

EL ÁNIMO EN LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Por: Carlos Másmela Arroyave

Universidad de Antioquia

La interdependencia de crítica y metafísica constituye el enigma más inquietante de la filosofía de Kant. Por un lado, se pronuncia contra la tradición racionalista de la metafísica y por el otro, propone para el futuro una metafísica inalterable. Para la transformación de la una en la otra muestra la necesidad de someter la razón a una crítica de sí misma y con base en ésta, quiere arrasar con una metafísica en la que se apoya por mucho tiempo, y fundamentarla como ciencia. Remite ambos casos a la razón, pues su presencia da sentido a la pregunta por la metafísica.

Su objeto es lo suprasensible. Por esto ve Kant en ella una necesidad inherente a la naturaleza humana, aunque niega rotundamente la pretensión de cualquier conocimiento teórico de lo suprasensible. Pero, si bien corresponde a la propia razón invalidar toda pretensión racionalista, al mismo tiempo está destinada a preguntar, de acuerdo con su naturaleza, por el fin último de la metafísica, lo suprasensible. De ninguna manera éste es negado por Kant, quien sólo cuestiona la forma de acometerlo. En efecto, la pretensión de la metafísica de querer alcanzar racionalmente su fin último, está condenada para siempre al fracaso, pues dicha metafísica es la ciencia que progresa de lo sensible a lo suprasensible por medio de la razón. De esta forma la metafísica deja de ser un océano sin fondo y sin orillas y toma la vía segura de la ciencia. Pero, a su vez, la exhaustiva crítica a la que debe sujetarse la razón, recién se establece en su previa tendencia a lo incondicionado como el fundamento de todas las condiciones que ella instaura. Ella se encuentra así agobiada por un preguntar que por naturaleza no puede evadir y al que tampoco puede darle respuesta por exceder su propio poder. Su poder tiene límites, su aspiración los desborda. A este dilema está inevitablemente abocada la razón humana, de no ser así, dicho preguntar no cesaría de agobiarla.

Esto quiere decir que sólo puede tender al interés más alto de lo incondicionado a costa de sobrepasar la experiencia y violentar sus límites. Es así como la razón se enfrasca en una lucha consigo misma. El escenario de esta disputa es la metafísica, el motivo del conflicto su incesante tendencia a lo incondicionado y la restricción de su uso especulativo. Ésta le proporciona certeza y seguridad, con aquélla, en cambio, se sume en la contradicción, el error y el engaño. Al tiempo que tiende a transgredir los límites de la naturaleza, busca seguridad en la delimitación de los dominios sobre los que ejerce poder. Pero, para fijar los límites del conocimiento que le permite trazar una vía segura, es necesario que se interne en el inhóspito territorio de lo incondicionado. No es posible hacer depender, por tanto, la posibilidad de la metafísica de su tránsito por la vía segura de la ciencia. Para ello es indispensable que la razón se aventure por los caminos intransitables de la metafísica o,

como dice Kant, de las Indias que brindan una constante ilusión a causa del espejismo que hechiza a quien procura lo incondicionado.

La razón cuenta así con un carácter esencialmente dinámico en su movimiento desde y contra sí misma. Ella se resiste por ello a ser encasillada en el dominio racionalista. Antes que identificarse con cualquier forma de racionalismo, la razón busca el esclarecimiento de sí misma a partir de la lucha que sostiene consigo misma y a lo largo de un camino que debe rehacer constantemente, en cuyo inicio se encuentra inevitablemente incomprendida a sí misma. A pesar de ello, la razón marcha sin descanso en su procura de lo incondicionado, pues éste toca a la disposición natural del hombre. Kant es enfático en afirmar que para la razón lo incondicionado constituye el fin último de la metafísica, que ella anhela por su propia naturaleza. Sin embargo, sostiene al mismo tiempo que el procedimiento metafísico seguido hasta él, ha sido un mero tanteo racional de conceptos. Para combatir este proceder dogmático es necesario remontarse a la razón y someterla a una severa crítica que extirpe de una vez por todas el error y asegure para siempre la legitimidad de sus pretensiones. En esto consiste la tarea que debe emprender la crítica que la razón hace de sí misma. Con base en ella Kant cree demoler los cimientos de la filosofía del pasado y suministrar a la posteridad una metafísica sistemática completamente invariable.

Pero la realización de esta tarea no significa la cancelación del viaje por ese vasto y tormentoso océano de lo suprasensible, pues no es posible que la facultad crítica de la razón establezca sus propios límites ateniéndose simplemente a su lado interno, sin tener en cuenta, por tanto, aquello frente a lo cual solamente la crítica puede poner límite a la razón. Por supuesto, la crítica origina un nuevo concepto de razón que la desliga del racionalismo metafísico. No obstante, el proceso por medio del cual ejerce una autocrítica y fija sus límites, debe orientarse previamente por una razón que por naturaleza aspira a lo incondicionado como fin último de la metafísica. Esta relación enigmática entre crítica y metafísica se constata en el desarrollo de la estructura interna de la *Crítica de la razón pura*.

Su asunto principal es expresado en la pregunta por las condiciones de posibilidad de establecer juicios sintéticos a priori, esto es, juicios independientes de la experiencia y sobre la experiencia. Sólo este tipo de juicios puede asegurar la legitimidad de las pretensiones del conocimiento; una legitimidad, que sólo concierne a las condiciones de posibilidad de la experiencia. En esto consiste la nueva alternativa de Kant frente a los juicios de la experiencia, pero también a los juicios sin relación alguna con la experiencia. Con dicha alternativa quiere destacar el concepto de experiencia posible y delimitar las condiciones que deben orientar el conocimiento de las cosas, en tanto son posibles para nosotros. De este modo, la crítica garantiza la posibilidad de un conocimiento sintético a priori que libera al metafísico del racionalismo dogmático. Las condiciones que posibilitan establecer este conocimiento, soporte de todo el edificio de la *Crítica*, remiten a los elementos de la estructura del conocimiento humano. En éste introduce Kant una novedosa distinción

entre sensibilidad y entendimiento. Este descubrimiento es la gran luz que ilumina su pensamiento en el año de 1769. Sensibilidad y entendimiento son facultades irreductibles entre sí, no obstante, sólo en su interacción producen un conocimiento sintético a priori. Así como el entendimiento, también la sensibilidad hace un aporte originario a este conocimiento y contiene igualmente, por tanto, algo necesario para la constitución de las condiciones de posibilidad de la experiencia.

La sensibilidad es la facultad de las intuiciones, el entendimiento, la facultad de los conceptos. Tanto la intuición como el concepto son representaciones, sin embargo, mientras la intuición es la representación inmediata y singular por la cual es dado el objeto, el concepto es una representación mediata y general por la cual el objeto es pensado. El ser dado y el devenir pensado son entonces los dos nuevos rasgos que en su unificación erigen el conocimiento. La intuición representa de un modo directo una singularidad y no una generalidad. No es posible intuir una cosa en su generalidad. En cambio, el pensar no representa el objeto en su concreta singularidad, esto es, directamente, sino por medio de la intuición. En su relación con el objeto él debe referirse, como una representación indirecta, a la dabilidad intuitiva. Por ello, el pensar es para Kant la representación de una representación. Él aborda más de cerca ambos tipos de representación al atribuir la afección y la receptividad al ser dado y la espontaneidad y la función al devenir pensado. Sin embargo, no es comprensible de suyo cómo puede ser el pensar mediato e indirecto y tener un carácter espontáneo ¿Cómo puede lo dado receptivamente ser pensado espontáneamente por el entendimiento para producir así un conocimiento?

Tampoco la multiplicidad dada en la intuición es pensada inmediata y directamente por la unidad del concepto. Antes de su unificación conceptual la dabilidad intuitiva debe ser recibida, recorrida y enlazada en virtud de una acción a la que Kant da el nombre de *síntesis*. Ésta se genera entre intuición y pensamiento sin identificarse con ninguna de estas dos representaciones. Mediante ella, la multiplicidad es determinada previamente por el pensamiento o, en un sentido específico, la síntesis pura procura a los conceptos puros del entendimiento el contenido a priori que ella produce en la multiplicidad pura de espacio y tiempo. Tales conceptos proceden entonces de la unidad sintética de lo múltiple y no de la simple función lógica del entendimiento, pues ésta no puede proporcionarles ningún contenido a priori, es decir, mostrar cómo se constituyen en cuanto tales en su relación a priori con los objetos de la experiencia. Pero si no es posible fundar analíticamente el conocimiento, es necesario buscar su origen en la síntesis y preguntar, ¿cómo asegura con su acción un contenido a priori del conocimiento? Para saberlo hay necesidad de acudir nuevamente a la intuición, pues la síntesis se apoya y se proyecta en la multiplicidad pura de espacio y tiempo aportada por la estética trascendental.

La dabilidad es la condición para que tenga lugar la intuición, pero a su vez, el ser dado descansa en la afección. Lo afectado en la afección es el ánimo (*Gemüt*) y lo que lo afecta es el objeto. Mas no puede ser el objeto dado en la intuición, porque de ser así la

afección residiría en el ser dado y tendría que obviarse sin más la afección como una impresión sensorial de nuestra alma, en la que los objetos de la percepción dejarían su huella. Pero si el conocimiento se rige por el objeto, no podría entenderse cómo sería posible producir el conocimiento a priori del objeto. Además, si se reduce la afección a las afecciones fácticas de nuestros sentidos, carecería de sentido hablar de las intuiciones puras de espacio y tiempo.

