

de Hegel a Nietzsche



TAULA

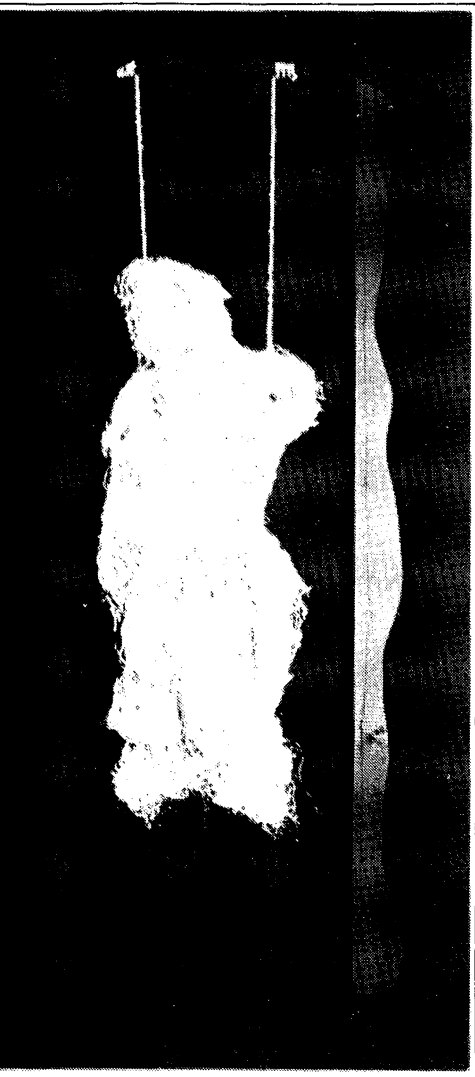
quaderns de pensament

4

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS



5101520910



CALZADO



Ru. 00496

TAULA

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE PALMA DE MALLORCA**

"TAULA"

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE PALMA DE MALLORCA
DICIEMBRE 1984

CONSEJO DE REDACCION

Gabriel Amengual, Mateu Cabot, Agustín Puigserver, Pere Gómez, Susana Sigiran, Juan Lluís Llinàs, Pere Isern, Lluís Segura, Marisa Bals.

CONSEJO DE ADMINISTRACION DE "TAULA"

Bartolomeu Prohens Perelló
Antoni Martín Roig
Francesc Coll Rotger.

SECRETARIO DE REDACCION

Gabriel Amengual

© BERGA, Andreu

SAONER, A.

FONT VILLALONGA, A.

BARBER PONS, M.

GOMEZ PALLISER, P.

PUIGSERVER MIRALLES, A.

PROHENS, B.

VERMAL, J. Luis

CABOT, Mateu

PETRUS BEY, Juana Maria.

Edición producida por Prensa Universitaria

Información y solicitud ejemplares a:

Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras.
Universidad de Palma de Mallorca.

Ctra. Valldemosa Km. 7

Apart. 598

Reservados todos los derechos. Ninguna parte de este libro puede ser reproducida, almacenada en un sistema de informática o transmitida de cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopias, grabación u otros métodos sin previo y expreso permiso del propietario del copyright.

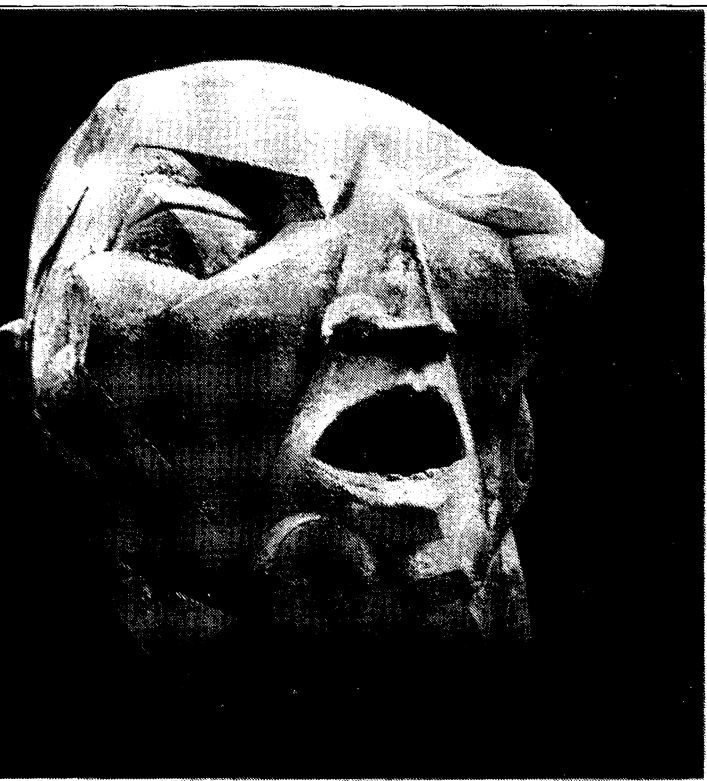
Printed in Spain. Impreso en España.

