

## APELACIÓN Y TAREA. LA HISTORIA COMO DRAMA

Juan J. Padial. Universidad de Málaga

**Resumen:** Estas páginas tratan de deshacer un falso problema, el de la relación entre naturalismo y libertad, introduciendo la noción de segunda naturaleza, aquella que corresponde a lo humano y su mundo. Al hacerlo, se analiza la noción de tarea libre y su vinculación con la interpersonalidad

**Abstract:** This paper tries to solve a false problem, that of the relationship between naturalism and freedom, by introducing the notion of second nature, the one of human world. In doing so, I analyse the notion of free task, and its relationship with interpersonalinity.

El tema de las relaciones entre naturaleza y libertad no equivale a aquel otro ámbito de estudio que se sintetiza mediante el binomio historia-libertad. No obstante la consideración de éste último par de nociones puede aportar alguna luz al primero. Ante todo porque el objeto de estudio del Seminario Permanente de la Universidad de Sevilla sobre Naturaleza y Libertad, puede llevar a una consideración dualista, en el que naturaleza y libertad se separarían como las dos orillas de un abismo, según la metáfora de McDowell en *Mente y Mundo*. De una orilla el reino de la ley, la naturaleza, que fruto de una poderosa corriente de pensamiento moderno ha quedado desencantada. En la orilla de allá el espacio de la racionalidad, de la normatividad, de las tareas racionales.

Quisiera, en estas páginas, explorar el lado de allá de la orilla. Quizá al hacer esto voy a realizar la operación contraria a la ensayada por muchos de mis colegas en este seminario permanente. No deseo establecer un puente en el abismo, y esto porque si se considera la relación entre historia y libertad entonces cabe advertir que el ejercicio de la libertad solo es posible desde una naturaleza especialísima, la humana. Tan particular es la modalización de ésta naturaleza, que desde Aristóteles ha sido denominada como segunda naturaleza, cultura, *Bildung* o en palabras de Fichte, naturaleza espiritual. Para aquellos que no gustan de remontarse tan atrás en el tiempo, “Wittgenstein afirma que ‘mandar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como caminar, comer, beber, jugar’. Con la expresión ‘historia natural’ debe de referirse a la historia natural de criaturas cuya naturaleza es, en gran parte, una segunda naturaleza. La vida humana (nuestro modo natural de ser) ya se encuentra modelada por el significado. No nos hace falta conectar esa historia natural con la naturaleza (como reino de la ley) más que simplemente afirmando nuestro derecho a contar con la noción de ‘segunda naturaleza’”<sup>20</sup>.

---

20 McDowell, J., *Mente y mundo*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 158

Sugiero que establecer un puente en el abismo, y hacerlo desde el lado de acá, desde el reino de la ley, equivale al naturalismo crudo de muchos de mis colegas, y que en su inadvertencia de por qué pueda distinguirse entre naturaleza primera y segunda, obedece a un problema mal planteado. Así sostendré que cualquier acto libre solo lo es en tanto que i.) es interpersonal (y por tanto excluye la soledad, la clausura en el *ego*), ii.) exige una situación cultural e histórica (segunda naturaleza) y iii.) el espacio de las razones puede ser comprendido como el espacio de la interpelación. Partiré del análisis de algunas obras literarias clásicas donde se plantea el problema de la soledad. Este problema puede manifestarse de múltiples modos, como retraimiento, clausura, separación, aislamiento, etc. Y plantea el tema de si la libertad y su crecimiento son posibles al margen de la relación con otros, o si separado del mundo de otros, la propia vida humana se disuelve, se desrealiza. Éstas piezas literarias son el *Werther* de Goethe y el *Allwill* de Jacobi. Tanto *Werther* como *Allwill* son rehusados por aquellas a quienes pretenden, Carlota para el primero, Lucía para el segundo. Entender el espacio de las razones como interpelación exige comprenderlo normativamente, pues excluye de entrada el engaño, y además exige comprender el espacio racional, el de las decisiones libres, como históricamente situado.

