I cannot delve deeper into one of the most impressive philosophies of our day, nor do I claim that Brandom is the only contemporary philosopher who could serve as example here. I only wish to point out one contemporary parallel to the Marburg position.

In philosophy's task of "making explicit" the discursive commitments we undertake when we engage in the "social practices of giving and asking for reasons" (Brandom 2001: 92), Brandom rejects the role of philosophy as being *the* "queen of the sciences" ("philosophy is at most *a* queen of the sciences, not the queen" (93)). Indeed, philosophy plays no "*foundational* role with respect to other disciplines" (*ibid.*)

and in this sense, Brandom expressly embraces the image of the “handmaiden” (ibid.), and he describes the task of philosophy as follows:

For what we do that has been misunderstood as having foundational or methodological significance is to provide and apply tools for unpacking the substantive commitments that are implicit in the concepts deployed throughout the culture, including the specialized disciplines of the high culture. Making those norms and inferences explicit in the form of claims exposes them for the first time to reasoned assessment, challenge, and defense, and so to the sort of rational emendation that is the primary process of conceptual evolution. But once the implicit presuppositions and consequences have been brought out into the daylight of explicitness, the process of assessment, emendation, and evolution is the business of those whose concepts they are, and not something philosophers have any authority over or expertise regarding. (Brandom 2001: 92–93)

This definition of the task of philosophy has interesting similarities with that of the Marburg School. The Marburgers would agree that philosophy cannot, and should not, provide an ultimate foundation, it cannot be “first” philosophy, since it cannot make itself independent of the sciences which discover the concepts and functions of the regions they are sciences of. As Cohen says, philosophy is no *Grundlagenwissenschaft*, a science of foundations. But as handmaiden, it also develops the tools for “rational emendation,” which precisely is critique, but necessarily critique of something that functions implicitly through norms, and this is culture. Directly addressing the issue of whether philosophy is the torch- or train-bearer of the

sciences, Cassirer maintains that there can be a third alternative. Philosophy's task cannot consist in

mediating the inner battles that always again arise in science and to silence them through hasty solutions. Rather, it stands in the midst of these battles, it cannot and wishes not to be anything but the fellow combatant [*Mitstreiterin*] in these. Instead of overcoming the oppositions through the command of thought or attempting to reconcile them through a mere compromise, it must rather make these visible in their full seriousness and gravity. (Cassirer 2004: 358)

As combatant in these battles, philosophy equally has the task of making explicit the functional principles guiding the symbolic forms, which is not something individual sciences can do on their own, but which is not something entirely above and beyond them either. Philosophy merely has the task of making explicit what goes on implicitly in the cultural activities. What is made explicit in the essentially self-reflective intellectual activity philosophy is the fact that culture is the expression of the common humanity that we share. Surely, the philosophy of symbolic forms "makes things explicit" in its own manner, as explained in this essay, but in this division-of-labor concept of philosophy, "Marburg" bears striking similarity to "Pittsburgh." But understood in the right way, this is not a reproach that should put philosophers working in this mode on the defensive. Instead, it is the healthy balance any philosophy must strike when it acknowledges that it cannot operate in a vacuum but in a culture rich with creative work, part of which is carried out in the sciences, while not ceding its position to naturalism.

The *moral* demand is that this process of culture becomes ever-expanded, keeping barbarism at bay, while

knowing that the human being is a “crooked piece of timber” that can never be made straight. Emancipation from “self-incurred tutelage” can only come through partaking in culture, which is not anybody’s private achievement, but the product of “spirit.” Thus, the Marburg School situates itself, in Cassirer, consciously between Kant and Hegel.¹³

References

- Brandom, Robert. (2001). “Reason, Expression, and the Philosphic Enterprise,” in C. P. Ragland and S. Heidt (eds.), *What is Philosophy?* New Haven and London: Yale University Press.
- Cassirer, Ernst. (1923). *Substance and Function*. Chicago: Open Court.
- Cassirer, Ernst. (1954). *Philosophie der symbolischen Formen*. Oxford: Bruno Cassirer.
- Cassirer, Ernst. (1979). *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935–1945*. New Haven: Yale University Press.
- Cassirer, Ernst. (1994a). *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. 4 parts. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cassirer, Ernst. (1994b). *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die*

¹³ For some newer efforts from the author, esp. attempting to locate Cassirer in today’s philosophical landscape, cf. Luft 2021.

Grundfragen der Erkenntniskritik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Cassirer, Ernst. (2009a). *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel.* Hamburg: Meiner.

Cassirer, Ernst. (2009b). *Philosophie der Symbolischen Formen*, vol. III. Berlin: Dümmler.

Cohen, Hermann. (1987). *Kants Theorie der Erfahrung.* In *Werke*, vol. 1.3. Hildesheim: Zürich and New York: Olms.

Friedman, Michael. (2000). *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger.* Chicago: Open Court.

Friedman, Michael. (2001). *The Dynamics of Reason.* Stanford: CSLI Publications.

Goethe, Johann Wolfgang. (1808). *Faust: Der Tragödie erster Teil.*

Hegel, George Wilhelm Friedrich. (1952). *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede. Hamburg: Meiner.

Holzhey, H. (1986). *Cohen und Natorp*, 2 vols. Basel and Stuttgart: Schwabe.

Husserl, Edmund. (1960). *Cartesian Meditations.* Translated by Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (2014). *Ideas Toward a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy.* Trans. D. Dahlstrom. Indianapolis: Hackett.

Kant, Immanuel. (1950). *Prolegomena to Any Future Metaphysics.* Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Kant, Immanuel. (1956). *Kritik der reinen Vernunft.* Hamburg: Meiner.

- Luft, Sebastian. (2011). *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press. 2nd. ed. 2021.
- Luft, Sebastian. (2021). "Cassirer's Place in Today's Philosophical Landscape," in: *Cambridge Guidebook on Cassirer*, ed. S. Truwant. Cambridge: CUP, 2021, pp. 214-246
- Natorp, Paul. (2008). *Philosophie – ihr Problem und ihre Probleme*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Newton, Isaac. (1687). *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. London. Cambridge, 1713; London, 1726. *Isaac Newton's Philosophiae Naturalis Principia Mathematica, the Third Edition with Variant Readings*, ed. A. Koyré and I. B. Cohen, 2 vols., Cambridge: Harvard University Press and Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Rickert, Heinrich. (2013). *Vom System der Werte*. Tübingen and Leipzig: Mohr.

HEGEL'S ANTICIPATION OF FREGE'S AND
HUSSLERL'S PRINCIPLES
IN HIS *LECTURES ON THE PHILOSOPHY OF
RELIGION*

Miguel A. Badía Cabrera
Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras
miguel.badiar@upr.edu

Resumen: Hegel razonablemente se puede considerar como el fundador de la filosofía de la religión contemporánea pues ha influenciado a pensadores importantes del siglo XX al proveerles de un acercamiento novedoso al estudio de la vida religiosa del género humano. En este artículo, sostendré que en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Hegel también prefigura doctrinas clave asociadas a Gottlob Frege, el fundador de la filosofía analítica, y Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología. En la Introducción a las *Lecciones* del 1824, Hegel, al distinguir dos significaciones de la expresión “Dios”, está a punto de formular la notable distinción semántica de Frege acerca del sentido (*Sinn*) y la referencia (*Bedeutung*) de las expresiones lingüísticas. En el mismo texto, cuando discute la manera en que la filosofía de la religión procede para conocer la esencia (*Wesen*) de Dios, él también anticipa aspectos capitales de la actitud fenomenológica y el método de Husserl para la captación de las esencias (*Wesensschau*) de los objetos que son dados a la consciencia. En la filosofía contemporánea, la influencia “silenciosa” de Hegel se advierte en el enfoque fenomenológico de la religión que asume Paul Tillich.

Palabras clave: Hegel, *Wesen*, Frege, *Sinn*, *Bedeutung*; Husserl, *Wesensschau*, Tillich

Abstract: Hegel may reasonably be conceived as the founder of contemporary philosophy of religion because he has influenced important twentieth-century thinkers by providing them with a new approach to the study of the religious life of humankind. In this paper, I will argue that in his *Lectures on the Philosophy of Religion* Hegel also prefigures key insights that are connected with Gottlob Frege, the founder of analytic philosophy, and Edmund Husserl, the founder of phenomenology. In the Introduction to the 1824 *Lectures*, Hegel, in distinguishing two meanings of the expression “God,” comes close to formulate Frege’s notable semantic distinction of the sense (*Sinn*) and the reference (*Bedeutung*) of linguistic expressions. In the same text, when discussing the approach taken by the philosophy of religion in order to gain knowledge of the essence (*Wesen*) of God, he also anticipates main aspects of Husserl’s phenomenological attitude and method for the apprehension of the essences (*Wesensschau*) of the objects that are given to consciousness. In contemporary philosophy, the “silent” influence of Hegel is noticeable in Paul Tillich’s phenomenological approach to religion.