ISBN: 84-600-2671-X

Dep. Legal: PM 373-1982

INDICE

- Hume en la historia y en la crítica*
A. Saoner
5
- Papel de la analogía en "El Origen de las especies"*
Andreu Berga
15
- El espíritu como factor determinante de todo
devenir en Hegel*
A. Font Villalonga
25
- El lloc que ocupa la teoria platónica de les idees
dins la filosofia d'Arthur Schopenhauer*
M. Barber Pons
35
- Leyendo a Kierkegaard. Apuntes sobre
"Temor y Temblor"*
P. Gómez Palliser
45
- La experiencia krausista mallorquina: Etica y reformismo Social*
A. Puigserver Miralles
65
- La afirmación radical del yo absoluto
en Stirner y Nietzsche*
B. Prohens
73
- Notas sobre la interpretación de Nietzsche de M. Heidegger*
J. Luis Vermal
79
- La herencia de la teoría materialista de la historia*
Mateu Cabot
89
- La tradición marxista en Francia: Henry Lefebvre
y la recuperación del joven Marx*
Juana Maria Petrus Bey
101



CASANBON

HUME EN LA HISTORIA Y EN LA CRITICA
A. SAONER

No resulta sencillo afrontar, de manera breve y esquemática, lo que cabría denominar "el estado de la cuestión" por lo que toca a los avatares que la obra de Hume ha corrido en estos poco más de doscientos años. Por otra parte, podría alegarse que lo mismo cabe decir de cualquier otro filósofo. No obstante, es posible que el caso de Hume, sin ser exclusivo, presente características especiales.

Efectivamente, uno de los tópicos que, para bien o para mal, se ha venido abriendo paso, en torno a la obra de Hume, es que en ella se encuentra todo. No solamente en cuanto a la universalidad de los intereses intelectuales que abarca, sino también en el sentido más restringido, y más ambicioso, de las ideas y teorías que en ella germinan.

He dicho para bien y para mal. Lo primero porque parece que puede encontrarse en Hume las semillas o los brotes de gran parte del pensamiento posterior, e incluso, desde alguna perspectiva, formando una totalidad coherente; unidad que contrasta con la hasta cierto punto inevitable parcelación del saber teórico de nuestros días. Pero, desde otras perspectivas, también para mal. Porque esa totalidad no sería en absoluto coherente, sino que estaría más bien plagada de grandes oscilaciones, que podrían llegar a la contradicción. Y esto no sólo entre las diversas áreas que pretende abarcar, sino además, y peor, en el seno mismo de algunas, o todas, de estas áreas.

Curiosamente, la historia de su influencia trasluce ambas interpretaciones; y, más que hacerlo alternativamente, me atrevería a decir que lo hace de manera sucesiva. Durante mucho tiempo ha predominado la visión del Hume parcializado, y no únicamente entre la legión de sus detractores, sino aún más entre la de sus sostenedores. Muy probablemente ello se ha debido a que, llevados las más de las veces por encontrar en él un precedente propio, no han vacilado, sin mala fe intelectual, en resaltar aquellos aspectos considerados más válidos y que habitualmente se acomodaban a la función que se esperaba de ellos. Al mismo tiempo se dejaba de lado los aspectos presuntamente negativos o irrelevantes, o se los identificaba como tales.

El enfoque unitario de Hume, en cambio, ha sido una característica relativamente reciente, entendiéndola esta afirmación en líneas generales e inevitablemente simplificadas, y prescindiendo de las naturales excepciones que, en tan largo tiempo y con tanta atención concentrada, necesariamente han tenido lugar.

Esta cuestión de la atención e influencia que ha tenido siempre la obra de Hume merece ser subrayada. Fue así desde su comienzo, incluso más allá de lo que él mismo reconoció o pudo darse cuenta. Pese a sus decepciones juveniles y a los engaños sufridos a lo largo de su vida (que, por otra parte, sobrellevó con serena dignidad), lo cierto es que incluso en su propia época, y a lo largo de su vida, jamás dejó de ejercer una influencia poderosa; aunque ello haya sido, como ya he apuntado, por razones diversas, y hasta opuestas, en la mayoría de los casos.

Tuvo indudable prestigio entre los escoceses moderados, y fue admirado por los **philosophes**. En un caso, por su postura antisectaria y demoledora de las supersticiones en el campo religioso, e incluso político. En el otro, fundamentalmente como el filósofo historiador que transmitía la trayectoria de un país que había realizado una revolución, y que desmitificaba las ideologías más reaccionarias.