La sensibilidad es, según Kant, una fuente de conocimiento que emana del ánimo. En éste se encuentran dispuestas de antemano las formas a priori de la intuición. La razón de ello está en la afección del ánimo. El objeto que lo afecta no es el de la percepción, porque él no nombra la dabilidad, sino un objeto que lo afecta espontáneamente, no de manera receptiva. El objeto de la afección pura es un objeto en sí, no un objeto para nosotros. Kant lo denomina *objeto trascendental*. Éste afecta el ánimo así como el fenómeno afecta nuestra sensibilidad. La intuición está sujeta a la afección, no la afección a la intuición, de tal suerte que de ella depende el tipo de intuición. Cuando un objeto de la experiencia afecta los sentidos se da una multiplicidad empírica en la intuición sensible. Cuando, al contrario, el objeto en sí mismo afecta el ánimo, en éste se dispone la aprioridad de una multiplicidad de relaciones de la intuición pura.

En ésta es aprehendida una multiplicidad pura. La multiplicidad pura de representaciones tiene un carácter esencialmente temporal. El tiempo es la forma en la que se da inmediatamente no sólo lo múltiple del sentido interno, bajo la forma de lo uno después de lo otro, sino también la multiplicidad a priori de una intuición pura. Ésta articula la forma como pura dabilidad o bien como la estructura formal de lo temporal en general.

Ahora bien, si el tiempo ofrece por sí mismo una multiplicidad secuencial pura de lo uno después de lo otro, debe ser igualmente la condición de posibilidad a partir de la cual pueda ofrecerse la articulación de la dabilidad. Pero para que se efectúe una ligazón secuencial pura de representaciones, tiene que implantarse una actividad en la articulación que ponga en acción lo uno después de lo otro, lo cual implica rebasar el plano de la sensibilidad. Este rebasamiento permite la representación de la multiplicidad en cuanto tal. Ciertamente el tiempo contiene una multiplicidad pura, pero no está en condiciones de proporcionar por sí mismo la representación de la multiplicidad dada de lo uno después de lo otro. La razón de ello está en que el tiempo no es una afección pura de sí mismo, y ésta encierra la actividad de un poner que escapa a la sensibilidad.

La afección pura de sí-mismo es una actividad espontánea y originaria del ánimo. El ánimo es afectado en sí mismo, mas no por sí mismo. Esto significa que él no puede establecerse por sí mismo como autoafección, tiene que contar con algo otro diferente de sí mismo para poder afectarse a sí mismo. Aquello por lo que es afectado en sí mismo no reside en el sujeto, tampoco en el objeto empírico, sino en la contraposición con un objeto en sí que lo afecta espontáneamente. Esta afección suscita en él una actividad, por medio

de la cual procura lo incondicionado. Esta disposición alberga una tendencia hacia aquello que originariamente lo afecta. Actividad y afección no son entonces dos cosas distintas, sino que se siguen simultáneamente una a otra.

La actividad espontánea del ánimo pone la forma de lo múltiple de la intuición pura en función de la afección de sí mismo. En la afección de sí mismo el tiempo es puesto como multiplicidad pura de lo uno después de lo otro. Por medio de su actividad pone espontáneamente en relación lo dado receptivamente. Esto quiere decir que tal multiplicidad es producida sobre la base del tiempo, mas no por el tiempo. El tiempo como algo dado, no se origina en la dabilidad misma sino en la actividad del ánimo, en tanto que por medio de ésta la afección pura de sí mismo produce la relación de lo uno después de lo otro del tiempo y articula de esta forma su estructura interna.

Dicha actividad establece en la secuencia de lo uno después de lo otro de la multiplicidad pura una diferencia entre sus diversos momentos. La inserción de la distinción en la separación tocante a lo múltiple permite su articulación. Lo articulado en la articulación es recorrido y compuesto en un todo, es decir, aprehendido. Recorrer y componer la multiplicidad pura implica una actividad que ponga lo uno después de lo otro en el tránsito de lo uno hacia lo otro. De no contarse con esta actividad potencial sólo tendría cabida un estado aislado en cuanto tal o, como diría Kant, una unidad absoluta, mas no una multiplicidad. Esta unidad hace imposible lo múltiple y, en consecuencia, innecesaria la posible unidad que actúa en la sucesión de lo múltiple. La unidad absoluta tan solo se da en el instante de la representación. El instante hace de ella un esto absoluto. Uncidas por el instante, las representaciones sólo tendrán un carácter discreto, expresado por la inmediatez del momento presente. Pero lo dado es dado en la intuición y no en la inmediatez del momento, porque ésta carece por completo de cualquier relación, y lo dado es dado en una relación, de acuerdo con la forma pura del tiempo.

La aprehensión pura produce lo múltiple como múltiple, en la medida en que reúne en una unidad la adición sucesiva de lo uno a lo otro. Su actividad unificadora le confiere el carácter de una función en la cual se constituye la intuición pura del tiempo. Ésta porta en sí la actividad libre y espontánea de la aprehensión, en cuanto imprime en la multiplicidad pura el vínculo que lo configura como multiplicidad pura de las fases que se siguen unas a otras en lo uno después de lo otro, y que conforman la fluidez del tiempo.

Según Kant, este fluir expresa la estructura interna del tiempo. Su naturaleza se manifiesta en la actividad ocasionada por la contemporaneidad de ánimo y de objeto en sí. En esta tensión del entre se forja la trascendentalidad que potencia la multiplicidad pura del tiempo. Sobre la base de la fundamentación del tiempo en la síntesis aprehensiva de lo múltiple, se manifiesta la necesidad del llamado a una reproducción pura.

Así como la primera versa sobre la producción del tiempo y no simplemente del tiempo, la segunda no trata sin más de la imaginación sino de su constitución como facultad trascendental. El tema central de estos modos de síntesis es, entonces, antes que tiempo o imaginación, su constitución y conexión en razón de la actividad trascendental del ánimo. Mediante su actividad es reproducida la síntesis aprehensiva de una multiplicidad pura de lo uno después de lo otro. Ella abre la posibilidad del tránsito constante de lo uno a lo otro, en el que se pasa de la retención a la reproducción a priori. Tal actividad instaure la condición que posibilita la relación con lo intuible que no es percibido en la actualidad, por cuanto determina a priori el tránsito a las representaciones siguientes, es decir, la reproducen. Esta reproducción se fundamenta en la afección pura del ánimo, presente en la síntesis aprehensiva del tiempo, en la que se instaure la posibilidad de la contraposición de algo como objeto. La imaginación como una acción sintética no es entonces otra cosa que la puesta en obra del ánimo por medio de su propia actividad. Ésta determina igualmente la síntesis del reconocimiento.

El reconocimiento en el concepto busca una identificación en la que se efectúa la unificación de la multiplicidad aprehendida y reproducida. La posibilidad de establecer una identificación remite a la conciencia, pues sin ésta no habría unidad de lo múltiple. La conciencia hace mención a lo mismo. Sin embargo, lo mismo no se manifiesta por sí mismo de manera absoluta, porque debe contar con una reproducción en el tránsito de las representaciones. Lo reproducido debe ser reconocido por la conciencia como lo mismo. Lo reconocido en ella como lo mismo es la identificación de algo presente con lo representado anteriormente. Lo que en la transición de lo anterior y de su actualización se sostiene como lo mismo es el yo en cuanto sujeto de todos mis pensamientos, un yo idéntico consigo mismo.

El acto de la unificación tiene lugar con respecto al contenido puro a priori del concepto y no a su mera forma. En la producción de su contenido están implicadas todas las facultades cognoscitivas, no solamente la del entendimiento. En este sentido, debe asimilarse el concepto a la conciencia y considerarse de acuerdo con la actividad trascendental del ánimo. Lo que esto significa puede evidenciarse en el concepto de apercepción trascendental, pues con éste se consolida la conexión de las tres síntesis y el fundamento de su unidad, en tanto ellas son condiciones subjetivas de la relación con el objeto. Kant distingue la apercepción trascendental de la empírica.

Él explica esta distinción en la contraposición de un yo como sujeto y un yo como objeto. El primero, tiene lugar cuando me percibo a mí mismo conforme a mis propios estados, el segundo, cuando me apercibo a mí mismo como uno y el mismo sujeto en el tránsito de tales estados internos. El yo de la percepción es un yo psicológico y temporal, y el de la apercepción, en cambio, es un yo lógico y atemporal. Aunque Kant opina que esta distinción es un *factum*, hay que preguntarse si el sujeto es un ser que se limita a fluctuar entre un yo lógico y un yo psicológico, si la esencia de la subjetividad estriba en esta

dualidad, o si ninguno de ellos, ni por sí mismo, ni en su conjunto está en capacidad de cubrirla, haciéndose necesario acudir entonces a algo diferente, que ponga al descubierto la subjetividad y haga posible con ello el vínculo entre una apercepción empírica y una trascendental.

Se tiene entonces, por un lado, un sí-mismo fijo, permanente e inalterable y, por el otro, una conciencia sensible y alterable. Según Kant, entre ambas hay una relación necesaria. Esta necesidad se manifiesta en la imposibilidad de que la conciencia empírica pueda suministrar, además de un yo que aparece y desaparece de acuerdo con mis estados internos, un yo fijo y permanente. Pero con la necesidad de recurrir a una apercepción trascendental de ninguna manera se suspende el flujo de fenómenos o los estados internos del sujeto. El yo lógico que se arraiga en la apercepción trascendental debe contar siempre con un yo psicológico, pues a éste subyace la forma del sentido interno, el tiempo, solamente con base en el cuál él puede devenir uno y el mismo sujeto.