Keywords: Hegel, *Wesen*, Frege, *Sinn*, *Bedeutung*; Husserl, *Wesensschau*, Tillich

*To the memory of my friend and colleague,
José R. Silva de Choudens, a lover and
defender of rational philosophy*

Introduction

Occasionally it happens that in a great work that marks the end of a philosophical period key insights and ways of philosophizing are anticipated that will be characteristic of, and predominant in the immediately succeeding epoch. This, I do think, is what happens with Hegel's *Lectures on the Philosophy of Religion*.¹ With this work, one could

¹ Hegel did not publish a book that would have been a definitive and systematic version of the *Lectures on the Philosophy of Religion* which he read in 1821, 1824, 1827, and the year of his death, 1831. References to volume 1 of Hegel's *Lectures* (abbreviated as *LPR* 1) are to these editions, abbreviated as follows: E: *Lectures on the Philosophy of Religion*, Vol. 1. *Introduction and the Concept of Religion*, ed. Peter C. Hodgson, translated by R. F. Brown, Peter C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of J. P. Fitzer and H. S. Harris (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984); G: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1, *Einleitung über die Philosophie der Religion - Der Begriff der Religion*, neu herg. von Walter Jaeschke (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993); S: *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Vol. 1. *Introducción y Concepto de la Religión*, edición y traducción de Ricardo Ferrara (Madrid: Alianza Editorial, 1984). Hereafter references to this work are cited in the text between parenthesis in the following order: *Lectures* Vol. 1 (*LPR* 1), part of the work (Introduction or Concept of Religion), year in which the lectures series was read (1821, 1824, 1827, or 1831), page number in the English translation (E 3), German original (G 3-4) and Spanish translation (S 3); for instance, (*LPR* 1 Introduction 1821, E 83, G 3-4, S 3) refers to the Introduction of Vol. 1 of the *Lectures* given in 1821, page 83 of the English translation, pages 3-4 of the German original, and page 3 of the Spanish translation. I will follow the same conventions when citing volume 2 of the *Lectures*, *The Determinate Religion*, for example, (*LPR* II Immediate Religion, or Nature Religion 1824, E 338-39, G 242, S 216).

rightly say, Hegel culminates the last important movement of late modern philosophy —German Absolute Idealism, while at the same time he opens up new approaches and thematic fields to philosophical research. In a recently published article,² I have tried to show that his original approach to the knowledge of God in his *Lectures* makes Hegel not a forerunner, but really the founder of contemporary philosophy of religion. In what follows, which is a sort of dialectical spinoff of that article, I will argue that in that work Hegel also formulates conceptual distinctions and delineates argumentative forms which are associated with the founders of the two main traditions of twentieth-century philosophy, analytic philosophy and phenomenology: i.e., Gottlob Frege (1848–1925) and Edmund Husserl (1859–1938). This is made manifest by a long passage in the Introduction to volume I of the *Lectures on the Philosophy of Religion* which he read in 1824 (LPR I Introduction 1824, E 117–18, G 34–36, S 32–34).

Hegel on two meanings of “meaning”

According to Hegel, even though within his metaphysical philosophy God may be ideally determined or conceptualized as the Absolute, he emphasizes that “what we call the *absolute* and the *idea* is still... not synonymous with what we call *God*.” This abstract definition “does not correspond to our representation of God”; that is to say, it does not correspond to the mental representation that in religion the devout or faithful have when the Divine being appears, presents itself to them, or reveals itself to their

² Miguel A. Badía Cabrera, “Hegel’s Approach to the Knowledge of God in the *Lectures on the Philosophy of Religion*,” *Diálogos*, LII 107 (2021), 80–98.

conscious experience. In order to make palpable the difference between these two meanings of "God" —as the object of philosophy in general and as the subject with which the philosophy of religion deals with—, Hegel asserts that we should first make clear "what 'meaning' itself means" (*was >Bedeutet< selbst bedeutet*):

In the first place we call what we have in mind—the significance, purpose, or general thought of the expression or work of art in question— "the inner." This is what we are asking for. But the inner is *universal* representation or determinateness; it is *the thought* in general. When we ask in this way what God is, what the expression "God" means, we want the thought; it is the thought that is supposed to be delivered up to us—the representation we no doubt have. Consequently it signifies that the concept should be delivered up, and so what we call in philosophy the "absolute" or the idea is of course the meaning. What we want to know is the absolute, the idea, the conceptualized nature of God, the nature of God grasped in thought, or the logical essence of the same. This is one meaning of "meaning," and to this extent what we call the "absolute" is synonymous with the expression "God" (*LPR I* Introduction 1824, E 117-18, G 34, S 32).

But if instead of beginning with the representation of God in order to elevate ourselves to the conceptual formulation of his universal essence, our point of departure is rather the essential determinations which are enunciated by pure thought, even if we could separately understand each and every one of those general traits, it is still possible that we may lack a clear idea of what is meant by the totality formed by the union of those features. In this way, Hegel

asserts that although the thought that determines God as “the unity of the subjective and objective” and “the unity of the real and ideal” may be right and those elements, i.e., “unity,” “subjective,” “objective,” “real,” “ideal,” and so forth, are intelligible when considered apart, something more is needed in order to be able to understand the meaning of those determinations of pure thought that refer to God:

What is wanted here is an intuition or a representation of the thought-determination (*Gedankenbestimmung*),³ an example (*Beispiel*) or an accompaniment (*Beiherspielendes*) of the content that has so far only been given in thought. Our expression “example” contains the representation and intuition of this already (*LPRI* Introduction 1824, E 118, G 35, S 33).

In Hegel’s philosophy of religion, the search for the meaning of “God” begins with the representation or particular form in which the mind characterizes the Divine being when it appears or is given to us as an object of immediate awareness, i.e., intuition. Only then it is possible to arrive at a complete and adequate comprehension of the meaning of the expression “God is Spirit,” which does not designate God’s essence in so far as it is understood by means of an abstract concept, or God in himself, but God in his concreteness, as the infinite Spirit that reveals itself, that is, that reality that becomes the object the human mind is aware of, and to which it renders devotion in religion: “That God is spirit consists in this: that he is not only the essence that maintains itself in thought but also the essence that appears,

³ I here follow the German original, “*Gedankenbestimmung*,” and not the English translation: “thought-category.”

the essence that endows itself with revelation and objectivity” (*LPR I* Introduction 1824, E 119, G 35, S 33-34).

Hegel and Frege

In the article already referred to I tried to clear up Hegel's preceding assertion about the concept of God as infinite Spirit.⁴ Here my purpose is to show that in that particular passage of the Introduction of the 1824 *Lectures*, Hegel, in his discussion about the two meanings of “meaning,” appears if not formulating, at least prefiguring important doctrines of contemporary philosophy. In the first place, he seems to be pointing to the famous distinction made by the ancestor of analytic philosophy, Gottlob Frege, of the sense (*Sinn*) and the reference (*Bedeutung*) of linguistic expressions.⁵ According to Frege, expressions such as “the evening star” and “the morning star” have the same reference (*Bedeutung*): “the planet Venus.” However, these locutions do not have the same sense (*Sinn*). On the one hand, a person who says that the morning star is the same as the evening star is not making a tautological judgment like “The morning star is identical

⁴ See Badia Cabrera, “*Hegel's Approach to the Knowledge of God*,” pp. 82-91.

⁵ Gottlob Frege, “Sinn und Bedeutung” *Einleitung in die Logik* [August 1906], *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978), pp. 83-90. Guillermo E. Rosado Haddock asserts that Bernard Bolzano (1781-1848) was on the verge of making this distinction, and more importantly, that Husserl's version— independently obtained from Frege—is much more fruitful than Frege's version. See Rosado Haddock, “The Fine Structure of Sense-Referent Semantics,” *Unorthodox Analytic Philosophy*, Texts in Philosophy Vol. 27 (UK: College Publications, 2018), pp. 31-56. In page 31, he points to Bolzano's *Wissenschaft der Logik*, second revised edition 1834 (Hamburg: Felix Meiner, 1967-1969), Chapter II, Part C(c), pp. 132ff., especially p. 133.

with the morning star.” We could say that the meaning of the expression “the planet Venus” is the product or achievement of scientific, physical–mathematical thought upon which the non-trivial truth of the sentence “The morning star is identical with the evening star” is founded. On the other hand, the different significations (*Sinne*) of the other two expressions rather allude to the manner in which Venus appears to sensible intuition, as the brilliant heavenly body that is seen on the horizon at daybreak and the other equally radiant one that does it at dusk. I think that in the quoted passages of the 1824 Introduction this distinction is implicit in Hegel’s reflection on the essence or nature of God when he differentiates two different meanings of “meaning”:

1) “meaning” as the reference (*Bedeutung*) of an expression that points to a content of rational or pure thought, the first principle of Hegel’s speculative philosophy, God as the “Absolute,” — the concept (*Begriff*);

2) “meaning” as it refers to the manner in which that content appears or reveals as an object of intuition to innumerable human communities and is represented in diverse forms by them as they progressively become conscious of God as “Spirit” — the representation (*Vorstellung*).⁶

⁶ For a more detailed account of the difference between the central Hegelian notions of concept (*Begriff*) and representation (*Vorstellung*) in the context of his philosophy of religion, see Badía Cabrera, “Hegel on the Knowledge of God,” pp. 93–94. Eliseo Cruz Vergara systematically focuses the notion of concept in a much wider context, ontological as well as epistemological, in a highly original and profound article: “Hegel: El concepto en cuanto fundamento del saber filosófico” *Diálogos*, LII 107 (2021), 99–134. See also Cruz Vergara, *La concepción del conocimiento histórico en Hegel* (San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997), where he emphasizes the historicity that pertains to the Hegelian concept itself, which is the self-becoming of the universal

With respect to Frege's notable distinction, it must be emphasized that even though the expressions "the morning star" and "the evening star" point to the same astronomical object and thus have the same reference (*Bedeutung*), they, however, do not have the same sense, and so are not equivalent expressions. This is clear because somebody could deny that the morning star is identical with the evening star (as it did happen for quite a long time in many cultures) whereas another person could affirm their identity as the same heavenly body (as in general occurs nowadays). Even though the former assertion is false, it is not contradictory like the sentence "The morning star is not the morning star." And the latter assertion is not obviously true or tautological like "The evening star is identical with the evening star."