Hasta tal punto es ello cierto que, ya en los últimos años de su vida y en los inmedia-

tos a su muerte, se le asoció con los filósofos de la llamada escuela del **common sense**, a la que, ciertamente, representaba con mayor autoridad y profundidad que ellos. Hasta con los Reid y Beattie que pretendían desmarcarse de sus posiciones.

El propio Kant contribuyó, quizás más que nadie, a cimentar su prestigio, aun cuando limitara su alcance hasta el umbral de las auténticas soluciones. En este sentido, la larga estela de la problemática kantiana co-implicó a Hume, tanto en su aspecto polarizador de contraste como en la importancia que dicho aspecto paradigmáticamente le atribuía.

Paradójica aunque plausiblemente, en el propio mundo británico no se vio envuelto en el sucesivo descrédito que se abatió sobre los "escoceses". Renació bajo los auspicios utilitaristas, y se le consideró como el precedente insigne de Bentham y Stuart Mill.

En el mundo continental, primero, y después por reflejo en el británico, gozó de prestigio incluso entre los más acérrimos adversarios de toda clase de empirismos, es decir, entre los idealistas. Influidos indudablemente por Kant, no dejaron de tenerle por el más grande de los filósofos de habla inglesa. Por supuesto que ello se debía, en un típico llevar el agua al propio molino, a que se le encuadraba como el hombre que había llevado el empirismo hasta el absurdo. Se extendía así, incluso fuera del ámbito patrio, la interpretación **standard** que hacía culminar en él la serie de los Bacon, Locke, Berkeley, hasta diluir el empirismo en el más radical escepticismo. Era la imagen que habían acuñado Reid y Beattie, y que después continuarían Stewart y Green en el seno de la filosofía de las islas.

Pero no fue sólo el idealismo quien mostró aprecio por él en el continente, y en especial en la filosofía de dominio germánico. Para los neokantianos no sólo resultaba un precedente importante de Kant, sino que incluso se le estimó como la espoleta imprescindible que había hecho posible al mismo Kant. Aun la fenomenología se interesará por él, a través de Brentano y Husserl.

La historia suele ser más conocida por cuanto se refiere a nuestro siglo. Si la crisis del idealismo posthegeliano le había señalado como punto de referencia interesante para los fenomenólogos, dicha referencia se convertirá en básica para el neopositivismo. Es indudable que fueron esta corriente y la sucesiva y emparentada filosofía analítica quienes forjaron las bases y los problemas del comentario de Hume. En líneas generales, se valoró especialmente su ataque al racionalismo clásico y a la metafísica, y no se vaciló en constituirle en precursor de los planteamientos propios. Pero el hincapié se centró casi exclusivamente en sus facetas "negativas" o destructoras, descuidando los elementos "positivos" de su pensamiento, deslucidos, se dirá tópicamente, por la confusión entre lógica y psicología.

A pesar de ello, una de las consecuencias que resultaron de esa interpretación y utilización parciales fue el renacimiento de los estudios humeanos, con un comentario más atento y fiel a los textos. De este modo, se fue abriendo camino la idea, a mi ver acertada, de la consideración unitaria de Hume.

Trataré ahora de hacer referencia, de manera extremadamente sumaria, a las líneas y puntos que considero más descollantes de esta etapa reciente, que ha conducido a una revisión crítica más profundizada de la obra humeana y que parece haber desembocado, al menos en gran medida, en esta mayor comprensión unitaria de su filosofía.

Resulta innegable que, con toda probabilidad, la mayor parte del mérito deba atri-

buirse a Norman Kemp Smith. Ya desde dos artículos de 1905 ¹, proponía un enfoque nuevo de Hume y demolía la interpretación tradicional. Su obra de 1941, *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, resulta todavía, a despecho de indudables errores y defectos, punto obligado de referencia y expresión máxima de la crítica y de la *scholarship* humeanas.

Tras Kemp Smith, muchos otros estudiosos han ido aportando nuevas piedras, grandes o pequeñas, al redescubrimiento de una obra tan controvertida. Es imposible hacerles debida justicia en los límites de este trabajo, que va a hacer que su mención se aproxime a una suerte de reducida enumeración bibliográfica. Pero además es inevitable que la esquematización y la parcialidad subjetivas añadan mayor injusticia.

Sólo me cabe esperar que, a pesar de todo, pueda ser de alguna utilidad para quienes se contenten con una mínima orientación en el ámbito de la enorme literatura secundaria despertada por la obra de Hume.