Éstas páginas pueden resultar extrañas a los partidarios del naturalismo crudo, o monismo causal. Su propia posición propicia en ellos “la tendencia a considerar como fantasmagórica la idea misma de normas o demandas de la razón”<sup>21</sup>. No obstante, la tarea y demanda, el acto libre es algo que podría calificarse de indeducible y la articulación de actos libres como metalógica. La noción de segunda naturaleza permite deshacer las dificultades de los monistas, porque en ella comparece la inesquivabilidad y precedencia del sentido en cualquier manifestación humana, por lo que segunda naturaleza equivale a naturaleza espiritual. El problema comenzará a plantearse adecuadamente si se sustituye adecuadamente aquella naturaleza desencantada por esta naturaleza espiritual. Pero no solo se transforma la orilla de acá. También la visión de la orilla de allá, el espacio de las razones, estaba distorsionada. Clarificar la noción de demanda, de tarea racional es el cometido de la segunda parte de estos papeles.

### 1. La apelación interpersonal

El uno de marzo de 1795, Jacobi en una carta dirigida a Goethe, le comenta sobre el movimiento romántico que estaba sacudiendo la cultura del momento, que “estos jóvenes están un poco locos”. Esta declaración es sumamente extraña: primero, porque proviene de un romántico, correligionario de Hamann, Herder o Schiller. Segundo, porque el más significativo de aquellos chiflados sería Fichte, que no dejaba de buscar el modo de encontrar la unificación de los dualismos kantianos, aunque sin ir tan lejos como Reinhold, Maimon o Beck en el criticismo. En tercer lugar, porque eso se lo dice a Goethe, quien había narrado el desequilibrado amor del joven *Werther*, desgarrado íntimamente por un querer sin esperanza hacia Carlota. El tono confidencial del *Werther*, que tanto recuerda las

---

<sup>21</sup> *Ibidem*.

*Confesiones* de Rousseau, es índice de un conflicto entre lo que su protagonista observa por introspección dentro de sí, y la pragmática vida burguesa de su tiempo. Aquello que lo vincula al mundo, es lo mismo que se opone a sus nobilísimos deseos. Werther es un alma bella, desgarrada por la oposición, auténtica lucha, entre su sensibilidad, y el imperio de lo conveniente, entre el anhelo de libertad, y la necesidad del estado de cosas, entre su realidad y lo que aparece de ella, entre su individualidad y la sociedad en que vive.

Para Goethe el acceso a su vida íntima es inseparable de la introspección, es un acceso privado que tiene su correlato cartesiano en la narración en primera persona. Pero precisamente por ello emerge el conflicto moderno entre su vida real y la representación que se hace de ella. Al identificar su vida con sus representaciones privadas, la vida irrumpe como lo inexistente, aquello de que Werther está separado. Clausurado cabe sí mismo, el joven Werther, tan sólo atiende a su excelencia individual, a la belleza de su alma, rechazando cualquier tipo de deber y afán. Estos son vistos como molestas convenciones sociales, administrativas, económicas, etc., que no producen más que un alejamiento del propio centro. En este sentido el conflicto que acusa Werther entre libertad y necesidad, no deriva de apelación ninguna. Como señaló Reinhard Lauth, la apelación sólo lo es si hay “un objeto de la conciencia que, aunque por un lado determina la conciencia, por otro lado se puede pensar sólo como un obrar libre que apunta a un acto de la libertad que corresponde a este obrar en cuanto tal”<sup>22</sup>. Más que relacionarse con personas que le interpelan, Werther siente el tormento del estado de cosas, parece tratar con asuntos, no con personas. Como si fuera un asunto también trató Wolmar a Saint-Preux en la novela de Rousseau, *Julie. La nouvelle Héloïse*. La soledad y clausura en que vive Werther es indicativa de una verdad, y es que las otras libertades limitan la mía. Pero al tiempo, aquella clausura también pone sobre la mesa una pregunta, y es la de si la libertad propia sólo es posible, y susceptible de crecimiento, de perfeccionamiento, en el juego interpersonal. Si la respuesta basculase hacia lo interpersonal, como señalaron Adam Smith, Hegel o Levinas, entonces el intento de Werther estaría frustrado *ab radice*, y ello explicaría la conciencia de nihilización de su propio vivir.