In the same fashion, according to Hegel, the names "Yahweh," "Allah," "Brahma," "Tao", and even "Buddha" designate the same being, the "Absolute" that God is. Nonetheless, these are not equivalent expressions. This is shown by the doctrinal disagreements between the different religious traditions that respectively proclaim their devotion to Yahweh, Allah, Brahma, Tao, and Buddha. These names immediately refer to the diverse forms in which these religious communities represent God, or more properly, to stages in the historical process in which God as Spirit progressively reveals to the spirit of human beings, and in this sense how the divine Spirit is present in those diverse communities. A few passages of the second volume, *The Determinate Religion*,⁷ of the *Lectures on the Philosophy of*

principle from the abstract to the concrete (be it God, nature, freedom, and so forth), a feature which is crucial for an adequate understanding of Hegel's concept of God.

⁷ References to volume 2 of Hegel's *Lectures* (abbreviated as *LPR 2*) are to these editions, abbreviated as follows: E: *Lectures on the Philosophy*

Religion serve to illustrate these diverse senses (*Sinne*) of God in Frege's sense, or different representations (*Vorstellungen*) in Hegel's sense (italics in those passages are mine):

Thus *Brahman* and the *Jewish God* are defined in the same way, but they also differ in that the *Hindu God, being God from the standpoint of consciousness*, is just the One, just neuter, not a personal One. *Brahma*, defined as personal subject, is determined as one of the three persons of the Trimurti, or trinity ... On the other hand, the God of Judaism is defined as the personal One, exclusive [of others], as subject, who will have no other gods beside him. (*LPR II Immediate Religion, or Nature Religion* 1824, E 338–39, G 242, S 216).

God's creating is very different from procession, wherein the world goes forth from God. *For the Hindus, the worlds go forth from Brahma.* (*LPR II Immediate Religion, or Nature Religion* 1827, E 672, G 564, S 492)

It is noteworthy that the older portions of the Vedas do not speak of Vishnu, even less of Shiva; there *Brahma, the One, is God* altogether alone (*überhaupt allein*) (*LPR II Immediate Religion, or Nature Religion* 1827, E 592, G 488, S 428).

of Religion, Vol. 2. *The Determinate Religion*, ed. Peter C. Hodgson, translated by R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1987); G: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 2, *Die bestimmte Religion*, neu herg. von Walter Jaeschke (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994); S: *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Vol. 2. *La religión determinada*, edición y traducción de Ricardo Ferrara (Madrid: Alianza Editorial, 1987).

In the Chinese empire there is *a religion of Fo or Buddha*, which was introduced in A.D. 50. Then there is *the ancient Chinese religion of Dao* [Tao]—this is *a distinctive god*, reason. (*LPR II Immediate Religion, or Nature Religion* 1827, E 548, G 445-46, S 392).

The Buddhists come principally from the Kingdom of Burma, India, and Ceylon. *Their God Buddha* is venerated as *Gautama* (*LPR II Immediate Religion, or Nature Religion* 1824, E 314, G 217, S 194).

Hegel and Husserl

These two different significations of “meaning” noted by Hegel also foreshadow key elements of Edmund Husserl’s phenomenology. Like analytic philosophy, phenomenology is an inquiry that focuses its attention in the exact determination of the meaning of the primary categories of thought and being. However, in contradistinction to analytic philosophy, it emphasizes that in order to clarify these meanings it is necessary to go beyond the linguistic terms and propositions, and concentrate on the psychical acts (*Erlebnisse*) by which the objects to which those expressions refer are given to consciousness. In this fashion, it strives to discover, examine, and describe the essential structures (*eide*) of these objects, that is, to arrive at an intuition of the essences (*Wesensschau*) of the objects that appear to us (the phenomena), whether these are real, possible, or imaginary.⁸ It is true that Husserl rejected

⁸ Marvin Farber characterizes phenomenology as “the descriptive science of experience and the objects of experience, with interest restricted on their essential structures.” Here the term “experience” only marks a resemblance with sensible perception or intuition, which gives us

Hegel's construction of an idealist metaphysics out of his "phenomenology," that is, out the analyses of the objects that are immediately given to consciousness and the subject to which these appear. In spite of this, the affinity of Husserlian phenomenology with the Hegelian is not merely nominal, but material as well as methodological.

With respect to first point, Quentin Lauer is right in asserting that like Hegel, for Husserl "only phenomena *are given*."⁹ Thus their subject matters are the same: i.e., the objects that they study are not "things in themselves" —in the Kantian sense of things as they are outside their relationship with consciousness—, but "things themselves" that reveal to consciousness. Nonetheless, I think that interpreters such as Lauer are wrong when they affirm that contrary to Hegel (and to Kant and the positivists as well), Husserl "will claim that *in* them [the phenomena] is given the very *essence* of that which is."¹⁰ Such assertion appears somewhat odd in light of Hegel's well-known critique and rejection of the Kantian notion of the "thing-in-itself," and more so if one takes into account his remarks about God's essence in the passage in his *Lectures* that we have cited, which make it clear that the essence of what is does not lie beyond, but is in the objects that appear to us. Even God's essence "is the essence that appears, the essence that endows itself with revelation and objectivity" (*LPR I* Introduction 1824, E 119, G 35, S 33-34).

immediate access to matters of fact or real things, with eidetic experience, which is not a perception of factual things, but an "intuition of essences" (*Wesensschau*), that is to say, an experience of ideal objects (*eide*). See Marvin Farber, *The Aims of Phenomenology* (New York: Harper & Row, 1966), pp. 10-11.

⁹ Quentin Lauer, *Phenomenology: Its Genesis and Prospect* (New York: Harper & Rowe, 1965), p. 5.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 3-4.

Concerning the second issue, even though Husserl reflected in *Logical Investigations*¹¹ about the foundations of logic, mathematics, and science in general, the initial object of his analyses were the things or objects in so far as they are given or present immediately to consciousness, i.e., the phenomena. He procured to temporarily suspend or “put between brackets” all questions about the real existence, truth, and value of the objects that appear to consciousness and the causal explanation of how these mental states are produced, and even of the conscious subject as an existent being among others within the natural world. For Husserl, phenomenology instead of being a doctrine, is a method—in fact, the method of philosophy—, and the suspension of judgment or “reduction” of belief (*epoché*), which I have sketchily described, is just its first stage. By way of this “phenomenological reduction” the attention is not focused on the objects that present to conscious experience as factual matters or actually real things, and even less as existing outside consciousness, but rather on the universal essences (*eide*) or ideal structures that are embodied in objects with a determinate description with certain characteristics and attributes that allow us to identify them as a number, a figure, or a corporeal thing, and so forth. This method thus consists in examining these objects and describing them as accurately as possible in so far as they are clear cases or exemplars of some class of real or possible beings in order to apprehend their universal essence, or as Marvin Farber aptly puts it, “to bring to evident consciousness the essence of that which is experienced.”¹²

¹¹ Edmund Husserl, *Logical Investigations*, 2 vols., trans. J. N. Findlay (New York: Humanities Press, 1970); *Logische Untersuchungen*, 2 vols. (Halle: Max Niemeyer, 1900-1901).

¹² Farber, *The Aims of Phenomenology*, p. 44.

The apprehension of the universal essences (*eide*) that those typical examples instantiate is denominated by Husserl “intuition of essences” (*Wesensschau*).¹³ “Eidetic variation” is the procedure employed to reach the apprehension of their essence. It consists in the free variation or aleatoric modification in imagination of the diverse features exhibited by the object, that is, of the material and qualitative content with which it initially appears to consciousness. In such a fashion we generate innumerable imaginary objects some of which will not be specimens of the initial object whereas others will continue to be so only if they maintain themselves within certain structures that remain invariable across the whole process of free variation. Such constant structures, which the phenomenologist will attempt to describe as exactly as possible, will constitute the “essence” or “eidos” of this class: that is to say, they will specify the necessary conditions for any particular object whatsoever, be it real or merely imaginary, to be an exemplar of this species of objects. By proceeding in such a way, we attain a definite and fundamental knowledge of the universal essence that we had made the subject matter of our investigation.

I have no wish to deny the significant differences between the philosophies of Hegel and Husserl. For many

¹³ The most succinct rendition as well as faithful to Husserl’s thought of the method of eidetic variation, and to which I am much indebted, is provided by my old teacher Aron Gurwitsch in *The Field of Consciousness* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1961), pp. 189–97. He asserts (page 91) that although Husserl employed the method of “free variation” even in *Logical Investigations*, he did not give a systematic treatment to it until *Experience and Judgment*, which is a work that was published posthumously: *Erfahrung und Urteil* (Prague: Academia Verlag, 1939). See *Experience and Judgment*, trans. Ludwig Landgrebe (Evanston: Northwestern University Press, 1973), § 87. The method of essential seeing [*Wesensschauung*], pp. 340–48.

scholars it appears as a matter of course that Hegel's "dialectical" movement for apprehending the essence is different from Husserl's "eidetic reduction" or "free variation." But even with respect to this presumably obvious point there is room for disagreement, for Lauer, for instance, claims something which I am not competent to judge of – that "there is even in Husserl's thought a dialectic" although a more static one like Fichte's, not "the dynamic dialectic of Hegel."¹⁴ On the other hand, Husserl does not explicitly claim that Hegel is a predecessor of his phenomenological philosophy, at least not in the same clear and enthusiastic way in which he acknowledges that a version of the "phenomenological attitude" and the "suspension of judgment" (*epoché*) is upheld by Descartes in his *Meditations on First Philosophy* and other modern philosophers as well, particularly Hume.¹⁵ Again, even this

¹⁴ See Lauer, *Phenomenology: Its Genesis*, p. 36. He bases this claim in the well-known fact that "Husserl occupied himself seriously with Fichte for several years at Göttingen" (Ibid., note 33).