Al percibirme a mí mismo siempre me percibo como otro. La percepción de mis estados internos hace de mí una conciencia empírica. La percepción es la conciencia de una multiplicidad empírica de estados internos, conforme a la cual es unificado lo dado inmediatamente al sentido interno. La percepción es percepción de múltiples estados internos, no de un único estado. Lo percibido en la percepción siempre será algo otro y por esta razón es una conciencia carente de identidad. Es menester, entonces, distinguir la apercepción trascendental del flujo de estados internos en los que me mantengo, pero también, señalar la conexión entre ellos o, más exactamente, el modo como la percepción se funda en la autoconciencia.

La apercepción trascendental es un correlato del objeto trascendental = X, como la contraposición de un algo en general. A este algo corresponde un yo-sujeto, no un yo-objeto, esto es, del sentido interno. El yo sujeto como el yo pienso de la autoconciencia, expresa la condición de posibilidad de la representación de toda percepción y de toda experiencia. Ya está presente en el flujo de los fenómenos internos que se realiza en la secuencia de representaciones, un sí-mismo fijo y permanente bajo la forma de lo numéricamente idéntico e inalterable en dicha secuencia, porque su forma es el tiempo, la apercepción trascendental debe ser considerada con respecto al flujo a priori del tiempo.

El ser consciente de que algo que sale al encuentro es lo mismo que lo percibido anteriormente, se denomina reconocimiento empírico. Acoger de nuevo algo que se reproduce ahora como lo mismo que lo ofrecido antes, encierra una identificación. Reconocer es identificar algo con miras a un pasado y a un retorno al presente. Lo que en este acto se identifica o se recupera como lo mismo es lo que permanece inalterable. Aunque con ello se trata de un simple identificación fáctica, se destaca ya en ésta la imposibilidad de realizarla dentro de una actualidad aislada. El reconocimiento reclama una actividad que efectúe un vínculo.

Lo identificado en la identificación es reconocido como lo mismo con respecto a una multiplicidad de estados. Éstos se caracterizan por su transitoriedad e individualidad. El tránsito de uno a otro de estos estados psíquicos del individuo, es un proceso en el cual se produce un vínculo entre las diversas representaciones. El proceso por el cual se pasa de un estado a otro requiere una actividad que permita pensar el sujeto, en el proceso del tránsito, como uno y el mismo. En una secuencia de estados, el tránsito de un estado a otro está sujeto a la separación y vínculo de un desde dónde al hacia dónde, y de un hacia dónde que solamente se pone en camino en virtud del desde dónde del proceso. Sólo con relación al proceso así concebido tiene cabida la identidad. Comprender ésta implica entonces acceder a las condiciones por las cuales a un estado puede seguir otro estado cambiante, en cuya conformación se lleva a cabo una articulación entre los diferentes estados.

La identidad del sujeto no puede derivarse de una conciencia simple o formal, precisamente porque, en cuanto numérica, es atribuida a un sujeto al cual pertenece una multiplicidad de diferentes estados. Si bien la conciencia a la que se asigna la identidad es aquella cuya forma es el yo pienso al que tan solo se adjudica la unidad de determinados contenidos de pensamiento, dicha atribución debe pensarse entonces como una identidad de la conciencia yo pienso, en el sentido, no de una identidad lógica originada en un acto de introspección, sino de una identidad que sirve de condición para que la conciencia empírica de diversos estados pueda devenir conciencia de sí misma. De este modo, hay que tomar posición frente a la concepción racionalista de la identidad, ya que tales estados suponen la dabilidad en la intuición y la actividad a priori que sobre ella se ejerce.

Al pensarse el yo pienso como sujeto de todos nuestros pensamientos, debe hacerse con respecto a todas mis representaciones, es decir, no simplemente dentro de una unidad analítica de la apercepción, sino en relación con el complejo de pensamientos que debe poder acompañar. Aquello a lo que se refiere este acompañamiento no es en sí algo simple como el pensamiento yo pienso que se puede llegar a aislar en un acto de introspección del sujeto, sino algo que tiene que ser pensado como un transitar de lo uno a lo otro secuencialmente en un proceso. Ciertamente, en la autoconciencia, el yo se pone como sujeto y el yo sujeto se distingue de tal suerte de los contenidos de pensamiento que puede considerarse desprovista de toda determinación específica de un contenido múltiple. Aquí sólo tiene cabida el pensamiento que tenemos que pensar cuando nosotros mismos nos pensamos como sujetos pensantes, con lo cual la autoconciencia se encuentra a sí misma separada de la secuencia de representaciones que nosotros tenemos, retrotrayéndose sobre sí a espaldas de cualquier contenido de representaciones. La realización de esta operación de abstracción produce la representación yo pienso en la autorreferencia del yo con el pensar mismo. Esta introversión pone el yo como sujeto, acto por medio del cual logra la representación del sí-mismo. Esta forma lógica de la autoconciencia es la consecuencia del análisis extremo al que se ve sometida la conciencia yo pienso, en tanto se la toma sin relación con todos los posibles pensamientos.

Pero esto quiere decir que la relación de la conciencia yo pienso con un contenido de pensamientos es el presupuesto para pensar su logicidad. Esto quiere decir además que, dado que la autoconciencia es vacía, precisamente por ello se la debe comprender en relación con un contenido, pues de la introspección de la conciencia yo pienso no se desprende el modo como ella deba poder acompañar todo un contenido de pensamientos. El pensamiento que tiene que poder ser acompañado no es simple como la autoconciencia, ni puede pensarse separadamente de los demás que tienen la posibilidad de ser acompañados por ella. El acompañamiento no es entonces el seguimiento unívoco y separado del yo pienso a un pensamiento tomado por sí solo, sino en su relación con todos ellos. El seguimiento posible es aquel por el cual la autoconciencia se actualiza en los diferentes pensamientos, de los que puedo decir que son mis pensamientos, de tal suerte que éstos están referidos a uno y el mismo yo pienso. El poder ejercer la posibilidad de acompañamiento se debe a uno y el mismo pensamiento yo pienso. Éste los piensa siempre como uno y el mismo sujeto, recogidos en una unidad. El acompañamiento es la actividad por la cual el yo pienso reúne en la unidad de la autoconciencia la multiplicidad de las diferentes representaciones. Yo me hago consciente de los pensamientos complejos en su multiplicidad como de su unidad en la conciencia.

Con el poder del acompañamiento Kant no piensa solamente en esta unidad del contenido múltiple de los pensamientos, piensa también, y sobre todo, aquello que se involucra entre ambos: la síntesis trascendental, condición de posibilidad del yo pienso pensamientos. El yo pienso debe poder acompañar pensamientos que a su vez están relacionados entre sí. Esta relación es un vínculo, una síntesis. En esta operación, a cada uno de nuestros pensamientos puede añadirse el pensamiento de nosotros mismos, de tal suerte que este pensamiento pueda estar relacionado con todos sus pensamientos. Pero la posibilidad del tránsito entre ellos no puede inferirse del pensamiento de la autoconciencia, porque al carecer de contenido, no está en capacidad de producir la acción originaria del sujeto, mediante la cual se vinculan potencialmente los diferentes estados del sujeto.

La transición de un estado a otro se da en el tiempo. Además de ser la forma de tales estados del sentido interno, él es también la multiplicidad pura de lo uno después de lo otro. En esta secuencia pura se realiza la síntesis trascendental en la forma de la afección pura de sí mismo. Lo afectado espontáneamente en esta afección es el ánimo y lo que lo afecta, el objeto trascendental. En esta afección trascendental se efectúa la síntesis trascendental del sujeto como una actividad sintética originaria del ánimo. A ésta se debe la identidad en el conocimiento de las representaciones. La identidad resulta ser en estos términos la condición que garantiza la unidad de la conciencia. La posibilidad de la unidad de la conciencia tiene un fundamento trascendental. Por este fundamento la unidad de la conciencia es incorporada a la síntesis de la multiplicidad pura contenida en el tiempo. El ánimo constituye el fundamento trascendental de la posibilidad de la unidad de la conciencia, por cuanto se comprende a sí mismo como la identidad que vincula entre sí autoconciencia y tiempo.

En vista de que ni la conciencia empírica ni la lógica y formal muestran realmente la necesidad de la relación de todas nuestras representaciones con los objetos, como tampoco la necesidad de su copertenencia en la unidad e identidad de una única conciencia, la confrontación entre ambas conciencias debe comprenderse como una confrontación que tiene lugar en la dimensión de una actividad prerreflexiva y preformativa del yo. Esta actividad a priori precede a la logicidad del yo pienso, pero también al empirismo de un yo privado, afectado por sus propios estados internos. Entre ambos extremos, igualmente insuficientes e inaceptables por sí mismos, Kant incorpora la función del ánimo como el presupuesto para pensarlos, en tanto reúne en sí las facultades cognoscitivas.

A pesar de la gran solidez que pueda presentar el concepto de autoconciencia y del, en apariencia, trivial significado del ánimo en la *Crítica*, un término que con frecuencia es mencionado, mas nunca tematizado por Kant, es necesario acudir a él para evidenciar la insuficiencia de la autoconciencia en la constitución del conocimiento sintético a priori y para mostrar, al mismo tiempo, su función de presupuesto en dicha constitución. El ánimo está dotado con una actividad libre y espontánea en virtud de la cual vincula la síntesis aprehensiva del tiempo con la autoconciencia. Esta actividad es producida al ser afectado por un algo que se le contrapone necesariamente como objeto.