En términos hegelianos cabría decir que la conciencia de Werther es una conciencia desgraciada porque se desgarrar de su mundo social, de su reino primero de evidencias, y lo que Werther “ha vivido y es a través de una duración finita, se disuelve y se desintegra de pronto, quizá sin que se sepa por qué”<sup>23</sup>. Esta disolución se corresponde con el *modus operandi* de su suicidio. Muere asestándose un tiro en la boca, en el órgano de su expresión y manifestación al mundo. Y es que no cabe entender la apelación tan sólo como noticia, como información. Apelear no es respectivo tan sólo a la conciencia, o a la claridad del yo. Ante todo, la apelación lo es para la iniciativa del otro, para su compromiso en una obra o tarea. No cabe apelación sin esperanza de respuesta. Por eso el mundo social, interpersonal, primero, de evidencias compartidas, de Werther estaba desintegra-

22 Lauth, R., *Ética*, traducción de Alberto Ciria, versión electrónica en: <http://www.reinhardlauth.net/Instituto/Filosofia/Etica/Etica/interpersonalidad.html>

23 Choza, J., *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Duino*, Eunsá, Pamplona, 1990, p. 41.

do. La disolución de la existencia pasada destruyó también la esencia de Werther. Su vida transcurrida atentó contra su vida íntima.

También Jacobi había escrito sobre el alma bella. En su caso, se llamaba Eduard Allwill, y quien impide sus ya no tan nobilísimos deseos, se llama Lucía, que se opone con fuerza a la devastación que tal tipo de almas siembran a su paso. Lucía no es la Carlota del *Werther*; tampoco será la inerme Gretchen del *Fausto* goethiano. Jacobi no sólo se ha percatado de la desazón romántica, no sólo le sirve de altavoz, sino que se afana por deshacer las tensiones que sufre la subjetividad moderna, en un mundo y contra un devanarse temporal, que nihilizan, sin recurso posible de apelación, la vida. El tiempo se devana, no se recoge en una vida empapada, informada, por un profundo sentido. La creatividad es tan sólo capaz de intuir la intencionalidad ajena, o de concebir los obstáculos, de advertir la resistencia que le ofrecen a su subjetividad. Pero la intelección cabal, la idea bajo cuyo sentido se pueda asumir una tarea libre, es un paraíso que se estima perdido para siempre. En Jacobi, el desenlace es distinto. Si Gretchen será destruida por el doctor Fausto. Lucía no lo fue por Allwill. La consumación de su intercambio epistolar con Allwill no puede ser entendida, simplemente, como una reposición de dogmatismo frente al escepticismo de éste, o de la lógica frente al impulso sentimental del momento en que vive Allwill. Quizá sea un personaje tan, aparentemente marginal, como Lucía, lo que da la clave para comprender el *Allwill*. Así interpretado, Jacobi discierne el fondo que se agitaba en el *Werther*. No es casual que Goethe ya le hubiese expuesto a Jacobi el plan de composición del *Fausto* I. Sucede, no obstante, que los protagonistas son Allwill y Silli. El correlato de Silli es Werther; el de Allwill, Hamlet. Pero lo inédito de la aportación jacobiana es el personaje de Lucía.

La última palabra de Jacobi no es el romanticismo, sino la responsabilidad de una vida que no mira a todos lados, que no lo quiere todo, sino que está imbuida de un sentido que le permite no entregarse a Allwill, es decir a la nihilización de su vida, y a la destrucción de su subjetividad. Nótese que la decisión de Lucía es la ruptura con Allwill. Lucía responde a Allwill, y su mismo rechazo cobra todo su sentido como respuesta a lo que tenía apariencia de apelación, pero que en su pretensión la destruiría, y por tanto impediría por completo una tarea común y un aporte propio de Lucía, en el que ella manifestase su novedad, su singularidad personal. Lucía es seducida y engañada por Allwill. Éste es expulsado, por consiguiente, del círculo social de los Clerdon.