¹⁵ Husserl emphasizes this point in many places, more conspicuously perhaps in these two works: 1) *Cartesian Meditations*, trans. Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960); first German edition: *Cartesianische Meditationen* (Hamburg: Felix Meiner, 1977). In the Introduction, § 1 and § 2, pp 1-6, he presents Descartes' *Meditations* as "the prototype of philosophical reflection" which discloses "the necessity of a radical new beginning for philosophy." 2) *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy, Book 1: General Introduction to Phenomenology*, trans. Daniel O. Dahlstrom (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co., 2014); first German edition: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Tübingen: Niemeyer, 1913). In sec. 2, ch. 4, § 62 Epistemological Anticipations: The "dogmatic" and the phenomenological attitude, pp. 113-14, he asserts that phenomenology is "the secret longing of all modern philosophy," which "the wonderfully profound, fundamental consideration of Descartes is already pushing towards it," and afterwards, within the psychologism of Locke's school,

claim has been recently challenged by Sebastian Luft. For him, even if one allows that of the German Idealist philosophers from Kant to Hegel, Husserl only exhaustively studied Fichte, Husserlian phenomenology as first or foundational philosophy should be considered as a development in the history, and an integral part of classical German philosophy.¹⁶

After this brief survey of Husserl's phenomenology with Hegel in view, I have to make something clear. It is not the totality of the Husserlian phenomenological method that I claim that Hegel prefigures in his preceding observations

Hume again almost steps into its domains, although with "blinded eyes" [probably due to Hume's initial sensationism]. Finally, in the Epilogue § 6, which is transcribed in the Spanish edition but not in Dahlstrom's edition of *Ideas I*, Husserl asserts that in Hume's *Treatise [of Human Nature]* one finds the first systematic draft of a pure phenomenology, although not eidetic, and particularly in its first book [*Of the Understanding*] a complete phenomenology of knowledge. See Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos (México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica), Epílogo § 6, p. 389.

¹⁶ Sebastian Luft, "Phenomenology as First Philosophy: A Prehistory," *Diálogos XLIV*, 93 (2012), 167–88. According to Luft, the problem from German Idealist philosophers after Kant, especially in Reinhold, Fichte, and even Schelling "at least until 1808," was

finding and defining precisely this first principle, which is not something logical, as, e.g., in Aristotle (the law of non-contradiction), but which, after the transcendental turn, must hang together intimately with the problem of *subjectivity* and concerns the very task of what transcendental philosophy is to accomplish. As the historian of post-Kantian philosophy immediately recognizes, this was the project of the early reception of Kant's critical philosophy, especially in Reinhold and Fichte (*Ibid.*, p. 170).

Hegel sought to solve this problem by turning what he called the "subjective idealism" of his predecessors, into an "absolute idealism" by means of his dialectical method (*Ibid.*, note 9).

about the two meanings of "God," but only this crucial aspect —the need of an *exemplar* as the point of departure for apprehending the universal essence of objects that are given to consciousness. As we have seen, in order to elucidate the precise meaning of the expression "God" and clearly apprehend the determining features of the divine essence, Hegel affirms that it is necessary for the philosophy of religion to begin its inquiry with an example (*Beispiel*) that may clarify to us this meaning. And we must look for the exemplar in the representation (*Vorstellung*) of God, that is to say, in the manner in which God appears or reveals to consciousness (the finite, human spirit) as an object and the diverse ways in which the human mind represents him (the infinite Spirit).

Concluding observations

All in all, I believe that in the preceding fragments of the *Lectures on the Philosophy of Religion* Hegel intertwines strands of thought that later on will be conceptually pieced together into the theoretical fabric that confers their distinctive stamp to the dominant tendencies in contemporary philosophy. With his last work Hegel culminates an important period in modern philosophy that, dialectically speaking, preserves and at the same time supersedes previous philosophizing, for it contains the germs of key principles associated with seminal thinkers of a later era like Frege and Husserl.

At this closure, it is perhaps pertinent to point to an example of a twentieth-century theologian and philosopher of religion, Paul Tillich, who, by his own admission, assumes a phenomenological outlook in Husserl's sense, while at the same time, without explicit acknowledgement, states this

view in a poignant way that reproduces the doctrine of Hegel's philosophy of religion which has been discussed here. Tillich claims that in the application of Husserl's phenomenological method to the determination of the meaning of concepts which refer to logical species or even to those of the natural world, the election of the exemplar of any of those species is really irrelevant. But with respect to "spiritual realities," such as those that religion deals with, the choosing of an example is "critical" [principally in the sense of "crucial"] because "spiritual life creates more than mere exemplars; it creates *unique embodiments of something universal*" (italics added).¹⁷

References

Badía Cabrera, Miguel A. "Hegel's Approach to the Knowledge of God in the Lectures on the Philosophy of Religion." *Diálogos*, LII, 107 (2021), 80–98.

<https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/view/18610>

Bolzano, Bernard. *Wissenschaft der Logik*, 1812-1813. Second Revised Edition 1834. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1967-1969.

¹⁷ Paul Tillich, *Systematic Theology*, 3 vols. (Chicago: The University of Chicago Press, 1951, and London: James Nisbet & Co. Ltd., 1953), I, 2, 107. Compare Tillich's thesis with this passage from Hegel's *Lectures*: "These determinate configurations of the idea or of the absolute—nature | finite spirit, the world of consciousness—are *embodiments* (Verleiblichungen) of the idea; but they are determinate configurations or *particular modes of appearance of the idea*. They are configurations in which the idea has not yet penetrated to itself in order to be as absolute spirit" (*LPR* 1 Introduction 1824, E 119-20, G 37, S 35; italics added).

Cruz Vergara, Eliseo. *La concepción del conocimiento histórico en Hegel: Ensayo sobre su influencia y actualidad*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.

Cruz Vergara, Eliseo. "Hegel: el concepto en cuanto fundamento del saber filosófico." *Diálogos*, LII, 107 (2021), 99-134.

<https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/view/18611>

Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. In vol. 1, *The Philosophical Works of Descartes*. Translated and edited by Elizabeth Haldane and G. R. T. Ross. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. In vol. 7 [French] and 9 [Latin], *Œuvres de Descartes*. Edited by Charles Adam and Paul Tannery. 13 vols. Paris: L. Cerf, 1897-1910.

Farber, Marvin. *The Aims of Phenomenology*. New York: Harper & Row, 1966.

Frege, Gottlob. "Sinn und Bedeutung." In *Einleitung in die Logik* [August 1906], *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978.

Gurwitsch, Aron. *The Field of Consciousness*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1961.

Hegel, W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion*, Vol. 1. *Introduction and the Concept of Religion*. Edited by Peter C. Hodgson. Translated by R. F. Brown, Peter C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of J. P. Fitzer and H. S. Harris. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1. *Einleitung über die*

Philosophie der Religion - Der Begriff der Religion. Neu herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993; *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Vol. 1. *Introducción y Concepto de la Religión.* Edición y traducción de Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

Hegel, W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion*, Vol. 2. *The Determinate Religion.* Edited by Peter C. Hodgson. Translated by R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1987; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 2, *Die bestimmte Religion.* Neu herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994; *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Vol. 2. *La religión determinada.* Edición y traducción de Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature.* Edited by D. F. Norton and M. J. Norton. Oxford: Clarendon Press, 2011. / *A Treatise of Human Nature.* Edited by L. A. Selby-Bigge. 2d ed. rev., ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations.* Translated by Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960. *Cartesianische Meditationen.* Hamburg: Felix Meiner, 1977.

Husserl, Edmund. *Experience and Judgment.* Translated by Ludwig Landgrebe. Evanston: Northwestern University Press, 1973. *Erfahrung und Urteil.* Prague: Academia Verlag, 1939.

Husserl, Edmund. *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Book 1: *General Introduction to Phenomenology*. Translated by Daniel O. Dahlstrom. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co., 2014. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Tübingen: Niemeyer, 1913.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1962.

Husserl, Edmund. *Logical Investigations*, 2 vols. Translated by J. N. Findlay. New York: Humanities Press, 1970. *Logische Untersuchungen*, 2 vols. Halle: Max Niemeyer, 1900-1901.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1929.

Lauer, Quentin. *Phenomenology: Its Genesis and Prospect*. New York: Harper & Rowe, 1965.

Luft, Sebastian. "Phenomenology as First Philosophy: A Prehistory." *Diálogos*, XLIV, 93 (2012), 167-88.

<https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/view/19095>

Rosado Haddock, Guillermo, E. "The Fine Structure of Sense-Referent Semantics," *Unorthodox Analytic Philosophy*, Texts in Philosophy Vol. 27. UK: College Publications, 2018.

Tillich, Paul. *Systematic Theology*, 3 vols. Chicago: The University of Chicago Press, 1951, and London: James Nisbet & Co. Ltd., 1953.

AGRICULTURE AND JUSTICE IN XENOPHON'S *ECONOMICS*

Étienne Helmer

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras
etienne.helmer@upr.edu

Resumen: Las principales interpretaciones del *Económico* de Jenofonte consisten en leerlo o bien como un *tratado económico*, o bien como un *diálogo ético* sin contenido económico. En este trabajo, siguiendo los pasos de L.A. Dorion, sostengo que es posible conciliar ambas lecturas, es decir, el contenido económico del texto y su naturaleza socrática, la cual significa su finalidad ética y su forma dialógica. Para ello, me enfoco en un pasaje del *Económico*, en el que Sócrates explica que “la tierra enseña la justicia”. En primer lugar, muestro los límites de las lecturas de inspiración straussiana según las cuales las referencias a la agricultura son puramente alegóricas e irónicas en boca de Sócrates, y la agricultura es ajena a la ética. En segundo lugar, me remito a otros pasajes del *Económico* y otros textos de Jenofonte para demostrar que, y explicar por qué, su Sócrates considera la gestión doméstica (*oikonomia*) en general.