Mientras la conciencia busca a partir de sí misma y de manera subjetiva el dominio de un saber, el ánimo ve la necesidad de orientarse por algo otro diferente tanto del plano subjetivo como del objetivo, para poder devenir sí-mismo y convertirse desde este distanciamiento de sí mismo en centro de la subjetividad. La autoconciencia tiene la posibilidad de poder acompañar representaciones y moverse en este sentido en el ámbito subjetivo, porque el ánimo gana en sí un poder al dejarse afectar por algo que contrapone mediante su actividad y que debe corresponder al conocimiento y no depender de él. Y mientras la autoconciencia debe acudir a un yo que le sirva de soporte y, por tanto, tiene que internarse en la vacuidad subjetiva de su forma para asegurarse así la certeza de un saber de sí misma y del mundo, el ánimo en su tendencia a lo incondicionado permite descentrar el sujeto y fijar los límites a los que tiene que sujetarse la conciencia.

La autoconciencia como relación subjetiva consigo misma presupone una autoactividad que no es una relación interna del sujeto consigo mismo, sino que al ser ocasionada por el objeto, la rebasa y de esta forma hace posible la mismidad del sujeto. Su mismidad no se identifica con la identidad del yo. No hay una conciencia de la mismidad, porque a pesar de ser la autoconciencia el punto culminante del conocimiento a priori, no rebasa el concepto de sujeto, mientras que la mismidad lo trasciende para poderlo constituir precisamente como subjetividad. La mismidad del sujeto es el presupuesto para pensar su identidad, porque se efectúa en la correspondencia del objeto con el sujeto, y ésta es la condición para que éste pueda ser idéntico en la diversidad de sus representaciones. La identidad del sujeto es el presupuesto para que él pueda pensarse a sí mismo como el mismo sujeto en el proceso del tránsito de una representación a otra, en tanto la mismidad

pone de manifiesto una contraposición infranqueable, y con ello una diferencia esencial, indispensable para alcanzar la identidad del sujeto. Esta contraposición trascendental de sujeto y objeto se cimienta en la actividad trascendental del ánimo.

De esta forma, se gana la distancia para poner en franquía la idea de la *Crítica* como un todo. Ello supone ir más allá de lo dicho expresamente por Kant y atreverse a pensar lo propiamente dicho en su pensamiento. Pero la realización de esta tarea de ninguna manera significa hacer de la opinión expresa del texto algo superfluo, antes bien, arriesgarse a pensar lo no pensado por Kant tiene que efectuarse a partir de la comprensión expresa de lo dicho. Sólo así pueden asegurarse las condiciones para poder descubrir lo no dicho en cuanto tal. Sin embargo, no se comprende lo pensado por él cuando sólo se quiere describir y asegurar lo que dice explícitamente. Es imposible querer entender su pensamiento, si no se acomete la dimensión en la que lo dicho comienza a callar y el silencio se impone sobre lo dicho.

EL ÁNIMO EN LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Por: Carlos Másmela Arroyave

**Crítica de la razón pura *Kant *Gemüt*

RESUMEN

No pocas veces Kant emplea la palabra "ánimo" (*Gemüt*) en la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, nunca llega a conceptualizarla. Quizá sea esta una razón para excluirla de las interpretaciones de su filosofía. En su lugar, ellas han abordado los más diversos aspectos de su terminología conceptual, y tejido sobre ella complejas y detalladas teorías, en las cuales se enfatiza la conciencia, la imaginación, la intuición, etc, o sea, conceptos a los que Kant dedica sus más profundos pensamientos. Aunque este no es el caso del ánimo, lo que esta palabra dice se arraiga en el asunto mismo de la *Crítica*. No casualmente Kant ve en él el origen de nuestra facultad cognoscitiva. Exponer las razones de este origen es el tema del presente artículo.

GEMÜT (ANIMUS) IN THE CRITIQUE OF PURE REASON

By: Carlos Másmela

**Critique of Pure Reason *Kant *Gemüt*

SUMMARY

Kant often recurs to the term *Gemüt* in his *Critique of Pure Reason* but he never defines it. Other terms such as consciousness, imagination or intuition to which Kant devoted his deepest thoughts have been the main topic of many interpretations while *Gemüt* has not. Nevertheless, this article assents that *Gemüt* is essential to the *Critique* and that not by chance Kant holds that our cognitive faculty origins on it.

HEGEL Y LA MODERNIDAD¹

Por: Jorge Aurelio Díaz

Universidad Nacional de Colombia

El tema que me he propuesto desarrollar, *Hegel y la Modernidad*, constituye casi un tópico obligado para quien se interesa en comprender lo que ha sido y lo que es hoy el proyecto filosófico de la época moderna. No en vano fue Hegel uno de los primeros en tratar de comprender su significado global, y en buscar a la vez superar los límites que marcaban al espíritu de esta nueva época. Porque estaba convencido de que, sobre todo con la filosofía crítica kantiana, “el proyecto filosófico de la modernidad” había llegado a una cima o a una meta, y de que se preparaba el salto a un nuevo horizonte o, como diríamos hoy, a un nuevo paradigma.

Ahora bien, no voy a detenerme en la propuesta de lectura que nos ha ofrecido Jürgen Habermas acerca del sentido y de los límites de la comprensión hegeliana de lo moderno. Esta lectura, ampliamente conocida y llena de prometedoras sugerencias, adolece a mi parecer de dos limitaciones que reducen de manera no poco significativa su comprensión de la propuesta hegeliana. Por una parte, hay en Habermas un marcado desinterés por el fenómeno religioso, fenómeno que para Hegel juega un papel crucial en la interpretación de los procesos humanos en general, y que para la Modernidad en particular constituye uno de los momentos más significativos de su autocomprensión. No podemos olvidar que esta época trajo consigo una secularización de la teología, con todas las consecuencias que ello comporta. Por otra parte, Habermas muestra una escasa penetración en el sentido del individualismo que caracteriza a la Modernidad, y que para la filosofía viene a significar una verdadera tensión, que está muy lejos de haber sido resuelta, entre el carácter elitista y aristocrático de la reflexión filosófica y la proyección democrática de algunas de sus conclusiones. Después de que la filosofía logró liberarse de ser una sierva de la teología (*ancilla theologiae*), sería conveniente evitar el peligro de que se convirtiera en una sierva de las ciencias sociales.

No es mi propósito, repito, entrar a polemizar con Habermas, a pesar de que sus propuestas resultan de una innegable riqueza interpretativa. Voy a concentrar mi atención sobre una lectura mucho menos conocida, pero a mi parecer no por ello menos enriquecedora, y que tiene además la ventaja de contrarrestar las dos limitaciones que le hemos señalado a la lectura habermasiana. Se trata de la interpretación que de Hegel hace el teólogo suizo Karl Barth, en su libro, poco conocido entre nosotros, *La Teología protestante en el siglo*

1 Esta comunicación fue leída dentro del ciclo de conferencias *Lecciones de Noviembre* (1995), que ha venido organizando desde hace varios años el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

XIX.² Me propongo exponer las líneas fundamentales de dicha interpretación y enhebrar luego algunas consideraciones complementarias, centradas sobre uno de los puntos fundamentales de su lectura de Hegel frente al mundo moderno: el concepto de pecado.

Y para quien este término le pueda resultar extemporáneo, me adelanto a señalar que su consideración debería ocupar un lugar importante en los estudios acerca de la Modernidad, por diversas razones que entraremos a desarrollar, pero que podemos comenzar visualizando, a mi parecer, de manera bastante clara. Recordemos para ello que en el nacimiento del espíritu moderno, a partir del siglo XVI, tomaron parte dos poderosas corrientes culturales, en muchos e importantes aspectos mutuamente contradictorias: el humanismo de talante pagano preconizado por el Renacimiento, y el cristianismo moralizante de la Reforma protestante. No cabe duda de que ambos procesos jugaron un papel crucial en la configuración de ese nuevo espíritu. Pero me atrevo a afirmar que ha sido allí donde el protestantismo en sus variadas vertientes ha llegado a arraigarse en la cultura nacional, donde precisamente la Modernidad ha logrado sus mayores y más significativos avances.

Ahora bien, como lo señaló con claridad Lutero en su polémica con Erasmo de Rotterdam, es exactamente en la cuestión acerca del pecado, del libre albedrío y de la gracia, donde la Reforma encuentra su máspreciado aporte a la renovación del espíritu cristiano. “Tú, solamente tú –exclama con su habitual vehemencia el Reformador en su respuesta *De servo arbitrio* a la *Diatriba* de Erasmo–, llegaste a discernir el punto cardinal de todo lo que actualmente está en controversia, y me echaste la mano a la garganta, por lo que te agradezco desde lo profundo de mi corazón. [...] de todos mis adversarios, tú eres el único que ha atacado el problema mismo, esto es, el punto esencial de mi doctrina”.³

Vamos entonces a exponer en primer lugar las dos tesis sobre las que descansa la interpretación que nos ofrece Barth acerca de la doctrina hegeliana: (1) su filosofía de la confianza en sí mismo y (2) su racionalismo radical. Luego analizaremos (3) las razones del rechazo que ha sufrido Hegel por parte de la Modernidad; para, finalmente, (4) exponer algunas consideraciones personales en torno a la cuestión del pecado.