Pero en el alzarse de Lucía hay algo bien diverso de la respuesta que da Silli a los requerimientos de Allwill. El rechazo de Lucía muestra como en negativo su carácter personal, al no comprometer a su voluntad abriendo una tarea común con Allwill. En cambio, cuando Silli cobra conciencia de sí misma, lo hace en éstos términos: “Soy una mujer de madera pintada, con huesos y ropas de madera, brazos, piel y cabeza encolados y sobre un anaquel. ¿Es esto un fantasma?”<sup>24</sup>. En

---

24 Jacobi, *Allwill*, en *Werke* I, 8-9. Citado y traducido por Villacañas, J.L., *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Anthropos, 1989, p. 161.

realidad Silli se ve envuelta, pierde el dominio sobre sí misma. Por eso se ve como marioneta abandonada en el anaquel. Sin voluntad propia, sin aceptación ni rechazo del sentido pretendido por Allwill, que de suyo podría ser cualquier sentido imaginable. Ella es incapaz de mantenerse en su carácter personal tras la aceptación del requerimiento de Allwill. Además, el ámbito libre, en el que ella y él podrían inaugurar una tarea común también es destruido, y descrito como *obra sin nombre*, ignominiosa e infame, propia de brujas, no de personas. “Veo la tenebrosa caverna y la gran caldera donde las brujas reúnen trozos de animales y de hombres... para preparar la obra sin nombre, hasta que salen los fantasmas, vienen como sombras, desaparecen de nuevo. Y en medio, la grotesca danza y la música atronadora y el aire encantado”<sup>25</sup>.

## 2. Existencia cognoscente y tarea libre

El treinta de agosto del mismo año 1795, será Fichte quien escriba a Jacobi unas palabras que no cabría calificar de atolondradas. Comenzará planteando esta pregunta: “¿Para qué sirve el punto de vista especulativo, y con él la filosofía entera, si no es para la vida?” El planteamiento de la misma pregunta indica la lejanía de la vida, y advierte de la especulación separada, apartada, del vivir. Y se aparta evidentemente cuando se clausura en la descripción de la conciencia desgarrada, cuando meramente describe lo desvinculado. La reflexión entonces no se ejerce desde lo radical humano, ni toma inspiración en la vida culturalmente transmitida, con sus valores y símbolos, ni se orienta hacia lo radical, hacia lo novedoso que la inteligencia quizá podría advertir. Así, la intelección filosófica se incardina en el vivir, no en la inercia escolástica, o historiográfica. Pero del mismo modo esto sería exigible de cualquier otra intelección, ya se trate de la debida como respuesta a una apelación personal, o de la comprensión exigida por el mundo de objetos que nos hacen frente y circundan. Este ejercicio intelectual es un ejercicio personal, en el que se puede aportar desde la novedad que cada uno es. Como puso de relieve Leonardo Polo, es precisamente la necesidad de la intelección radicada en la persona lo inexcusable desde la problematicidad que trae consigo existir en una situación histórica. “La sociedad, por lo mismo, tampoco es un espacio envolvente, ni determinante, sino que se abre según lo que se llama historia. En esta apertura la persona humana marca su dignidad (que, por lo pronto, ha de referirse al estricto carácter formalizado de los medios, pues la comprensión del medio es personal, y también su invención)”<sup>26</sup>.

Orientar la reflexión a la vida y conjurar la desazón vital es algo muy característico de momentos filosóficos como el estoicismo o el idealismo alemán. Así, la filosofía hegeliana “puede considerarse como un intento de ordenar todas esas experiencias de la conciencia, precisamente para proporcionar al hombre alguna orientación no sólo en cuanto a su vida individual, sino también en cuanto al momento histórico en el que vive”<sup>27</sup>. No obstante, poner orden y dibujar el desa-

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Polo, L., *Las organizaciones primarias y la empresa*, Cuadernos del Instituto Empresa y Humanismo, n° 100, Universidad de Navarra, Pamplona, 2008<sup>2</sup>, p. 93.

<sup>27</sup> Choza, J., *Al otro lado de la muerte...*, p. 41.

rollo de la autoconciencia humana y la extensión de la libertad, que es el cometido de la filosofía de la historia hegeliana, no es lo mismo que el conocimiento de la “naturaleza espiritual” de un pueblo, la propuesta creadora de un ideal y, la reconstrucción de ese mundo, que son las claves de la filosofía de la cultura y de la historia fichteanas. Y no lo son, porque la de Hegel es una filosofía de la conciliación, la de Fichte, una de la denuncia y la fuerza creativa, innovadora cara al futuro, de la acción humana.