Palabras clave: Agricultura, administración doméstica, *oikonomia*, justicia, Jenofonte

Abstract: The main interpretations of Xenophon's *Economics* consist in reading it either as an *economic treatise*, or as an *ethical dialogue* with no economic content.

In this paper, in the wake of L.A. Dorion's approach, I claim that it is possible to reconcile both readings, that is, the economic content of the text and its Socratic nature –i.e., its ethical purpose and its dialogical form. To do so, I focus on a specific passage of the *Economics*, in which Socrates explains that “earth teaches justice”. I first show the limits of the Straussian-inspired readings according to which references to agriculture are purely allegorical and ironic in Socrates' mouth, and agriculture is alien to ethics. Second, I refer to other passages of the *Economics* and other texts by Xenophon to demonstrate that, and explain why, his Socrates considers household management (*oikonomia*) in general and agriculture in particular as activities propitious to individual and collective ethics.

Keywords: Agriculture, household management, *oikonomia*, justice, Xenophon

Introduction¹

Xenophon's *Economics* has lent itself to many different readings because of the complexity of its form, structure, and theoretical content. Its form raises the question of whether or not the dialogical dimension of the text is a true *sokratikos logos*.² Its structure—a theoretical dialogue between

¹ I am very grateful to Dr. Miguel Badía Cabrera for his careful review of my text.

² On the complex origins of the *sokratikos logos* genre, see D. Clay 1994. Against the idea that the *Economics* would be a *sokratikos logos* or has only the appearance of it: Delebecque 1951, 37; Merchant 1923, vol. IV, xxiv. Translations from the Greek are mine.

Socrates and Critobulus in which the former questions the latter, followed by practical conversation between Socrates and Ischomachus—invites us to question the unity of the whole text.³ Finally, the appreciation of the theoretical content of the work varies according to whether we consider that Socrates is really interested in domestic administration or household management (*oikonomia*), or on the contrary, that Xenophon seeks to show the distance or even, according to some scholars, the opposition between a life devoted to *oikonomia* and a philosophical and virtuous life—which is an issue which implies to think about the distance or the proximity between Ischomachus and Socrates,⁴ and about the possible irony of the latter towards the former.⁵ Schematically, the readings are polarized as follows: some see in the *Economics* a treatise on domestic economy centered on agriculture, and/or on its political stakes, which reduces the dialogical character of the text to an artificial expository process. Thus, according to Chantraine, “this dialogue *which gives itself for Socratic* is introduced according to a rather complicated procedure. [...] The articulation of these dialogues with each other [i.e. the conversations between the various characters involved] may

³ On the question of the unity of the text, see Lasserre 1969, 64; de Martinis 2013, 629-630.

⁴ On this point, see Johnson 2021, 232-235. Pangle 2014 argues that Socrates is aware of the superiority of his way of life over that of Ischomachus but does not deny its own value; Kronenberg 2009, on the contrary, believes that Socrates is expressing himself throughout in an ironic mode, and denies the moral value of Ischomachus' way of life.

⁵ Inspired by Leo Strauss, the contemporary “ironic” reading consists in assuming that the meaning of Socrates' words is not literal, but that they carry an implied critical charge, the perception of which depends on the subtlety of his interlocutor, or on that of Xenophon's reader. This type of reading is that of Stevens 1994, Kronenberg 2009, and to some extent, Danzig 2003.

seem to us a little stiff.” (1949, 7; emphasis added). And then, Chantraine states: “The *Economics* teaches us how to run a farm.” (1949, 11). Other commentators see Xenophon’s text as a Socratic dialogue, essentially concerned with moral and educational issues, which leads to (or implies) relegating its economic aspects to mere anecdotal mentions—a position best exemplified by the following formula: “the *Oeconomicus* is a Socratic dialogue, not a treatise expressing Xenophon’s views on farming.” (Stevens 1994, 235). The idea that Socrates cannot be interested in *oikonomia* for its own sake is echoed in the denial of the book’s economic interest by historians such as J.A. Schumpeter and M.I. Finley.⁶

These two opposing readings—between which there is a whole range of nuances, giving a “kaleidoscopic” vision of the book—⁷ are however based on a common principle: that of a thematic and methodological matching. In other words, if Xenophon’s *Oeconomicus* deals with economic issues, it could not be a genuine Socratic dialogue; but if, on the contrary, we are to take it as a Socratic dialogue, it could not deal with economic issues. One may nevertheless wonder whether it would be conceivable—and above all necessary—to propose a unitary reading of the *Economics*, that would take it as both a Socratic dialogue *and* a text in which economic issues would play a central role. In a 2008 article, L.A. Dorion has proposed such a reading and has shown, in my opinion convincingly, that it is possible to uphold at the same time the ethical and pedagogical stakes common to Xenophon’s Socratic dialogues, *and* Socrates’ genuine interest, and even competence, in *oikonomia*. Otherwise, neither the continuity he keeps maintaining between good

⁶ On this denial, see Helmer 2021, 23-28.

⁷ Frazier 1997, 218-219.

administration of the *oikos* and good administration of the city, nor his claim to train politicians, would make sense. According to Dorion, Xenophon would present in this work two economic models which, although distinct in that one takes shape in an *oikos* (Ischomachus) while the other assumes a retreat from the administration of an *oikos* (Socrates), are nonetheless based on the same ethical foundations—in particular self-control (*enkrateia*)—which are those of Socrates in all of Xenophon's Socratic texts, as well as in the *Cyropedia*.

Based on the same premises as Dorion's—i.e. that (1) the *Economics* is a true *sokratikos logos*, (2) Socrates is positively interested in *oikonomia*, and (3) Ischomachus is neither superior to Socrates nor his counter-model, but he is his avatar in charge of an *oikos*—this article focuses however on a more specific aspect of the text, namely the importance given to agriculture, because it stands at the crossroads of economic, political and moral considerations which link this activity to justice. According to Socrates, "the earth, being a deity, also teaches justice (δικαιοσύνην) to those who are capable of learning [...]" (*Econ.* 5.12). In what sense is agriculture a propaedeutics to justice? What is the relationship between an activity with an economic purpose and the exercise of that central Socratic virtue?

To understand it, I will first show the limits of the interpretation according to which agriculture is only an allegory charged with irony, aiming to deconstruct the figure of the good or honest man, i.e., the *kalos kagathos* incarnated by Ischomachus. Such a reading, in fact, does not allow to explain the justice that Socrates attaches, without any irony, to agriculture in the *Economics*. I will then show that by linking agriculture and justice, Xenophon takes part in an important economic debate of his time, which

consisted in wondering which activity was the best to acquire what was necessary in order to satisfy the needs of individuals and cities. This debate is inseparable from moral and political considerations that must be taken into account, if it is true, according to K. Polanyi's expression, that the economic field remained for a long time "embedded" in the other spheres of social life. As we shall see, Xenophon inscribes the practice of agriculture in the circle of reciprocity, which he considers essential to moral and political relations based on "social friendship" (*philia*) and justice. Rather than an opposition between *oikonomia* and "friendship", Xenophon's *Economics* draws a possible isomorphism between them, which reconciles the moral and economic spheres that the allegorical interpretation unduly opposes.

Limits of the allegorical and ironic reading of the Socratic praise of agriculture

Agriculture plays an important role in the *Economics*, starting with Socrates' conversation with Critobulus (4.4-25; 5.1-20) and even more so in his conversation with Ischomachus (15. 1-10; 15-20). Agriculture is certainly one of the most common acquisitive practices in the economic literature of the time, that of the *oikonomikos logos* whose tradition Hesiod's *Works and Days* inaugurates by making the work of the earth the principal economic resource.⁸ But it is not the only one possible: a few centuries later, the Epicurean Philodemus of Gadara, in his own treatise on domestic economy—the *Peri oikonomias*, which is the book IX of his treatise *On Vices*—criticizes Xenophon for giving too much space to the technical dimension of agriculture,

⁸ On the *oikonomikos logos*, see Descat 2010, and Helmer 2021, 38-42.

and especially for making it the central acquisitive practice of *oikonomia*. According to Philodemus, and in accordance with Epicurus' principles and practices, to receive relief from the necessities of life in exchange for philosophical talks is much more appropriate to the Epicurean ethic based on the prudent calculation of pleasures as well as on the security provided by the bonds of friendship. To mention agriculture in a treatise on *oikonomia* is therefore not self-evident at all. So why does Xenophon do it, and why does he give it so much importance?

In her 2009 book, Leah Kronenberg answers this question by hypothesizing that, in this text of Xenophon as well as in other ancient economic texts,⁹ the reference to agriculture is metaphorical or symbolic, and fulfills a very specific critical role. Socrates' speech in the *Economics* would be in great part ironic: his talk with Ischomachus would not aim at presenting Critobulus as an authentic honest man (*kaloskagathos*), accomplished through the exercise of domestic administration centered on agriculture. On the contrary, it would aim at dissuading him from engaging in *oikonomia* by deconstructing the traditional notion of *kalokagathia* associated with success in the economic and agricultural field. Because it would have material wealth as its end and would be the place of violence and selfish interests to the detriment of the common good and cooperation, the *oikonomia* depicted in Xenophon's text would be the antithesis of the most fundamental Socratic virtues. Entirely absorbed by his economic tasks, Ischomachus would thus have only the reputation of the *kalos kalagathos*, without being a real one. Agriculture would thus be an allegory of the vices linked to conventional moral values, which Socrates would implicitly criticize by

⁹ Varro's *De Rustica* and Virgil's *Georgics*.

assuming an “anti-economic” position (Kronenberg 2009, 29).