Por cuanto he apuntado antes, la obra de N. K. Smith viene a constituir una especie de mojón en la trayectoria de la crítica humeana, de tal modo que se ha podido hablar, a este respecto, de un "antes" y un "después" de ella. Aún hoy sigue siendo considerado como el mayor contribuyente a la literatura sobre Hume. Muchas de sus tesis han sido discutidas, e incluso rechazadas, de forma bastante concluyente. Pero así y todo su obra es todavía, no sólo la más extensa, sino también la más detallada, de las que se han publicado. Sólo por ello merece ya ese primer lugar que normalmente se le otorga.

Ya he señalado que su mérito radica en haberse opuesto, y destruido, a la interpretación tradicional, la de Reid, Beattie, Stewart y Green, que durante tanto tiempo se consideró como "establecida" y a la que indefectiblemente se acudía como autoridad en la mayor parte de las referencias y de las historias de la filosofía. En cierto modo, y dada la tendencia "hereditaria" de las transmisiones historiográficas, todavía puede encontrársela en muchas historias bastante recientes. Lo cual es una muestra bastante eficaz, no sólo de aquella tendencia sino de la lentitud de incorporación de las revisiones críticas, lentitud que alcanza niveles exasperantes cuando de manuales se trata.

Smith señala en Hume cuatro influencias fundamentales: la del empirismo británico; la del escepticismo clásico y sus versiones modernas en Bayle y Montaigne; la de los moralistas del XVII y XVIII; y la de Newton. Por supuesto, no se trata de una innovación completa por cuanto se refiere a algunas de ellas. Lo importante es el tratamiento con que se las enfoca y, quizá especialmente, el haber roto el encasillamiento tradicional en sólo alguna de ellas, notoriamente en el caso de la primera.

A pesar del *tournant* representado por la aportación de Smith, sería injusto no mencionar dos obras ligeramente anteriores, si no a sus ensayos sí a su libro.

Efectivamente, antes de 1941, la obra base de la literatura humeana era la de Laird ², que continúa siendo bastante válida, por haber situado a Hume en el contexto del XVIII con una visión histórica estricta y excelente.

(1) "The Naturalism of Hume" (I y II), *Mind*, XIV, 1905, pgs. 149-73 y 335-47.

(2) LAIRD, J.: *Hume's Philosophy of Human Nature*, London, Methuen, 1932.

En 1933 y 1935 se publicaron las dos importantes obras de Galvano della Volpe ³, que renovaban una ya existente tradición italiana de interés por Hume, y que inauguraban en parte, en dicha tradición, un tratamiento que, sin eludir lo más propiamente filosófico, se esforzará en integrar a Hume históricamente en la tradición del pensamiento y cultura occidentales, apuntando muy especialmente a los aspectos sociológicos e ideológicos.

Con excepción de Smith, los dos últimos libros del *Treatise* habían recibido un tratamiento comparativamente menor (en el caso de las pasiones, casi inexistente). El mérito de Glathe ⁴ estriba precisamente en haber abierto, en tal dirección, un campo que se mostrará notablemente fecundo.

Dentro de un flujo cada vez mayor de interés y dedicación hacia los estudios humeanos en 1961 se publica el que probablemente sea el mejor estudio desde Smith hasta entonces. Se trata de un libro de Flew ⁵, centrado en el primer *Enquiry*. Aún insistiendo en la cuestión del psicologismo, reducirá la trascendencia que se le había concedido en el pensamiento de Hume, mientras que pondrá a la luz el valor de sus aportaciones epistemológicas y metodológicas, relacionándolas tanto con las de sus contemporáneos como con las del pensamiento actual.

En 1966 aparecen dos estudios de la mayor importancia. La obra de Anderson ⁶ sobre los fundamentos materiales de la filosofía de Hume, que resulta muy útil para deshacer muchos de los malentendidos tradicionales; y la de Ardal ⁷, uno de los puntos fuertes de la literatura secundaria, comparable a las de Smith y de Flew. A Ardal compete el mérito de haber establecido de forma bastante concluyente la importancia del libro segundo del *Treatise* para la ética de Hume. Con ello superaba el esfuerzo de Glathe y mostraba de forma contundentemente polémica la debilidad de bastantes trabajos anteriores sobre la moral humeana. Su tratamiento de todos los puntos importantes, no sólo de la psicología de las pasiones, sino de la ética de Hume, abría una nueva vía a la literatura crítica, y no creo que resulte aventurado afirmar que, en su ámbito, no ha sido superado todavía. Una muestra de la influencia ejercida por Ardal y de la fecundidad de su enfoque podría ser el libro de Mercer ⁸ sobre la simpatía, publicado en 1972.