1. Filosofía de la confianza en sí mismo

Karl Barth comienza su exposición mostrando su extrañeza ante el repudio que sufrió la doctrina de Hegel por parte de la cultura moderna. Es cierto que se trata de un

2 BARTH, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. (5. Auflage) Zürich: Theologischer Verlag, 1985. Al citar el texto, daremos entre paréntesis las páginas del original alemán. Esperamos poder ofrecer pronto una traducción al español.

3 *Obras de Martín Lutero*. T. IV: *La voluntad determinada (De servo arbitrio)*. Versión castellana de Erich Sexauer. Buenos Aires: Paidós, 1976. p. 332.

repudio no exento de una profunda atracción por muchos de su planteamientos. Una y otra vez, con plena conciencia o sin ella, se echa mano del legado hegeliano para interpretar los diferentes aspectos de nuestra cultura: la historia, el arte, la religión, la política, etc. Pero ya desde mediados del siglo pasado, declararse hegeliano resultaba anacrónico, y ello no sólo en el campo de la filosofía, sino también en el de la teología. ¿Por qué —se pregunta Barth—, si la filosofía de Hegel no sólo constituía la mejor comprensión de las aspiraciones del hombre moderno, sino que le ofrecía satisfacción, en la medida en que ello es posible? Pero ¿cuáles eran esas aspiraciones y cómo hallaban satisfacción en la doctrina de Hegel? Podemos condensarlas en dos: por una parte, una confianza total del hombre en sí mismo hasta lograr liberarse de la tutela de un Dios trascendente y, por la otra, una completa racionalización de la existencia, liberándola de temores infundados para otorgarle así el pleno ejercicio de la libertad.

En cuanto a lo primero, hay que entender muy bien que la intención de la Modernidad no corresponde a la de un ateísmo militante, porque el principio que la guía es, en palabras de Barth, el de “un hombre que sin condiciones ni vacilaciones es digno de fe para sí mismo, que puede dudar de todo porque en ningún momento duda de sí mismo, y que sabe de todo precisamente porque sabe sin más de sí mismo, —quien logra entender esto —prosigue Barth—, posee al menos la llave del laberinto, aunque no pueda ahorrarse el esfuerzo de orientarse dentro de él” (349). Los grandes pensadores de la Modernidad fueron teístas o agnósticos, y algunos de ellos sinceros creyentes, pero no ateos.

Ahora bien, al tratarse de filosofía, esa confianza recae sobre el pensar, y lo que hace Hegel es llevar hasta sus últimas consecuencias la equivalencia que se establece entre el pensamiento y lo pensado por él, llegando hasta su completa identidad. A esa identidad la llama Espíritu y lo identifica con Dios, buscando así cumplir con uno de los propósitos fundamentales de la Ilustración: la superación de la distancia radical entre sujeto y objeto. Porque para quien deposita toda su confianza en el ejercicio de su propio entendimiento, —y como nos enseña Kant, en esto consiste ser ilustrado—, mientras éste tenga que depender para su ejercicio de algo que le es ajeno, su completa autonomía se verá amenazada. En efecto, un entendimiento que para conocer se halla supeditado a los datos de la sensibilidad, nunca podrá estar seguro de que esos objetos sean en realidad racionales, y que obedezcan por completo a las necesidades de la razón.

La *Fenomenología del Espíritu*, que Hegel elaboró como introducción a su sistema de pensamiento, tiene como tarea analizar esta cuestión hasta sus últimas consecuencias. Podríamos decir que se trata de un arreglo de cuentas definitivo con Kant, quien había elaborado su doctrina apoyándose en esa necesaria distinción originaria entre sujeto y objeto que condiciona todo conocimiento. Porque mientras no dispongamos de datos que provengan de la sensibilidad o se refieran a ella, podemos pensar, es cierto, pero no podemos conocer. Hegel, por supuesto, no podrá negar este hecho incontrovertible, elaborado suficientemente por la filosofía crítica. Pero lo someterá a un doble proceso conceptual,

con el propósito de abrirse camino hacia un saber que esté por encima de esa dualidad. A ese saber lo llamará "saber absoluto".

Si miramos a grandes rasgos el desarrollo de la *Fenomenología del Espíritu*, podemos ver cómo el proceso consiste, en primer lugar, en ampliar el concepto de conocimiento más allá de los estrechos límites dentro de los cuales lo analiza Kant. Porque conocer no es simplemente unificar los datos de la sensibilidad para constituir objetos; ni siquiera, avanzando un paso más, enlazar esos objetos en redes de relaciones, tal como lo hacen las ciencias naturales, hasta convertirlos en procesos regidos por leyes. Esto es lo que analiza el capítulo titulado **Conciencia**. Pero yendo más allá, el conocimiento abarca también todas las demás experiencias que la conciencia realiza en su relación con el mundo circundante. Aunque conocer objetos constituya su inevitable punto de partida, no se lo puede reducir a ello. Es también, avanzando hasta la **Autoconciencia**, saberse como punto de referencia indispensable desde el cual se constituyen esos objetos, así como las leyes que ordenan sus procesos, de modo que el mundo se presenta como la oportunidad que se nos ofrece para el ejercicio de nuestra libertad. Con la libertad aparece la intersubjetividad, con su necesidad de reconocimiento y su lucha por la dominación. Pero el conocimiento va más allá, porque es también llegar a comprender que esa realidad, en referencia a la cual realizamos nuestra libertad, está constituida a imagen y semejanza de nuestra **Razón**; convicción sobre la cual descansa toda la empresa moderna de conquista del mundo. "La razón —nos explica Hegel—, es la certeza que tiene la conciencia de ser toda la realidad; así expresa el Idealismo el concepto de razón" (*Phän.*, 176; esp., 144).

Con la justificación del idealismo, Hegel considera agotadas las instancias del conocimiento, en cuanto se lo considera como la actividad de una conciencia que se enfrenta a su mundo. Pero más allá del racionalismo, el conocimiento implica también comprender el trasfondo cultural que lo sostiene y lo condiciona, trasfondo que a su vez recibe la influencia de ese conocimiento. Esto será lo que analice el capítulo sobre el **Espíritu**. Y, por último, conocer es comprender cómo la **Religión**, correspondiente a cada etapa del proceso cultural, no es otra cosa que la manifestación de la imagen que esa cultura tiene de sí misma, de los ideales que la sostienen, la orientan y la impulsan.

Una vez que Hegel ha logrado ampliar en esa forma el concepto de conocimiento, viéndolo así como un proceso constante de superación de la distancia que separa al objeto del sujeto, considera estar en condiciones para avanzar un paso más allá del conocimiento, en busca de su verdadero fundamento en un saber donde la dualidad sujeto-objeto haya sido superada. Porque ya no se trata de conocer algo ajeno a la conciencia, sino de saber que la realidad en su misma raíz es conciencia, es Espíritu, es unidad del pensar y lo pensado. De modo que no solamente se amplía el concepto de conocimiento para que abarque toda la compleja experiencia del hombre con el mundo, tanto la individual como la colectiva, tanto la secular como la religiosa, sino que se le encuentra su fundamento en

el saber acerca de la realidad como manifestación del Espíritu. De ahí proviene el título de la obra: *Fenomenología del Espíritu*. Ahora bien, esa manifestación del Espíritu llega a su plenitud espacio temporal en la historia humana. De este modo, “lo que le otorga a la filosofía hegeliana de la confianza en sí mismo la fuerza que la caracteriza –nos explica Barth–, es que no se deja superar por ningún hijo de este mundo en la frialdad de su entendimiento, ni por ningún hombre piadoso en la profundidad de su sentimiento. Es titanismo supremo, en cuanto es a la vez suprema humildad” (353).

El propósito de Hegel es claro: busca recoger el legado de Spinoza que negaba la trascendencia de un Dios incognoscible y afirmaba con toda sencillez: *Deus sive Natura*, Dios no es otra cosa que la Naturaleza. Pero a su vez se propone integrarlo con el legado cristiano, al mostrar que ese Dios inmanente no se reduce a las estrechas dimensiones de la Naturaleza ciega, sino que se constituye como el sentido dentro del cual el hombre debe situarse y al cual debe abrirse; sentido que se le manifiesta a través de su razón. “A mi modo de ver –nos dice en el prólogo a la *Fenomenología*–, que sólo podrá justificarse por la exposición del sistema mismo, todo depende de aprehender y expresar lo verdadero, no como *sustancia*, sino igualmente como *sujeto*” (*Phän.*, 19; esp., 15). Ese Dios como sujeto, como identidad de pensamiento y ser, es el que se hace manifiesto a través de la historia humana.

2. Racionalismo radical

Con esta filosofía de la confianza en sí mismo volcada sobre el acontecer histórico, Hegel logra una de las metas del hombre moderno: acabar con la idea de un Dios incognoscible. “En cuanto para Hegel lo racional se vuelve histórico y lo histórico racional –nos explica Barth–, se libera en forma definitiva y fundamental de ese Dios confrontado a la razón, de cierta manera escándalo y locura para ésta y al que ella tal vez debería negar. Y no lo hace mediante su negación, así como tampoco negando esa confrontación, sino relativizando el carácter escandaloso y la locura de tal confrontación, haciendo ver la necesidad de la misma, así como también su carácter provisional, al superarla de manera definitiva en la paz de la razón que, a la vez y como tal, es aquella paz que está por encima de toda razón” (353).