Such an interpretation presupposes a questionable identification of the speaker’s point of view in the passages of the *Economics* dealing specifically with agriculture, as well as the values that these passages mention. Concerning the conversation with Critobulus, Socrates’ presentation of the supposed benefits that Cyrus the Great, then Cyrus the Younger (*Econ.* 4.4-25) would have received from agriculture would not express Socrates’ own position, but that of these Persian kings (Kronenberg 2009, 42). Through them, Socrates would show that agriculture has more to do with physical needs than with moral virtues, and that the nobility the Persian kings associate with agriculture is reduced to the satisfaction of physical and material enjoyments (Kronenberg 2009, 43; 46). Similarly, the continuation of the “praise” of agriculture in the Chapter 5 of the *Economics* would not express Socrates’ point of view either, but that of the Greeks. This passage would also let us perceive the baseness of their morality which, rather than expressing moral progress (Kronenberg 2009, 45-46), focuses on the body and the enjoyment of material goods, whereas the Socratic idea of the free man would be that of the person free from sense pleasures (Kronenberg 2009, 47). The passage of *Economics* 5.12 that interests us in particular—in which Socrates says that “earth teaches justice” —would be the most ironic formula of the book,¹⁰ since it should be read as a reference to the conventional idea of justice as helping one’s friends, of which agriculture would only offer a degraded version because it would be geared

¹⁰ “The final ‘moral’ section of Socrates’ praise is the most potentially ironic of all, for in it, Socrates makes the bold claim that the earth ‘teaches justice’ (δικαιοσύνην διδάσκει, 5.12).”, Kronenberg 2009, 48.

only towards the search for material profit (Kronenberg 2009, 48). Hence, Ischomachus' values would thus be those of Persia and Athens, namely material order and wealth rather than moral progress (Kronenberg 2009, 55), in such a way that we could perceive this lower moral model also in the educational principles that he inculcates to his slaves and in his conception of agriculture as the art of enrichment as well (Kronenberg 2009, 61-66). A true slave of his own appetites and conventions, Ischomachus would have only the appearance or the reputation of the honest man (Kronenberg 2009, 61), without being a genuine one. In this sense, he would be an "anti-Socrates" (Kronenberg 2009, 55).

Since I cannot discuss all the details of this interpretation, which radicalizes readings inspired earlier by Leo Strauss and reworked by others,¹¹ I will focus on three main points, whose common feature is to be based on false antitheses or, more exactly, on antitheses that are themselves very "conventional". First, the idea that Xenophon's Socrates would not value pleasure and the body in his ethics is wrong. Such an idea, based on an alleged opposition between pleasure and self-control (*enkrateia*), is explicitly denied by Socrates himself. According to him indeed, "self-control is what, more than anything else, makes us feel pleasure" (ἡ δ' ἐγκράτεια πάντων μάλιστα ἡδεσθαι ποιεῖ, *Mem.* 4.5.9) because it makes us endure the difficulties or strains inherent in the most necessary needs. Frugality, for example, does not exclude pleasure; on the contrary, it is the condition for a pleasure that does not lead to any pain, as the following passage explains:

[Socrates] helped himself to as much bread as he ate with pleasure (ὅσον ἡδέως ἤσθιε), and he approached it with such a disposition that the desire

¹¹ In particular, the more subtle one by Danzig 2003.

for bread was a delicacy to him. Any drink was pleasant to him from the fact that he did not drink if he did not feel thirst (ποτὸν δὲ πᾶν ἡδὺ ἦν αὐτῷ διὰ τὸ μὴ πίνειν, εἰ μὴ διψῶη). If he consented to go to a meal to which he had been invited, he very easily avoided filling himself beyond satiety, unlike most people who have the greatest difficulty in avoiding it. (*Mem.* 1.3.5-6).

This idea of pleasure *through*, and, in a way, *of* asceticism itself is consistent with Socrates' words to Aristippus: efforts bring pleasure to those who make them (πονεῖν ἡδέως, *Mem.* 2.1.19). The prosopopoeia of Virtue says nothing different when addressing Herakles:

To my friends, the consumption of food and drink is pleasant (ἡδεῖα), and does not lead to any complications, for they abstain from it until they feel the desire of it. Sleep is more pleasant to them than to those who make no effort (ἡδίων ἢ τοῖς ἀμόχθοις), for they are not distressed to leave it, nor does it cause them to abandon their duty. (*Mem.* 2.1.33)

These passages belie the idea that the free man is free from all pleasures.¹² A recurrent idea of Xenophon's and Plato's Socrates is rather that not all pleasures are equally pleasurable, or not all truly pleasurable.¹³ Now those that Xenophon evokes about Cyrus the Younger—the pleasures taken in gardens, in their perfumes and in their aesthetical order (*Econ.* 4. 21)—are precisely those which cannot lend themselves to excess. That agriculture is a source of pleasure (ἡδυπάθειά τις, *Econ.* 5.1) does not, therefore, necessarily

¹² *Contra* Kronenberg 2009, 46.

¹³ See for instance Plato's *Philebus* 36e sq.

mean that it is a source of excess, especially since the Greek term ἡδυπάθειά, which sometimes refers to pleasures without measure (*Mem.* 2.6.24, and *Symp.* 4.9), can also be associated with pleasures under control. In the *Symposium* (4.41), Antisthenes says he experiences pleasure (ἡδυπαθῆσαι) with little, because he takes for measure his needs, which are subject to harsh endurance.¹⁴

A second unfounded antithesis consists in opposing the appearance of virtue and true virtue, as the numerous occurrences of “*dokein*” in connection with Ischomachus’ *kalokagathia* may suggest,¹⁵ in the idea that appearance or reputation are necessarily synonymous with illusion, deception, and fake. However, Xenophon’s Socrates doesn’t deny the importance of appearance, especially in the moral field, nor does he denounce its alleged fake character. On the contrary, appearance or good reputation is essential, in power relationships, to gain the trust of men: the most important thing is to know how to conform one’s abilities or skills to this appearance. Thus, “Socrates always said that there is no better way to achieve a good reputation than to become good at what you want to appear to be good” (ἀεὶ γὰρ ἔλεγεν ὡς οὐκ εἶη καλλίων ὁδὸς ἐπ’ εὐδοξίαν ἢ δι’ ἧς ἄν τις ἀγαθὸς τοῦτο γένοιτο, ὃ καὶ δοκεῖν βούλοιτο, *Mem.* 1.7.1).¹⁶ This holds true for the pilot and the army leader (*Mem.* 1.7.3) but also for the one who wants to lead the city (*Mem.* 1.7.5). It is thus reasonable to think that it also

¹⁴ *Contra* Stevens 1994, 228.

¹⁵ Among others: Kronenberg 2009, 38 about Ischomachus; 44 about Cyrus the Younger; Danzig 2003, 66 about Ischomachus; and Stevens 1994, 212 and 236 about Ischomachus.

¹⁶ Similarly, Cyrus the Great says to his son that the best way to appear sensible is to be sensible (οὐκ ἔστιν ἔφη, ὃ παῖ, συντομωτέρα ὁδὸς ἐπὶ τό, περὶ ὃν βούλει, δοκεῖν φρόνιμος εἶναι ἢ τὸ γενέσθαι περὶ τούτων φρόνιμον, *Cyropedia* 1.6.22).

applies to the administrator of his *oikos* or household manager. Rather than the divorce between being and appearing, it is on the contrary their union or coincidence in *oikonomia* that Socrates proposes to show Critobulus in the person of Ischomachus. In other words, the latter is not an imposter. The coincidence in him of being and appearing regarding *oikonomia* in general, and agriculture in particular, certainly doesn't prejudice the value of his life model. But even if it were inferior to the philosophical life—which is debatable—it would not be for all that vain, fake, or misleading. One cannot then affirm that Xenophon tries to show his reader that “apparent virtues can conceal hidden vices”.¹⁷

These two false oppositions support a third one, between, on the one hand, the ethical or moral field, and, on the other hand, the economic field unduly identified with the rule of selfish interests. According to Kronenberg, “Xenophon's Socrates in the *Oeconomicus*, far from promoting the conventional Athenian virtues of the gentleman-farmer Ischomachus, instead deconstructs the traditional notion of *kalokagathia* (‘nobleness, goodness’) associated with Ischomachus' ethics and is *as fully 'anti-economic' as Plato's Socrates*.”¹⁸ Besides the fact that it is hard to see how Socrates could be ‘against’ (‘anti-’) what is a matter of necessity, the presupposition that economy in general, and domestic administration in particular, are alien to the reign of values is debatable. It is precisely because they are so closely related that Plato's Socrates shows himself to be very concerned with economic issues.¹⁹ Certainly, in the *Republic*, Socrates believes that economic ties are motivated

¹⁷ *Contra* Kronenberg 2009, 46.

¹⁸ Kronenberg 2009, 29; my emphasis.