En la carta citada, Fichte continúa proponiendo una teoría acerca de la génesis y consolidación de la reflexión filosófica. “Comenzamos a filosofar por soberbia, y al hacerlo perdimos la inocencia. Contemplamos nuestra desnudez, y desde entonces filosofamos por necesidad para nuestra salvación”<sup>28</sup>. Desnudez propia, de la vida, del yo, despojados del contenido que pudieran prestarle un fundamento, desahuciados de inéditas constelaciones de sentido bajo las que habitar. La soberbia de la que habla Fichte implica la posición solitaria del yo, su desvinculación y emancipación de cualquier orden, que tan definitorios han sido de gran parte de las concepciones de la libertad subjetiva moderna. En el carácter trascendental de la acción y la reducción de todo valor, al generado por el trabajo, también se puede apreciar soberbia, envanecimiento en los propios logros. Filosofar por la propia salvación es una expresión, que muchos considerarán excesiva. Pero, si se considera, que la conciencia de salvación proviene de la constatación de la propia soberbia y desnudez, entonces resulta que el ejercicio intelectual que salva intrínsecamente puede asimilarse a aquella apertura en la que la persona se juega su propia dignidad. Que la comprensión sea personal, no sólo atañe a los medios; también, y de modo muy señalado, a las apelaciones de los otros. Y estos otros pueden estar ya vivos, ya muertos. La comprensión de la apelación de los muertos es la comprensión del pasado histórico. Como señala Polo, la comprensión del pasado exige de una intelección en la que sea la persona la que aporte, precisamente porque la historia es el “modo efectivo-enigmático, no descifrado, de encontrarse, la tarea sin término, el recoger la antorcha de los muertos y acabar muriendo”<sup>29</sup>. Uno se encuentra en la historia como ante un enigma, o como ante un futuro que requiere de inspiración en el pasado —en la naturaleza espiritual— que permita una tarea en la que vehicular la propia singularidad.

Así es como los muertos nos apelan, y lo hacen de un modo bien parecido a como nos interpellan los vivos. Más, quizá la apelación que nos dirigen los que murieron permita comprender un rasgo del apelar y de la relación interpersonal que el drama del trenzarse el existir entre los vivos suele pasar por alto, como prueban las tragedias de Werther o Allwill. “Aquel a quien se exige, junto con la comprensión de la apelación tiene que poner también al mismo tiempo su respuesta, sin embargo esta respuesta, justamente merced a la naturaleza de la apelación, está confiada a su libertad. Con la apelación, el afectado tiene que iniciar o proseguir la serie de sus decisiones, pero sólo lo puede en una decisión

---

28 Fichte, J.G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, (Lauth, R., Jacob, H., eds.) vol. III, 2, Stuttgart, 1970, pp. 392-93.

29 Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 180.

que le corresponde únicamente a él”<sup>30</sup>. La respuesta arranca del interpelado, y no del que apela. La tarea personal es libre, aun a pesar de quien encarga. Pero en quien encarga, el interpelado encuentra una tarea, el desarrollo de un valor, en la misma medida en que ejerce su comprensión. Por eso lo propio de la apelación interpersonal es la comunicación de un valor y el hallazgo de una tarea. Además sin esta comunicación no cabe comprensión alguna del pasado histórico.

La historia puede contemplarse, *modo kantiano o hegeliano*, como el despliegue de un principio. La extensión de la autoconciencia y de la libertad. Pero, como señaló Fichte, y recuerdan Lauth y Polo, la historia es “decisión respecto y en vista de la postura suprema de valor, y junto con ello, siempre y necesariamente *decisión por la decisión*”<sup>31</sup>. Esto es lo que confiere a la historia su dimensión dramática, pues se llama drama a un trenzarse de acciones pasiones y decisiones, en los que los personajes se definen precisamente por sus acciones. La historia entendida como despliegue anónimo de un principio, que toma conciencia en personalidades egregias, como Napoleón o Alejandro, conduce al ser humano al olvido de la propia realidad. Pero la vida olvidada en primer lugar es la vida propia, que demanda incondicionalmente ser, y no por otra cosa, sino desde sí misma. Esto implica que la reflexión radical refiere a la persona, y no al personaje, a lo radical en el hombre y también a su realidad fáctica concreta, a su sí mismo.