Este radical racionalismo implica ante todo que la confianza se deposita en el hombre como pensante, ya que como tal y sólo como tal se sitúa por encima de la Naturaleza. Al identificar así el pensar humano con el acontecimiento de la razón, llegamos al “meollo del asunto”, como lo llama Barth, que consiste “en que la razón, la verdad, el concepto, la Idea, el Espíritu, Dios mismo sean comprendidos como acontecimientos y exclusivamente como acontecimientos. Dejan de ser lo que son una vez que el acontecimiento en el que consisten es pensado como interrumpido y en su lugar se piensa un estado de cosas. Razón y todos sus sinónimos son en esencia vida, movimiento, proceso” (356).

Es aquí donde se sitúa uno de los puntos críticos del sistema de Hegel, contra el cual van a arremeter con igual fuerza, aunque desde puntos de vista diferentes, tanto Schopenhauer, como Kierkegaard y Marx, no menos que buena parte de la teología cristiana. Porque Hegel parece llevar hasta sus últimas consecuencias la identificación entre conocimiento y voluntad sostenida por Spinoza, ya que en el proceso de toma de conciencia el hombre no reproduce algo que preexista a su acto, sino que por ese proceso y en ese proceso se hace efectiva la presencia de lo contemplado por él. Conocimiento verdadero, fundamentado en el saber del Absoluto como acontecimiento, es él mismo voluntad, decisión, compromiso y acción, es decir, acontecimiento. No se da, ni puede darse un hiato entre saber y querer, entre comprender y obrar. "Error, mentira, pecado –subraya Barth–, sólo pueden significar, para Hegel, unilateralidad obstinada, empecinamiento que se niega a obedecer al automovimiento del concepto, es decir, estacionarse" (359).

El intelectualismo de Hegel se muestra así tan radical o más que el de Spinoza, y comporta toda una amplia gama de consecuencias, dos de las cuales merecen ser destacadas para nuestro propósito. Por una parte, una negación del concepto tradicional o católico de pecado, porque una voluntad que actúe al margen o en contra de lo que señala el conocimiento no resulta posible. Tal voluntad efectuaría un acto sin razón alguna, y ese acto, lejos de ser un ejercicio de la libertad, sería más bien una manifestación del azar, algo que acontecería simplemente porque sí. Es cierto que con frecuencia parecemos obrar en contra de los dictados de nuestra razón, pero entonces lo que en realidad acontece es que no obramos, sino que somos el juguete de fuerzas ajenas a nuestra conciencia, es decir, a nuestra voluntad. El único sentido de la libertad es nuestra adhesión a los dictados de la razón: "Libertad, dice Hegel, es conocimiento de la necesidad".

Por otra parte, el intelectualismo unifica la teoría y la praxis al considerar que todo verdadero conocimiento conlleva necesariamente una convicción, un compromiso, una identificación volitiva; conocer es tanto un acto de la voluntad como del entendimiento. En esta forma la acción humana por excelencia, como lo había comprendido la Ilustración, consiste en esclarecer nuestro conocimiento, en iluminarlo, en liberarlo de conceptos inadecuados y de falsos temores o expectativas. La filosofía hegeliana responde así a las dos grandes aspiraciones del hombre moderno: liberarse de la tutela de un Dios ajeno a su razón, y racionalizar su propia existencia hasta esclarecer por completo el oscuro complejo de culpa. ¿Por qué entonces, se pregunta Barth, esa filosofía fue abandonada por la Modernidad? "¿Dónde está la falla? ¿Acaso en Hegel? Quien se haya preocupado por conocerlo no tiene esa impresión: si se trata de hacer lo que el siglo XIX claramente se propuso, no cabe duda de que Hegel lo realizó hasta donde es posible hacerlo" (346/7).

3. El rechazo a Hegel

Como lo hemos indicado anteriormente, el rechazo a Hegel fue compartido por la filosofía y por la teología, de modo que tanto la conciencia cultural moderna, como la conciencia religiosa, se apartaron de él con mayor o menor radicalidad.

En cuanto al rechazo por parte de la filosofía, Barth busca comprenderlo, mostrando cómo Hegel le planteaba a la conciencia cultural del hombre moderno tres exigencias que ésta no se hallaba en condiciones de aceptar.

En primer lugar, le pedía que interpretara su búsqueda incondicional de la verdad con toda la seriedad que corresponde cuando “esa verdad es Dios y Dios es el Señor del hombre”, para usar la expresión de Barth. La apoteosis de lo cognoscitivo, que se le reprocha a Hegel como un exacerbado intelectualismo, corresponde a su propósito de subrayar cómo el hombre vive de la verdad y sólo puede vivir de ella. Substraerse a la verdad es renunciar a ser hombre, ya que ella le es necesaria en todo el rigor de su pretensión absoluta.

Este desafío, arrojado al rostro del hombre moderno, fue recibido como una intolerable incursión de la teología en el terreno del pensamiento autónomo. Porque interpretar el anhelo de verdad como la búsqueda del Absoluto, implicaba otorgarle a su descubrimiento el carácter de revelación, ya que sólo así puede hacerse presente el verdadero Absoluto. Y en ello Hegel no oculta su intención, como pudimos verlo al presentar la *Fenomenología*: el saber absoluto, que es también saber del Absoluto, es una experiencia que está más allá de la oposición sujeto-objeto, es decir, que está más allá del conocimiento que es propio del entendimiento. Al ampliar el concepto de conocimiento y examinarlo hasta sus últimas consecuencias, tal como vimos que lo hace en la *Fenomenología del Espíritu*, la conciencia descubre que ese conocimiento sólo puede darse en el seno de la razón misma como sentido radical de todo lo que existe. A esa manifestación no se llega por una experiencia de carácter religioso o sentimental, como lo proponía en su tiempo Jacobi, sino por una comprensión que unifica la experiencia de la conciencia moral kantiana y la revelación de Dios en la comunidad creyente.

Explicuemos esto un poco más, para comprender mejor la segunda exigencia que le hace Hegel al pensamiento moderno. Debemos tener en cuenta que con la Modernidad el hombre accede a una conciencia moral que se comprende a sí misma como lo único absoluto en su convicción racional. Esto implica que el hombre como ser moral descubre que él es el sentido de todo lo que existe. Este es uno de los legados fundamentales, tanto de la Reforma, como de la doctrina moral kantiana. Al comprender que esa su convicción moral, iluminada por la razón, es el único criterio del obrar, el hombre comprende que él es, como decía Kant, únicamente fin y nunca medio. Pero ya no se trata exclusivamente de aquella buena voluntad, de la que había dicho Kant, en su *Fundamentación para una metafísica de*

las costumbres, era lo único que, en el mundo o fuera de él, resultaba posible considerar como bueno sin limitación alguna (Cfr. GMS BA 2). Para Hegel ese concepto de buena voluntad resulta abstracto y no puede identificarse, como pareciera hacerlo Kant, con el concepto de conciencia moral, con el concepto tan típicamente alemán de *Gewissen*. Esta conciencia moral no se recoge en la pura interioridad, ni atenta exclusivamente a salvaguardar la pureza de su intención, sino que se confronta racionalmente con el contexto real dentro del cual se lleva a cabo su deliberación. Con ella alcanza el hombre el pleno sentido de su dignidad que lo coloca por encima de la Naturaleza. Hegel ve en ello la realización concreta del ideal cristiano de la Reforma: el hombre en tanto miembro de la comunidad de quienes creen en la revelación de Dios en la historia, y que se rigen de manera consciente por los dictados de la razón. La propuesta es, entonces, comprender el anhelo de libertad propio de la Modernidad, como realización histórica de la libertad cristiana, la que a su vez va a recuperar así, como lo veremos más adelante, la inocencia de la conciencia pagana.

La tercera exigencia de Hegel a la filosofía moderna es que la verdad debe ser comprendida como contradicción, como proceso por el cual el Absoluto se distingue de sí y en ese su otro se recupera a sí mismo. La idea hegeliana de la contradicción dialéctica es en realidad simple: consiste en señalar que si todo es acontecimiento o proceso, que si todas las cosas fluyen, como decía Heráclito, entonces todo debe ser concebido de tal manera que, en su mismo estar siendo, esté a la vez dejando de ser y volviéndose otro. Decir entonces que la verdad, como comprensión del Absoluto, debe ser comprendida como contradictoria, no significa otra cosa sino que el Absoluto mismo debe ser comprendido como proceso, como acontecimiento, lo que implica interpretar en forma especulativa el misterio cristiano de la Trinidad: el Dios que se despliega en el Verbo y se recupera en el Espíritu. Barth no encuentra reparo en subrayar que esta doctrina hegeliana de la Trinidad, “por más insatisfactoria que pueda resultar para la teología, es en verdad cualquier cosa menos una adaptación postiza de su filosofía a los deseos de los teólogos” (371).

Podemos entonces resumir las tres exigencias de Hegel a la conciencia cultural del hombre moderno, a las cuales debió su rechazo, como otros tantos intentos para que comprendiera el trasfondo religioso y cristiano de su anhelo de confianza en sí. Pedirle que interpretara su búsqueda de la Verdad como búsqueda de una revelación del Absoluto, su anhelo de libertad como la aceptación de los dictados de la razón en el seno de la comunidad creyente, y que comprendiera al Absoluto mismo como la revelación del Dios uno y trino, era más de lo que esa conciencia estaba en condiciones de admitir. “¿Iba acaso a tolerar el hombre moderno –se pregunta Barth–, esa irrupción teológica tan amenazadora? ¿Se iba a reconocer en ese espejo? ¿Era en realidad eso lo que él deseaba y lo que quería decir? ¿O lo había entendido tal vez Hegel con demasiada profundidad y con demasiado cristianismo, cuando le exigía fundamentar su filosofía de esa manera en la teología y dejar que ésta terminara absorbiéndola? [...] ¿Fue acaso la exigencia demasiado difícil o demasiado

condicionada por lo teológico? Así se la percibió de hecho, y así se la presenta de ordinario. Pero podría ser al contrario, —comenta el teólogo suizo—, que la exigencia no hubiera sido lo suficientemente radical, y que en ella no hubiera para la teología demasiado, sino demasiado poco como para llegar a suscitar credibilidad” (372).