¹⁹ See Helmer 2010.

by self-interest (*Rep.* 2.369c). But this fact is not amoral or immoral for all that, as long as it is not motivated by the desire to prevail over others. The first city, in which measure and peace reign, offers an example of economic practices where self-interest does not spill over into violence towards others (*Rep.* 2.372a-c). Faced with the frenetic appetites, which seem however inevitable, Socrates invites to organize the city (*polis*) so that its economy may contribute to its unity and justice—this is the meaning of the rejection of both poverty and wealth (*Rep.* 4.421e-422a), of the establishment of functional reciprocity between the political and the economic sectors (*Rep.* 5. 463a-b), and of Plato's critical remark about the devastating effects of practices such as interest-bearing loans (*Rep.* 8. 556a-b). All these elements, among others, show that Plato's Socrates, far from being 'anti-economic', is on the contrary very much interested in economics for positive reasons, if only as an instrumental means of achieving political justice. The more classical treatises on domestic economics—notably those by Ps. Aristotle and Philodemus of Gadara—but also Aristotle's passages on chrematistics in the *Politics*, identify even more clearly a moral dimension in the very exercise of economic functions within the *oikos*. Ps. Aristotle considers that the ability to get up early is "as beneficial to health as to *oikonomia* and philosophy", three aptitudes that the master of the *oikos* must unite in himself (*Econ.* 1.6. 1345a16-17). Philodemus of Gadara, on the other hand, explicitly limits his object of study to "the acquisition necessary for a philosopher, and not for anyone," *i.e.*, for an Epicurean concerned with ethics (*On Vices IX*, 12.15-17; my emphasis). As for the Aristotelian distinction between exchanges aiming at natural, *i.e.*, limited wealth, and chrematistics, which is only indefinite accumulation of money (*Pol.*

1256b40-1258a19), it is clear that it also signals a moral attitude at work in economic practices.²⁰

Xenophon's Socrates is also part of this trend. In the *Memorabilia*, Xenophon lists all those who spent time with Socrates "not to become public speakers or litigators, but to be good men and *to be able to use their houses*, their servants, their relatives, their friends, their city and their fellow citizens *properly*." (ἀλλ' ἵνα καλοί τε κάγαθοὶ γενόμενοι καὶ οἴκῳ οἰκέταις καὶ οἰκείοις φίλοις καὶ πόλει καὶ πολίταις δύναιντο καλῶς χρῆσθαι, *Mem.* 1.2.48; my emphasis). A little further on, Socrates explains to Aristippus that voluntary pains are beneficial:

those who consent to efforts to make virtuous friends, or to subdue their enemies, or, once they have given the means to their body and soul, *to administer their own house well* (τὸν ἑαυτῶν οἶκον καλῶς οἰκῶσι), to do good to their friends and to be benefactors of their homeland, how can we not believe that it is with pleasure that they make efforts to achieve such goals [...]? (*Mem.* 2.1.19; my emphasis)

Shortly afterwards, Virtue, via Socrates, speaks in the same sense, as we have seen above. So, there is no reason to think that this position changes in Xenophon's *Economics*. The practices involved in the domestic economy are intrinsically ethical. Everything leads us to think that Xenophon's Socrates is really interested in their moral and political significance, as long as they are properly carried out.

²⁰ See Tabosa 2016.

Agriculture as a school of justice

The fragility of the allegorical and ironic reading of the passages devoted to agriculture in the *Economics* invites us to take seriously the link Socrates makes between this activity and justice. According to him, “the earth, being a deity, also teaches justice to those who are capable of learning; it is to those who show it the most regard that it grants in exchange the most goods.” (ἡ γῆ θεὸς οὕσα τοὺς δυναμένους καταμανθάνειν καὶ δικαιοσύνην διδάσκει: τοὺς γὰρ ἄριστα θεραπεύοντας αὐτὴν πλεῖστα ἀγαθὰ ἀντιποιεῖ. *Econ.* 5.12).

Four points deserve to be commented concerning this passage, starting with the general theoretical context in which it makes sense. The link Socrates makes between agriculture and justice fulfills both a general function of reminding us that the economic field and the question of values are not alien to each other, and a more specific function of legitimizing agricultural activity, or more precisely of giving it priority over other possible acquisitive activities, notably the commercial sector. The first point is confirmed by a similar approach at the beginning of Xenophon’s *Poroi*: it is indeed the concern for what is “most just” (ὄθενπερ καὶ δικαιοτάτων, *Poroi* 1.1) which, this time on the political level, leads Xenophon to propose a number of economic measures, in the idea that the knowledge of the “just” (τὸ δίκαιον, *Poroi* 1.1) which some Athenian statesmen pretend to possess, has nevertheless led them to be “unjust” towards the allied cities in order to relieve the poverty of their own people.²¹ Economics and politics can thus coincide

²¹ For an analysis of this passage, and the relative meaning to be given to this poverty, see Gauthier 1976, 38-42.

around a certain idea of justice, a coincidence analogous to the one Socrates invokes here about economics and ethics.

The second point refers to a debate that was omnipresent in the economic thought of the 4th century BCE. In the *Politics*, as we have seen, Aristotle makes a distinction between natural acquisition and chrematistics, that is, between legitimate productive and commercial activities on the one hand, and those which aim only at the unlimited accumulation of money, on the other hand. In the *Laws*, Plato recognizes the inevitability of trade, underlines its moral and political dangers —the corruption of ethics— and prefers agricultural activity as the primary acquisitive technique. But he also admits the necessity and even the positive impact of trade in strengthening trust and *philia* between the members of the just city, as long as it is well supervised and those who practice it are educated in justice.²² Xenophon, in the *Poroi*, also shows the positive political and geopolitical implications of a well thought-out commercial policy.²³ In this general context, the choice of agriculture not as an exclusive acquisitive practice but as a central one, constitutes a position that makes even more sense if we realize that there is no doubt that the Greek cities were deeply engaged in foreign trade, in the context of what some have called “the merchant city” in ancient Greece.²⁴ We shall see later that agriculture also provides, in the eyes of Socrates, the opportunity for a relationship of reciprocity more isomorphic to justice than trade, which is always likely to make one’s own interest prevail over the common interest.

A second point concerns “teaching”, to which Socrates refers in the quote I focus on, as well as further in the text (ὁ

²² Plato, *Laws* 4. 704e-705b; II. 918d-919d. See Helmer 2018.

²³ See Gauthier 1976.

²⁴ Bresson 2000.

θεὸς διδάσκει, *Econ.* 17.3). Whether we translate, as Chantraine does, by “to those who are able to learn it?”—the pronoun “it” then referring to justice—or, as Marchant does, in a more general sense, by “to those who can learn”, in both cases the issue at stake is the “ethical universality”. In other words, is this learning dependent on the psychic nature of the subject? For if it were the case, it would not fit Critobulus, as he is driven by his passions and seems unfit for moral progress, such as the “incurables” evoked by Plato. But the conversation with Ischomachus will show that agriculture is an easy art, and even “the easiest to learn” (*Econ.* 15.4 and 13). Whether or not this alleged facility is a solid argument—some prefer to call it a “propaganda”—intended to motivate the Athenians to go back to the work of the ground to better defend the national territory,²⁵ it pleads in all the cases in favor of the idea that *all* can learn, without restriction. This facility is of a theoretical nature.²⁶ For on the practical level, agriculture is not easy in the sense that the land does not allow one to take “with softness” (μετὰ μαλακίας λαμβάνειν, *Econ.* 5.4.) the fruits it provides. Agriculture requires efforts, as the rest of the passage will confirm. An example of this theoretical facility concerns the question of the nature of the ground (*Econ.* 16.1-6). Distancing himself from those who “speak in great detail” (λέγουσι ἀκριβέστατα) about this subject and consider it “the most complex of agriculture” (ποικιλώτατον τῆς γεωργίας, *Econ.* 16.1),²⁷ Ischomachus dismisses the idea that a thorough or theoretical prior knowledge (εἰδέναι, *Econ.* 16.2) is required on this point in order to farm. Observation (ὁρῶντα, *Econ.* 16.3) is sufficient to recognize (γνῶναι,

²⁵ See Frazier 1997, 222.

²⁶ On the relationship between this facility and the rejection of *mētis* or cunning, see Frazier 1997, 223-224.

²⁷ See Pomeroy 1994, 322 on these more technical treatises.

Econ. 16.3) what a portion of land is or is not capable of producing. This point is important insofar as it guarantees a pathway to the possibility of moral progress for all, and it is also a way of validating the “conversion of the gaze” to which Socrates has invited Critobulus at the beginning of the book (*Econ.* 3.6-9): by offering him “in speech” the spectacle of those who succeed and those who fail in agriculture, Socrates intends him to look at it not as a source of pleasure—as when he goes to the theater “to take pleasure in seeing and hearing something” (*Econ.* 3.9)—but with a view to finding in it a source of knowledge by indirect experience.

The practical efforts required by agriculture, and the simultaneous emphasis on the empirical grounding of agricultural learning, are consistent with the third point, namely that justice cannot be merely a matter of discourse: it means something only in the acts that manifest it.²⁸ As far as agriculture is concerned, it is the practice of the “*ergā*” (works or tasks) that, for Ischomachus, must take precedence over theoretical thought. Thus, still on the question of the nature of the ground, the “talkers” mentioned in the passage quoted above—*i.e.*, those who “speak of it in great detail” (λέγουσι ἀκριβέστατα) and consider this subject to be “the most complex of agriculture” (ποικιλώτατον τῆς γεωργίας—are precisely those who “put it least into practice” (ἥκιστα δὲ ἐργαζόμενοι) (*Econ.* 16.1). Such practice nurtures the experience of those who engage in it, and also of novices, like Socrates here. It offers, through its tangible results, indications about the nature of the land, so that the observer does not need to inquire the owner about it, especially when

²⁸ This emphasis on practice makes Xenophon’s Socrates unique: not because Plato’s Socrates neglects it, but he emphasizes discourse in the name of the idea “that there is more truth in lexis than in acts”. (*Rep.* 5, 473a).