Un año después de éste último aparece otra obra clave. Se trata del libro de Noxon ⁹ que, a mi entender, contiene dos elementos de gran importancia. En primer lugar, el aná-

- (3) DELLA VOLPE, G.: *La filosofia dell'esperienza di David Hume*, Firenze, Sansoni, 1933.
DELLA VOLPE, G.: *La filosofia dell'esperienza di David Hume, II*, Firenze, Sansoni, 1935.
- (4) GLATHE A.B.: *Hume's Theory of the Passions and of Morals* Berkeley, University of California Press, 1950.
- (5) FLEW, A.: *Hume's Philosophy of Belief*, London, Routledge & Kegan Paul, 1961.
- (6) ANDERSON, R.F.: *Hume's first principles*, Lincoln, University of Nebraska, 1966.
- (7) ARDAL, P.S.: *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh at the University Press, 1966.
- (8) MERCER, Ph.: *Sympathy and Ethics*, Oxford, Clarendon Pr., 1972.
- (9) NOXON, J.: *Hume's Philosophical Development*, Oxford, Clarendon Press, 1973. Existe traducción española por Carlos SOLIS: *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

lisis cuidadoso de la influencia de Newton en Hume, aunque centrada cada vez más en el ámbito metodológico. Y, en segundo lugar, un tratamiento muy bien expuesto de la cuestión del psicologismo, donde se muestra como el propio Hume tomó conciencia de él, apartándose en su obra posterior y acercándose, en cambio, a las explicaciones socio-históricas.

Al igual que Flew, señala la escasa trascendencia del peso de las explicaciones psicologistas en la primera obra humeana.

La aproximación hacia el bicentenario de la muerte de Hume se deja notar en la literatura, con notables contribuciones a todos los niveles. En otro aspecto, es importante mencionar la fundación en 1974 de la Hume Society, que sería determinante en 1975 de la aparición de la revista **Hume Studies**, ligada a una universidad canadiense. Señalo este hecho como significativo de una cierta "inclinación" norteamericana de los estudios sobre Hume. Y es precisamente en 1975, la víspera del bicentenario, cuando se da quizá la aportación más fructífera, ya que en su transcurso aparecen los libros de Baroncelli, Forbes, Penelhum y Capaldi.

La "escuela italiana" había aportado muy poco antes dos contribuciones de importancia, por obra de Del Pra ¹⁰ y Restaino ¹¹, aparte de la algo anterior de Santucci ¹². Ahora Baroncelli ¹³ presenta uno de los más acabados intentos de estudio de Hume desde una perspectiva de corte marxista y de natural enfoque ideológico. En línea temática, ya que no metodológica, similar, se encuentra la obra de Forbes ¹⁴, uno de los expertos en el Hume político e historiador. Su libro es probablemente el análisis más completo realizado sobre la teoría política de Hume.

Penelhum ¹⁵ y Capaldi ¹⁶ son dos muestras destacadas de la que podría calificarse como "escuela norteamericana" en el estudio de Hume. Sus obras no van, en sus pretensiones, más allá de ser tratamientos generales del pensamiento del filósofo escocés. Pero, en el curso de dicha exposición, se tocan con profundidad y originalidad, problemas muy importantes. Particularmente considero que el libro de Capaldi, que ha sido precedido por numerosos e igualmente destacables artículos, es un hito en la literatura crítica humeana. Defiende la fidelidad newtoniana de Hume, le inserta en la auténtica línea empirista y del **common sense**, y deshace eficazmente los más reiterados tópicos y desenfoces de la obra humeana, sentando lo que me parece una base fructífera sobre la que proseguir la tarea interpretativa y crítica.

(10) DAL PRA, M.: *Hume e la scienza della natura umana*, Bari, Laterza, 1973.

(11) RESTAINO, F.: *Scetticismo e senso comune. La filosofia scozzese da Hume a Reid*, Bari, Laterza, 1974.

(12) SANTUCCI, A.: *Sistema e ricerca in David Hume*, Bari, Laterza, 1969.
SANTUCCI, A.: *Introduzione a Hume*, Bari, Laterza, 1971.

(13) BARONCELLI, F.: *Un inquietante filosofo perbene. Saggio su David Hume*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

(14) FORBES, D.: *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

(15) PENELHUM, T.: *Hume*, London, MacMillan, 1975.

(16) CAPALDI, N.: *David Hume. The Newtonian Philosopher*, Boston, Twayne Publishers, 1975.

En esta especie de nueva vertiente se puede inscribir la obra de Stroud¹⁷. Su semejanza con las de Penelhum y Capaldi, dejando aparte el hecho geográfico, radica en la común insistencia en denunciar las visiones parcializadas, y en su propuesta de un enfoque unitario. Aquellas visiones, subraya Stroud, olvidan el verdadero objeto de la filosofía de Hume y, por ello, encuentran fácilmente contradicciones e inconsistencias, fruto más bien de los propios enfoques críticos; entre ellos, el de imponerle a Hume un tipo de racionalismo que le es ajeno. Incide también en el tópico del psicologismo, proponiendo desviar la insistencia sobre la crítica lógica hasta considerar la filosofía humeana desde la perspectiva de una antropología naturalista.