Pero además, ¿es que cabe deducción de lo libre y dialógico?, ¿No serán los actos más altos del intelecto, aquellos en los que el yo se inspira en la vida y le aporta creativamente sentido, actos indeducibles, translógicos, metalógicos?<sup>32</sup> Descartes había encontrado el *sum*, un sentido de la existencia propiamente cognoscente, reflexivo, irreductible a *physis*, y por tanto libre. “El *cogito* es simultáneamente un *esse*, y este *esse* es tanto un *sum* como un *existo*, tal como ya Descartes lo había percibido correctamente. No puede determinarse nada sin que el determinar se determine con ello a sí mismo como algo”<sup>33</sup>. Ante la existencia cognoscente, Descartes se encuentra con lo inmediato, absoluto e indeducible. Algo parecido le sucedió a Kant con el encuentro con la ley moral como *factum*, también a su vez absoluto, inmediato e indeducible. La característica principal de este encuentro con el *sum*, y que conecta rectamente con el *factum* de la moralidad, es su referencia inmediata a una tarea libre. Descartes lo expone en la narración de su sueño de la noche de san Martín de 1619, cuando se encuentra con el verso de Ausonio, que recoge a su vez una antiquísima poesía pitagórica: *Quod*

30 Lauth, R., *Ética*, traducción de Alberto Ciria, versión electrónica en: <http://www.reinhardlauth.net/Instituto/Filosofia/Etica/Etica/interpersonalidad.html>

31 Lauth, R., “Filosofía y religión” en Choza, J., Garay, J. *La escisión de las tres culturas*, Thémata, Sevilla, 2008, p. 193.

32 El carácter indeducible de la actividad de la razón, y en la metalógica de la libertad son los centros respectivos de las propuestas antropológicas de Reinhard Lauth y de Leonardo Polo. Para éste último cfr.: *Antropología Trascendental*, vol. I y II, Eunsa, Pamplona, 1999 y 2003 respectivamente.

33 Lauth, R., *Schelling ante la doctrina de la ciencia de Fichte*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2008, pp., 252-53.

*vitae sectabor iter?* ¿Qué camino seguiré en la vida? La vida demanda incondicionalmente, y la conciencia está libremente exhortada a la vida bienaventurada, ante la conciencia comparece el encargo y la tarea de la moralidad, en que se cifra nuestra salvación, según Fichte. Esto es, la filosofía no es mera teoría, sino el ordenamiento, o configuración, de la realidad desde lo absoluto. Por ello la ciencia no es separable de la vivencia propia de lo absoluto, y de la libertad radical.

Esto es lo que separa diametralmente a Fichte de Schelling o Hegel. La idea de sistema fichteana es la de un sistema abierto, mientras que la de los otros idealistas es la de un sistema cerrado. La condición antropológica de posibilidad de una pregunta como la de Ausonio, o de las interpretaciones cartesianas de sus tres sueños, radica como señaló Lauth en que “el *cogito* es para Descartes un acto, un modo de proceder que se corresponde con el planteamiento de una tarea; no es una suerte de cosa ‘espiritual’ ya terminada. Esto significa, más concretamente, que el *cogito* es un punto de partida (*incoatio*) desde una inseguridad fundamental hacia una seguridad, hacia una afirmación del ser recto, tanto en el pensamiento teórico como en el establecimiento de valores, el querer y el hacer: superación real de un estado de inseguridad en un afirmar libre y racional”<sup>34</sup>. Esa es la subjetividad que se aprecia en la Lucía del Allwill, una existencia que se afirma cognoscitivamente dotando de sentido sus acciones. Así, el *cogito* se entiende como acción, como existencia que se espacia desde la inseguridad, desde la lejanía abstracta de la vida del alma bella, al sentimiento de inalienabilidad en el encuentro con la verdad que encarga una tarea. Por ello, esa existencia que es el *cogito* es inseparable de la irrealidad, desnudez en que yace la vida, y del conocimiento. Propiamente, el *cogito* es una existencia cognoscente, conocemos y filosofamos por nuestra salvación. Por eso en la obra del filósofo francés la biografía y la deducción se coimplican, no hay una exposición de una doctrina, sino un ejercicio sistemático del saber, la tarea libre es genética ella misma.

Juan José Padiál Benticuaga  
Universidad de Málaga  
[jjpadiál@uma.es](mailto:jjpadiál@uma.es)

---

34 Lauth, R., “La idea cartesiana de la filosofía como sistema que se abre a sí mismo”, en *Anuario Filosófico*, 1999 (32), 430.