the latter leaves his land unproductive out of laziness (*ἀργίαν*) (*Econ.* 16.4). The “speech” of truth is in the acts and their results, more than in the words, and it is in this sense that Ischomachus can say that “the earth does not deceive but makes clear in truth what it is capable of and what it is not capable of” (οὐ γὰρ ἔστιν ὅ τι ἐπὶ ἀπάτη δείκνυσιν, ἀλλ’ ἀπλῶς ἅ τε δύναται καὶ ἅ μὴ σαφηνίζει τε καὶ ἀληθεύει. *Econ.* 20.13). For this reason also, the earth, and more exactly its productivity, reflects the work or the laziness of its owners (*Econ.* 20.14-15). This importance of the practical component can be found in the Socratic version of justice. In the *Memorabilia*, Socrates emphasizes the ethical importance of practice, contrasting “fortune” on the one hand, and “action” or “practice” in the other hand (πᾶν μὲν οὖν τοῦναντίον ἔγωγ’, ἔφη, τύχην καὶ πράξιν ἡγοῦμαι). While good fortune (τὴν εὐτυχίαν) depends on chance, “success” or “good practice” (εὐπραξία) consists in “doing well a thing one has learned and practiced” (τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω, *Mem.* 3.9.14). And it is precisely by doing their work well (εὖ πράττοντας) that men make themselves “dear to the gods,” “like farmers do in agriculture (ἐν μὲν γεωργίᾳ τοὺς τὰ γεωργικὰ), doctors in medicine, or politicians in politics” (*Mem.* 3.9.15). This passage, which makes agriculture the possible ground for a form of moral fulfillment, is consistent with Xenophon’s Socrates’ idea of justice. To Hippias, who asks him to “reveal what he considers to be right,” and who reproaches him for shirking “by never revealing his position on anything” (*Mem.* 4.4.9),²⁹ Socrates replies that he never “ceases to show what seems to him to be right,” “if not by speech, at least by deeds” (εἰ δὲ μὴ λόγῳ, ἔφη, ἀλλ’ ἔργῳ ἀποδείκνυμαι, *Mem.* 4.4.10). This importance given to acts

²⁹ Cf. the similar accusations, associated with “irony”, that Thrasymachus addresses to Socrates in the *Republic* I, 337a.

accounts for the connection established by Socrates between justice and agriculture.

A final and fundamental reason for this connection lies in the idea of reciprocity that constitutes the common ground of the two notions at stake. If agriculture is propaedeutic to justice, it is because it rests on a form of gift and counter-gift between the farmer and the land, and that this exchange is also essential to justice. Vincent Azoulay's studies have shown the central role of *charis* and reciprocity in Xenophon's thought.³⁰ Xenophon sees them as inherent norms of human conduct and values, which his Socrates takes up, for example, when he declares: "Is it not everywhere the use that we do good to those from whom we have received good?" (τοὺς εὖ ποιοῦντας ἀντευεργετεῖν οὐ πανταχοῦ νόμιμόν ἐστι, *Mem.* 4.4.24). The same is true in the *Economics*, where agriculture is the immanent expression of this generalized reciprocity. Shortly before the passage I have been focusing on since the beginning of this paper, Socrates detects such a norm even in the conduct of some animals, as if they had initiated it themselves or, better, as if it were a law of nature: "In exchange for the utility they derive from agriculture, dogs and horses on their part render service to the farm (ὠφελοῦμενοι δὲ καὶ οἱ ἵπποι καὶ αἱ κύνες ἀπὸ τῆς γεωργίας ἀντωφελοῦσι τὸν χῶρον)" (*Econ.* 5.6). Turning to men, he continues:

What art pays better returns (ἀντιχαρίζεται) to those who practice it? Which makes more pleasant (ἥδιον) welcome to those who indulge in it? You approach him, and he holds out to you and offers you whatever you desire. Which welcomes guests more generously? (*Econ.* 5.8; quoted by Azoulay 2004, 49).

³⁰ See in particular Azoulay 2004.

The fact that Socrates makes more emphasis here on the pleasure received in return than on the effort required by agriculture,³¹ does not mean that agriculture does not require efforts. The prosopopoeia of Virtue addressing Heracles confirms this point, by making the exercise of agriculture a case among others of the general law of reciprocity, with the effort it requires:

Of what is really good and beautiful (τῶν γὰρ ὄντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν), there is nothing that men obtain from the gods without effort or application (ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας): if you want the gods to be propitious to you, you must honor them; if you want your friends to cherish you, you must do them good; if you seek the consideration of a city, you must do it service; if you believe that your virtue deserves the admiration of all Greece, you must strive to be its benefactor; if you want the earth to give you fruit in abundance, you must take care of it (εἴτε γῆν βούλει σοι καρπὸς ἀφθόνουσ φέρειν, τὴν γῆν θεραπευτέον) [...]. (*Mem.* 2.1.28)

That Virtue itself places agriculture among the ways of obtaining what is “*really* beautiful and good” forbids us to see in this practice a school of material enjoyment and wealth to which the Socratic version of justice could not correspond.³² Ischomachus himself warns against this utilitarian or egoistic interpretation of agriculture: “It is not by sowing and planting *what one needs* that one can best obtain what is necessary, but *what the earth likes* to grow and nourish.” (*Econ.* 16.3; my emphasis). Agriculture is a school of

³¹ Azoulay 2004, 42.

³² *Contra* Kronenberg 2009, 48-49.

dialogue, without which reciprocity and justice cannot take place.

Conclusion

Rather than an opposition between *philia* and *oikonomia* supposedly turned towards personal profit—as if Socrates were inviting Critobulus to make his choice between them in order to lead a truly human life—³³ it is on the contrary their isomorphism and their close link that Xenophon's Socrates underlines in the coincidence of agriculture and justice. Such an interpretation, which is in line with the analyses and conclusions of a recent study devoted to the relationship between “economics” and “friendship” in ancient Greece,³⁴ invites us to take note of the real interest of Xenophon's Socrates, and more generally of the ancient authors, in economic subjects. It also shows us that an idea of economics distinct from the science of maximizing individual gain is conceivable, and that as such, a detour to the Ancients is never in vain. And if we ask why Socrates does not dedicate himself to household management, it is because the good life is said and lived in several senses, as he himself admits when speaking of *oikonomia*.

References

Azoulay V., 2004. *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*. Paris, Publications de la Sorbonne.

³³ Stevens 1994, 214.

³⁴ Berkel 2020.

- Bresson A., 2000. *La cité marchande*. Bordeaux: Ausonius.
- Clay D., 1994. « The Origins of the Socratic Dialogue », dans P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*. Ithaca, NY, Cornell University Press, 23-47.
- Chantraine P., 1949. Xénophon. *Économique*. Trad. fr., introduction et notes. Paris: Les Belles Lettres.
- Danzig G., 2003. "Why Socrates was not a Farmer: Xenophon's *Oeconomicus* as a Philosophical Dialogue". *Greece and Rome* 50(1), 57-76.
- Delebecque E., 1951. "Sur la date et l'objet de l'*Économique*". *Revue des Études Grecques* 64, 299-301, 21-58.
- Descat R., 2010. "Thucydide et l'économie, aux origines du *logos oikonomikos*". In V. Frometin, S. Gotteland, P. Payen (eds.), *Ombres de Thucydide. La réception de l'historien depuis l'Antiquité jusqu'au début du XX^e siècle*. Paris: De Boccard, 403-409.
- Frazier Fr., 1997. "Quelques remarques autour de la 'facilité de l'art agricole' dans l'*Économique* de Xénophon (XV-XX)". *Revue des Études Grecques* 110, 218-230.
- De Martinis L., 2013. *Senofonte. Tutti gli scritti socratici*. Milan: Bompiani.
- Delebecque E., 1951. "Sur la date et l'objet de l'*Économique*". *Revue des Études Grecques*, t. 64, fasc. 299-301, 21-58.
- Dorion L.-A., 2008. "Socrate *oikonomos*". In M. Narcy & A. Tordesillas (eds.), *Xénophon et Socrate*, Actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003). Paris: Vrin, 253-281.
- Gauthier Ph., 1976. *Un commentaire historique des Poroi de Xénophon*. Genève, Paris: Librairie Droz.

- Gray V., 2004. "Le socrate de Xénophon et la démocratie". *Les Études philosophiques*, 69, 141-176.
- Helmer E., 2021. *Oikonomia. Philosophie grecque de l'économie*. Paris: Garnier.
- Helmer E., 2018. "Platón en la plaza de mercado". *Diálogos* 103, 35-58.
- Johnson D. M., 2021. *Xenophon's Socratic Works*. Routledge.
- Kronenberg L., 2009. *Allegories of Farming from Greece and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lasserre Fr., 1969. "Sandra Taragna Novo, *Economia ed etica nell'Economico di Senofonte*". *L'antiquité classique* 38, 2, 544-546.
- Merchant E.C. (trans.) 1979. *Xenophon. Economics*. Xenophon in Seven Volumes, 4. Harvard University Press, Cambridge, MA; William Heinemann, Ltd., London.
- Pangle Th. L., 1994. "Socrates in the Context of Xenophon's Political Writings". In P. A. Vander Waerdt (ed.), 1994. *The Socratic Movement*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 127-150.
- Pomeroy S.B., 1994. *Xenophon. Oeconomicus: a social and historical commentary. Xenophon. Oeconomicus*. Oxford: Clarendon Press.
- Stevens J. A., 1994. "Friendship and Profit in Xenophon's *Oeconomicus*". In P. A. Vander Waerdt (ed.), 1994. *The Socratic Movement*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 209-237.
- Tabosa A., 2016. "Les métamorphoses de la richesse: économie et chrématistique chez Aristote". In É. Helmer

(ed.), 2016. *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*. Paris: Vrin, 251-273.

Van Berkel T., 2020. *The Economics of friendship. Conceptions of reciprocity in classical Greece*. Mnemosyne supplements. Leiden; Boston: Brill.