Con el transcurrir de los últimos siete u ocho años, la literatura sobre Hume no ha dejado de aumentar. Una mención más pormenorizada tendería a convertir esto, dados los límites de espacio, en una pura y simple bibliografía. Reduciéndola al mínimo, habría que destacar las aportaciones de Bagolini¹⁸, Malherbe¹⁹, Harrison²⁰, Gaskin²¹, Deleule²², Botwinick²³, Mackie²⁴, Miller²⁵ y Haakonsen²⁶. La aportación española cuenta también con una buena muestra en la obra de García Roca²⁷, que manifiesta que la literatura de nuestro país, en este ámbito, está pasando a ponerse a la altura de otras más desarrolladas.

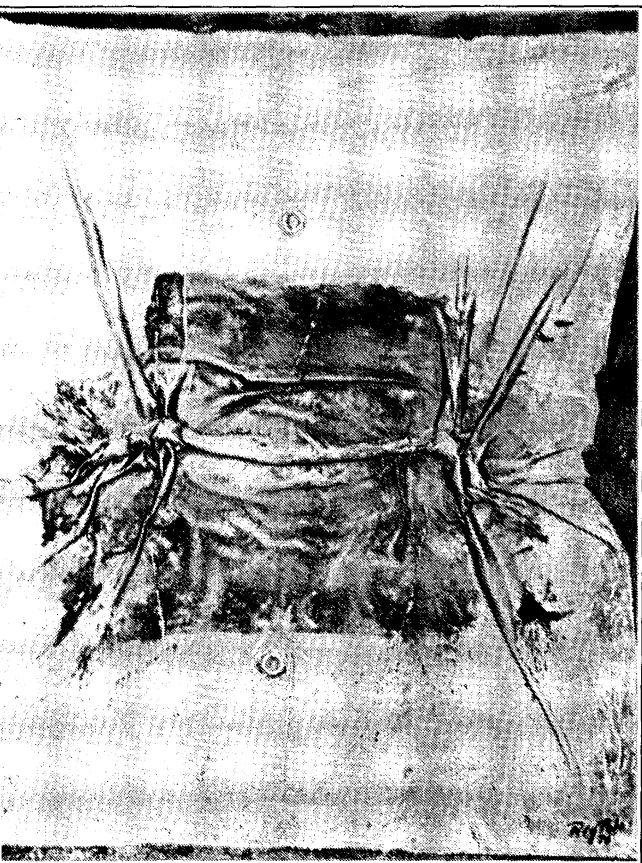
Como conclusión, se podría trazar algunos rasgos generales en torno a las tendencias evolutivas de la literatura crítica humeana. Como en toda generalización, se corre el riesgo de simplificar en exceso, por lo que debe tomarse con las debidas restricciones cautelares.

La literatura de habla inglesa, mayormente británica, durante largo tiempo se ha concentrado preferentemente en los aspectos más estrictamente "filosóficos". Por su parte, los

- (17) STROUD, B.: *Hume*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977.
- (18) BAGOLINI, L.: *David Hume e Adam Smith. Elementi per una ricerca di filosofia giuridica e politica*, Bologna, Pátron, 1976.
- (19) MALHERBE, M.: *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, J. Vrin, 1976.
- (20) HARRISON, J.: *Hume's Moral Epistemology*, Oxford, Cl. Pr., 1976.
- HARRISON, J.: *Hume's Theory of Justice*, Oxford, Cl. Pr., 1981.
- (21) GASKIN, J.C.A.: *Hume's Philosophy of Religion*, London, Macmillan, 1978.
- (22) DELEULE, D.: *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier Montagne, 1979.
- (23) BOTWINNIK, A.: *Ethics, politics and epistemology. A study in the unity of Hume's thought*, Washington, D.C., University Press of America, 1980.
- (24) MACKIE, J.L.: *Hume's Moral Theory*, London, R. & K. Paul, 1980.
- (25) MILLER, D.: *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- (26) HAAKONSEN, K.: *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge, University Press, 1981.
- (27) GARCIA ROCA, J.: *Positivismo e ilustración: la filosofía de David Hume*, Valencia, Universidad de Valencia, 1981.

especialistas continentales, y en particular los italianos, han hecho siempre mayor hincapié en los aspectos de enmarcamiento socio-histórico. Esto ha producido frecuentemente la impresión de que unos y otros hablaban, no sólo en idiomas distintos, sino de cosas diferentes. Y no siempre, por no decir casi nunca, se han prestado atención mutua, aunque sea justo reconocer que ha habido mayor disposición a oír continental por las aportaciones británicas que viceversa.