En cuanto al rechazo por parte de los teólogos, creo que a estas alturas de nuestra exposición no resulta difícil de comprender. Porque también a la teología le dirigió Hegel tres exigencias que ella no estaba dispuesta a aceptar, y que constituyen la contrapartida de las exigencias hechas a la filosofía.

En primer lugar, le recordó a la teología que su asunto era la Verdad, con igual o mayor apremio que para la filosofía. Es cierto que la religión se despliega en el ámbito del sentimiento y la representación, y no en el del concepto. Precisamente por ello resulta accesible a todos. Pero esto no significa que la teología, guardiana de la corrección doctrinal, se vea eximida de tener que habérselas con la Verdad y no pueda contentarse con la edificación y la piedad. Este reproche se le podría hacer, al menos en parte, a Schleiermacher. En segundo lugar, Hegel le subrayó a la teología el carácter histórico de esa Verdad, su esencia de acontecimiento, de modo que sólo puede ser acogida en obediencia al automovimiento de la misma. Por último, le recalcó el carácter contradictorio de la comprensión del Absoluto, de modo que toda preocupación por someter la teología a los cánones de las ciencias del entendimiento resultaba fuera de lugar.

Podríamos entonces decir, en forma por demás simplificada, que Hegel le exigió a la filosofía asumirse como verdadera teología, y a la teología que aceptara ser comprendida por una razón para la cual la contradicción, lejos de serle ajena, constituye su núcleo central. Formulada la cuestión en estos términos, puede comprenderse mejor el rechazo que sufrió la doctrina de Hegel, tanto por parte de la conciencia cultural moderna, como por parte de la conciencia religiosa.

Al llegar a este punto de su interpretación, Karl Barth pasa a considerar, como teólogo, cuáles pudieran ser los verdaderos reparos que habría que hacerle a la promesa y a las exigencias del hegelianismo. Con lo cual entramos en la cuarta y última parte de nuestra exposición, la cuestión del pecado.

4. La cuestión del pecado

Tres van a ser también las objeciones que, según Barth, habría que hacerle a Hegel. La primera de ellas se refiere directamente a su concepción del pecado, mientras que las otras dos lo hacen sólo de manera indirecta. Veamos.

Para introducir su primera objeción, Barth comienza refiriéndose al concepto hegeliano de “Verdad”: “cabe preguntar –nos dice–, si el concepto hegeliano de verdad puede satisfacer a la teología. Para Hegel es el pensar representado como la cima y el centro de la humanidad. Pero –se pregunta Barth– ¿tiene la humanidad ese centro? ¿Tiene en general un centro semejante? ¿No existe siempre el hombre en el invisible punto de intersección entre el pensar y el querer?” (374). En esta objeción podemos escuchar claramente los ecos de Kierkegaard: considerar al hombre exclusivamente como servidor de la verdad ¿no es acaso pretender anular el claroscuro de su existencia concreta? Porque al considerarlo así se lleva a cabo la identificación entre entendimiento y voluntad, preconizada por Spinoza, según la cual, como lo indicamos antes, sólo es posible que obremos siguiendo los dictados de nuestra razón. Cuando no los seguimos, es porque no estamos obrando, sino padeciendo la intervención de fuerzas que no logramos controlar. Como pudimos entreverlo ya, esta identificación es consecuencia de un racionalismo sin concesiones que rechaza la posibilidad de una voluntad que pudiera obrar por cuenta propia y sin razón alguna.

Es el mismo Barth quien nos precisa el sentido de su objeción contra Hegel, cuando a continuación nos dice:

Surgen entonces reparos contra el desenfreno con el que Hegel acostumbra avanzar con su pensamiento sin inmutarse ante dos puntos cruciales, ante los cuales una teoría de la praxis tendría que detenerse y mostrarse así como una verdadera teoría de la verdad. En su descripción de la relación del hombre con Dios, Hegel no se detuvo ante el concepto de pecado. Lo incluyó dentro de la unidad y la necesidad del Espíritu. Lo buscó en la finitud del hombre como tal, en la libertad del Espíritu. [...] De acuerdo con ello, tampoco entendió la reconciliación como un nuevo comienzo incomprensible [...] (374/5).

La segunda objeción apunta en la misma dirección, aunque desde una perspectiva diferente: “el automovimiento hegeliano de la verdad –se nos dice–, se identifica con el automovimiento del pensar del sujeto humano, y en la medida en que este sujeto a su vez debe ser en plenitud él mismo precisamente pensando, la identificación es con el automovimiento sin más de ese mismo sujeto” (375). En otras palabras, si Hegel identifica el devenir de Dios con el devenir del hombre, no se le reprocha tanto esa identificación, sino que ese devenir sea visto en forma exclusiva como un proceso de toma de conciencia, como un proceso cognoscitivo. En efecto, si se concibe a Dios como acontecimiento, su efectuación se lleva a cabo en el acontecimiento humano por excelencia que es la historia; y en ello no parece consistir la objeción, ya que el mismo Barth nos explica cómo “el Dios viviente de Hegel –y no cabe duda, nos dice, de que Hegel vio la vitalidad divina y la vio mejor que muchos teólogos–, ese Dios viviente es en verdad el hombre viviente”. Pero lo que no resulta aceptable para el teólogo reformado es que ese hombre viviente “podría no ser en definitiva sino el hombre pensante, y ese hombre abstractamente pensante sólo un hombre pensado y no el hombre real”, de modo que “también ese Dios viviente, el Dios de Hegel, no fuera más que un Dios pensante y un Dios pensado [...]”. Por ello termina la

objección aseverando de manera perentoria: “El automovimiento de la verdad debería separarse del automovimiento del hombre para que pudiera valer en realidad como automovimiento de Dios, –Hegel los identifica tan expresa y consecuentemente como le es posible” (375/6).

Se trata entonces de separar con claridad a Dios del hombre, de manera que la revelación aparezca como una verdadera irrupción en el pensamiento humano que no puede ser deducida del mismo. ¿Por qué esta exigencia? Porque si la revelación de Dios pudiera ser deducida, como pretende Hegel, de la necesidad intrínseca del pensar humano, el mensaje religioso no convocaría al hombre a una aceptación puramente volitiva, a una fe basada en la exclusiva confianza en una palabra ajena, sino que sería el resultado inevitable de un pensar que ha sido llevado hasta sus últimas consecuencias. De este modo, si la primera objeción buscaba salvaguardar el **pecado** como un acto de la pura voluntad, ahora lo que se busca poner a salvo es la **fe** como un acto de esa misma especie.

La tercera objeción se dirige en forma directa a su propósito: “debemos decir –explica Barth–, que la identificación de Dios con el método dialéctico, aunque no signifique su identificación con el acto vital del hombre, viene a ser una reducción casi intolerable, más aún, una supresión de la soberanía divina [...] En la revelación ya no puede tratarse de un acto libre de Dios, sino que Dios tiene que funcionar como lo vemos funcionar en la revelación” (376/7). Aquí la separación entre entendimiento y voluntad opera de manera inversa: ya no se trata de mantener esa separación en el hombre, sino en Dios mismo, para que de ese modo su manifestación al hombre se muestre, no como una necesidad de su naturaleza divina, sino como un acto de su pura voluntad, de su absoluta liberalidad.

Vemos entonces que la primera objeción se proponía rescatar el **pecado**, mientras que la segunda buscaba salvaguardar la **fe**. Ahora, en esta tercera objeción, lo que se busca poner a salvo es la **gracia**. Por ello se nos dice con toda claridad que “la dialéctica dentro de la cual existimos y que es un método del cual podemos disponer en cualquier momento, no es la dialéctica real de la gracia. Hegel no le abrió a la teología la puerta a ese conocimiento, y parece que permaneció cerrada también a su propio conocimiento. Este sería el reparo más grave y definitivo que podría hacerle la teología a su manera de proceder” (377).

Resulta a todas luces significativo que las tres objeciones de Barth giren alrededor de la salvaguardia de la voluntad frente a las pretensiones hegemónicas de la razón, las cuales son percibidas como desorbitadas. **Pecado, fe y gracia** son, como bien sabemos, los temas fundamentales de la Reforma protestante. Pero si la fe y la gracia dicen referencia directa al acontecimiento que es Dios, el pecado en cambio lo hace de manera indirecta, en cuanto se refiere en primer término al obrar del hombre. Podemos decir entonces que fe y gracia constituyen temas específicamente teológicos, referidos en forma directa a la irrupción de Dios en la vida humana y a la aceptación de una oferta que se considera gratuita; mientras

que el pecado, aunque tiene sin duda resonancias teológicas, es en primer término una cuestión humana: la posibilidad de negarse a seguir los dictados de la razón.