La tendencia que parece observarse en los últimos diez años es la de, a partir del énfasis en el enfoque unitario, conjugar los dos aspectos mencionados. Y no sólo en el ámbito de la "escuela norteamericana", a la que, indudablemente, corresponde una buena parte del mérito. Entre británicos y continentales se produce un fenómeno de mayor intercomunicación, que se traduce en primera instancia por un incrementado interés por los aspectos antes normalmente más descuidados por cada una de las partes. Esto está resultando particularmente fecundo. Y el hecho de que, con todo y lo mucho que se ha trabajado en los últimos tiempos, Hume permanezca abierto, no creo que deba ser interpretado como síntoma de fracaso, sino como signo de esperanza.



LUIS REY POLO

**PAPEL DE LA ANALOGIA EN “EL ORIGEN
DE LAS ESPECIES”
ANDREU BERGA**

Para percatarse uno del sitio de honor que tiene reservado la analogía en el entramado argumentativo de **El origen** basta citar la frase que da comienzo al capítulo segundo de la obra: “*Antes de aplicar a los seres orgánicos en estado de naturaleza los principios a que hemos llegado en el capítulo precedente (esto es, en el capítulo sobre “La variación en el estado doméstico”) ...*”¹. Lo que debemos ver aquí es hasta dónde y en qué términos está justificado ese uso de la analogía por Darwin.

Nagel nos ofrece una precisa caracterización del papel de la analogía en la ciencia². Empieza por distinguir entre **analogías sustantivas** y **analogías formales**. Unas y otras se basan en la captación de semejanzas, pero mientras que en las analogías de la primera clase “*se toma como modelo para la construcción de una teoría relativa a un sistema otro sistema de elementos que poseen ciertas propiedades ya familiares, las que se suponen relacionadas de maneras conocidas y cuya formulación se encuentra en un conjunto de leyes para ese sistema*”³, en las analogías del segundo tipo “*el sistema que sirve como modelo para construir una teoría en alguna estructura conocida de relaciones abstractas, y no, como en las analogías sustantivas, un conjunto de elementos más o menos visualizables que se encuentran en relaciones conocidas unos con otros*”⁴.

Los modelos analógicos (y sigo resumiendo la exposición de Nagel) pueden cumplir una doble función: 1) heurística, 2) explicativa. La primera encierra, a su vez, dos puntos esenciales: a) el modelo sirve de guía para la formulación de los supuestos básicos de la nueva teoría, y b) el modelo sugiere maneras de extender el ámbito de aplicaciones de esos supuestos. Por lo que se refiere a la segunda función, el modelo no es algo añadido artificialmente a la teoría sino un elemento, por así decirlo, consustancial en el que se fundamenta, precisamente, la capacidad de explicación de la misma. No faltan autores de prestigio como Campbell y Bridgman, en nuestro siglo, o lord Kelvin, en el siglo pasado, que han hecho de la existencia de una analogía entre la teoría nueva y algún modelo familiar (mecánico para Kelvin) el criterio que permite determinar el carácter satisfactorio de esa teoría.

A tenor de las definiciones dadas más arriba, parece claro que Darwin utiliza la analogía de tipo sustantivo. El “sistema de elementos” que toma como modelo no es más que el conjunto de las producciones domésticas. Y no resulta difícil hacer un cuadro-resumen de las principales propiedades (hechos) familiares de ese conjunto así como de las leyes que las relacionan⁵.

- (1) DARWIN, Charles: *El origen de las especies* (en adelante, O.E.) Madrid: EDAF 1980, pág. 86. Todas las citas de la obra seguirán esta edición.
- (2) NAGEL, Ernest: *La estructura de la ciencia* Barcelona: Paidós 1981, págs. 109-118. Siguiendo la orientación general del libro, Nagel se limita a poner ejemplos de la física.
- (3) NAGEL, E.: *Op. cit.*, pág. 111.
- (4) *Ibid.*, pág. 111-112.
- (5) Para mi propósito es totalmente irrelevante que algunas de las proposiciones aquí llamadas “leyes” se consideren en la actualidad falsas.