Es bien sabido que la cuestión del pecado ha sido y continúa siendo debatida ampliamente bajo el concepto del libre albedrío, tema central, como vimos, de la controversia entre el humanista Erasmo y el reformador Lutero. La literatura filosófica contemporánea acostumbra evitar con pudor la utilización del término "pecado"; pero ese falso pudor, lejos de permitirnos comprender mejor la cuestión, sólo es una muestra del temor que se tiene a confrontar los temas religiosos, y poco ayuda a clarificar los conceptos. Imposible intentar aquí así no fuera más que una somera presentación de esa compleja disputa. Mi propósito ha sido señalar, guiado por la mano maestra del teólogo Barth, cómo una confrontación a fondo con la lectura que hace Hegel de la Modernidad, conduce en forma inevitable a replantear el concepto de pecado, así como las consecuencias que del mismo se desprenden, para llegar a comprender mejor tanto las tensiones inherentes a esa misma Modernidad, como la posibilidad de superarlas.

Ahora bien, antes de dar por terminada mi exposición, me voy a permitir avanzar tres observaciones de carácter general, que nos ayuden a desarrollar la interpretación ofrecida por Barth.

En primer lugar, conviene tener en cuenta que con la Reforma protestante el concepto de pecado viene a sufrir una muy importante transformación. Como resultado de la reacción antipelagiana, que llevó a los reformadores a insistir en la incapacidad del hombre no sólo para salir por sus propias fuerzas del pecado, sino también para evitarlo, la teología reformada cambió el foco de atención, trasladándolo de las acciones individuales a la actitud fundamental del hombre ante la vida y ante Dios. Por ello el pecado no consiste ya propiamente en esta o aquella acción particular, como suele considerarlo el católico cuando prepara su confesión, sino que se sitúa en un nivel más general y más profundo: allí donde se decide la actitud originaria frente al mundo, frente a la sociedad y frente a Dios. Para quien conoce la doctrina moral kantiana, esta manera de concebir el mal moral debe resultarle familiar. Ahora bien, con este desplazamiento del foco de atención se avanza por el camino hacia la reunificación de la voluntad con el entendimiento, que habían llegado a su máxima separación con la doctrina católica. Porque la voluntad ya no es vista propiamente como la facultad de actuar en forma esporádica al margen o en contra de los dictados de la razón, sino como la facultad de rehusarse a actuar, de negarse en forma obstinada a responder a un llamado.

Sin embargo, hay que señalar igualmente, y en segundo lugar, que este cambio de perspectiva, sobre todo en el caso particular de Lutero, estuvo unido a una grave confusión con respecto al libre albedrío. Confusión que podría explicar algunas de las dificultades de la moralidad kantiana. Es bien sabido que en la disputa con Erasmo, el humanista aparece como el defensor del libre albedrío, mientras que el reformador responde con una negativa

sin ambages. Esta negativa se refiere a la incapacidad del hombre para tomar parte activa en su reconciliación con Dios, y se extiende a su incapacidad para evitar el pecado. La confusión está en que el problema del libre albedrío, como hemos podido verlo, no consiste propiamente en el acto de obrar bien, de obrar siguiendo los dictados de la razón; cuando la voluntad obra así, tiene una clara razón para hacerlo. Sino que el problema surge cuando la voluntad parece obrar en contra de esos dictados, cuando peca. Es entonces cuando podemos preguntar ¿cómo puede hacerlo? ¿cómo es ello posible? Así pues, cuando Lutero niega el libre albedrío, pero afirma a la vez la situación pecaminosa del hombre, podemos ver que nos hallamos en el seno de una grave confusión. Podría afirmarse, en forma por demás polémica, que so capa de negar el libre albedrío, Lutero parece terminar afirmándolo masivamente, o al menos afirmando lo más controvertible del mismo, la posibilidad del pecado. En esta forma la reunificación del entendimiento con la voluntad, que comenzaba a llevarse a cabo con la nueva manera de considerar el pecado por parte de la Reforma, se ve enérgicamente contrarrestada, más aún, virtualmente ocultada. Esta tensión aparece con toda su fuerza en la doctrina moral kantiana.

Guiado por Spinoza, e inspirado sin duda por las ideas de Fichte, Hegel parece avanzar de nuevo por el camino de la reunificación del entendimiento con la voluntad: la libertad no debe concebirse como la capacidad de hacer o dejar de hacer esto o aquello, sino como la facultad de tomar conciencia sobre el sentido fundamental de la vida y buscar así orientarla por medio de la razón. El pecado sólo podría concebirse entonces como la negativa a regirse por la razón, como un rehusarse a reflexionar: ¿reflexionar o no reflexionar, he ahí la cuestión!

Señalemos por último, y en tercer lugar, cómo, desde la perspectiva que nos ofrece Barth, la Modernidad es leída por Hegel como un proceso de racionalización progresiva del mensaje cristiano hasta lograr la plena cristianización de la razón. Ello parece ir unido de manera indisoluble a una superación del concepto de pecado, buscando recuperar así la inocencia pagana, filtrada a través de la doctrina racionalista de Spinoza. Siguiendo el método de la dialéctica hegeliana, se trataría de una "superación" del Cristianismo, con todo lo que ella comporta de supresión, conservación y elevación. En este sentido, el síntoma cultural más significativo de esa superación lo constituiría la paulatina desaparición de la conciencia de pecado a la que asistimos actualmente, y que explicaría la necesidad cada vez más sentida de elaborar las llamadas "éticas civiles". Frente a este racionalismo de contornos optimistas, o que al menos rechaza toda lectura pesimista de la realidad, la opción alternativa corresponde a quienes buscan desentrañar las raíces del mal, tal como lo hicieran Schelling o Schopenhauer.

Una vez más puede constatarse la validez del diagnóstico ofrecido por Spinoza: la cuestión fundamental está localizada en la relación que se establezca entre entendimiento y voluntad. Mientras el racionalismo tiende a unificarlos, negando de raíz la existencia del mal y buscando comprender sus aparentes manifestaciones como expresiones de la finitud,

las corrientes voluntaristas se caracterizan por su mayor o menor grado de pesimismo, o tal vez de maniqueísmo, buscando salvaguardar por todos los medios un espacio conceptual para el pecado, asumiendo para ello el riesgo de sacrificar la razón. En repetidas ocasiones hemos señalado cómo el ejemplo más destacado de esta tensión lo podemos encontrar en la doctrina moral kantiana: “Tuve que anular el saber, para reservar un sitio a la fe” (*KrV* B XXXI), nos dice el mismo Kant con total sinceridad en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Y aunque se trata, claro está, de una fe racional, no por ello deja de ser una fe.

Medellín, 1 de noviembre de 1995

HEGEL Y LA MODERNIDAD

Por: Jorge Aurelio Díaz

***Modernidad *Racionalismo radical
*Filosofía de la confianza en sí mismo**

RESUMEN

Entender lo que ha sido y es hoy el proyecto filosófico de la modernidad tiene por propuesta de lectura obligada la hegeliana. Ésta abarca aspectos fundamentales como por ejemplo el fenómeno religioso, decisivo tanto para la interpretación de los procesos humanos como para la época moderna en tanto elemento de su autocompresión.

La interpretación del diagnóstico hegeliano de la modernidad se apoya en la lectura sobre la doctrina hegeliana del suizo Karl Barth, quien utiliza dos argumentos: uno, la filosofía de la confianza en sí mismo, y otro, el racionalismo radical. De acuerdo con ella, se analizan las razones del rechazo que ha sufrido Hegel por parte de la modernidad y se exponen algunas ideas sobre el concepto de pecado.

HEGEL AND MODERNITY

By: Jorge Aurelio Díaz

***Modernity *Radical rationalism *Self-confidence philosophy**

SUMMARY

Since he touches aspects such as the religious phenomenon, essential to approach an interpretation of human processes as well as of modernity, reading Hegel leads to understand what the philosophical project of modernity is. The reading of Hegel's diagnosis of modernity is made on the base of Karl Barth's reading of the hegelian doctrine whose chief arguments are the self-confidence philosophy and the radical rationalism. Starting from these, they are presented both the reasons why Hegel has been rejected by modernity and some ideas about the concept of sin.

educação FILOSOFIA

REVISTA SEMESTRAL DOS DEPARTAMENTOS DE FILOSOFIA, FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO E PRINCÍPIOS E ORGANIZAÇÃO DA PRÁTICA PEDAGÓGICA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA, MG, BRASIL

DIRETORIA

Diretor: *Geraldo Inácio Filho*
Secretária: *Myrtes Dias da Cunha*
Tesoureira: *Marisilda Sacani Sancevero*

ASSESSORIA TÉCNICA: *Lúcia Mosqueira de Oliveira Vieira*

DIRETOR DE EDITORAÇÃO: *Regina Célia de Santis Feltran*

DIRETOR DE DIVULGAÇÃO: *Marcio Chaves-Tannús*

CONSELHO EDITORIAL

Antônio Chizzotti
Emiko Uemura
Jefferson Ildelfonso da Silva
Maria Luisa B. Sousa
Marisa Lomônaco de Paula Naves
Rafael Cordeiro Silva
Thelma Silveira M.L. Fonseca

CONSULTORES

Antônio Joaquim Severino
Constança Terezinha Marcondes César
Dietmar K. Pfeiffer
Marcelo Dascal
Newton Carneiro Affonso da Costa
Raul Fomet-Betancourt
Salma Tannus Muchail
Tiago Adão Lara

COLABORAÇÕES

artigos, notas e resenhas inéditas e pedido de assinaturas enviar para:

Secretaria da Revista "Educação e Filosofia"
Universidade Federal de Uberlândia
Av. João Naves D'Ávila, s/nº - Campus Sta. Mônica, Bloco U, Sala 1U06
Caixa Postal 593
38400-902 - Uberlândia, MG, Brasil - Fone: (034) 235-2888, Ramal: 252

Assinatura anual (2 números): 12,00