(A)

Sistema de las producciones domésticas

PROPIEDADES FAMILIARES

- (I) Variabilidad individual
 - (1)
 - a) Determinada: color, tamaño, etc.
 - Indeterminadas: leves modificaciones distintas de a), monstruosidades
 - b) Dificultades de procreación en cautividad
 - (2)
 - Cambio en la época de floración de las plantas
 - (3)
 - Desarrollo de las patas del pato doméstico, orejas caídas en los animales domésticos, etc.
 - (4)
 - Gatos (machos) blancos y de ojos azules: sordos, perros de poco pelo: dientes imperfectos, etc.
 - (5)
 - Dificultad en conseguir que una vaca dé mucha leche y engorde con facilidad, etc.
 - (I.1) Hechos (inequívocos) de herencia.
 - (1)
 - Albinismo, piel con púas, etc.
 - (2)
 - Particularidad transmitida de un sexo a los dos o a uno solo, comúnmente, al sexo similar
 - (3)
 - Hechos embriológicos, enfermedades hereditarias

LEYES FAMILIARES

- (I) Leyes de la variación
 - (1)
 - Condiciones de vida
 - a) Acción directa sobre el organismo
 - b) Acción indirecta a través del sistema reproductor
 - (2)
 - Costumbre
 - (3)
 - Uso y desuso
 - (4)
 - Variación correlativa
 - (5)
 - Compensación o equilibrio de crecimiento
 - (I.1) Leyes de la herencia
 - (1)
 - ?
 - (2)
 - Herencia vinculada (exclusivamente o en un grado mucho mayor)
 - (3)
 - Aparición de las variaciones ligeras en un período no muy temprano del desarrollo ontogénico.
 - Herencia a la edad correspondiente

(4)

Asnos con rayas en las patas, paloma barb de plumaje azul, etc.

(II) Variabilidad de grupo

(1)

Variedades domésticas dudosas.

(2)

Gran diversidad de las variedades domésticas descendientes de una (paloma, caballos, aves de corral) o varias (perros, ganado bovino indio/europeo) especies

(4)

Reversión a caracteres ancestrales

(II) Leyes de la variación

(1)

Principio de selección (metódica o inconsciente): principio de divergencia

Cómo contribuye este modelo a establecer los elementos pertenecientes a la teoría se ve con sólo examinar el cuadro que sigue:

(B)

Elementos pertenecientes a la teoría relativa a los seres orgánicos en estado de naturaleza.

PROPIEDADES (HECHOS)

LEYES

(I) Variabilidad individual

(1)

a) Las variaciones y monstruosidades (variabilidad indeterminada) son más frecuentes en domesticidad que en estado natural, la variabilidad es mayor en las especies de áreas extensas que en las de áreas restringidas.

Colores vivos de las conchas de aguas poco profundas, colores de los insectos que viven cerca del mar, etc. (variabilidad determinada)

b) Leve variabilidad de los híbridos en la primera generación en contraste con las generaciones sucesivas

(I) Leyes de la variación

(1)

Condiciones de vida

a) Acción directa sobre el organismo: condiciones de vida uniformes implican menor variabilidad

b) Acción indirecta a través del sistema reproductor

(2)	(2)
Hechos de aclimatación	Costumbre
(3)	(3)
Inutilidad de las alas de los aves- truces, atrofia de los ojos en ani- males cavernícolas, etc.	Uso y desuso
(4)	(4)
Diferencia entre las flores exter- nas y las internas de ciertas plan- tas compuestas y umbelíferas, etc.	Variación correlativa
(5)	(5)
Ciertos hechos de la botánica, so- bre todo	Compensación y equilibrio de crecimiento
(1.1) Hechos (inequívocos) de herencia	(1.1) Leyes de la herencia
(1)	(1)
Albinismo, etc.	?
(2)	(2)
Dimorfismo sexual: los machos son, frecuentemente, mayores, más fuertes, poseen adornos	Herencia vinculada (exclusivamen- te o en un grado mucho mayor) a los machos. (Selección sexual)
(3)	(3)
Hechos embriológicos: semejanza entre los embriones de las especies más distintas de una misma clase, diferencia de conformación entre el embrión y el adulto, etc.	Aparición de las variaciones lige- ras en un período no muy tempra- no del desarrollo ontogénico Herencia a la edad correspondiente
(4)	(4)
Posibles hechos de reversión	Reversión a caracteres ancestrales
(II) Variabilidad de grupo	(II) Leyes de la variación
(1)	
Especies dudosas	
(2)	
Gran diversidad de especies empa- rentadas que se reúnen en grupos jerárquicos	Principio de selección (natural): principio de divergencia ⁶

(6) En esta fase de desarrollo del proceso analógico básico por el que se establecen los elementos pertenecientes a la teoría no se puede hablar aún de principio de selección *natural*. Eso explica el paréntesis. Por otra parte, hay que distinguir entre el *principio* de selección natural y la *teoría* de la selección natural. Como principio, "selección natural" hace referencia a una ley equiparable a las restantes leyes del cuadro (no nos interesa aquí su mayor generalidad, por la que implica otras leyes como, por ejemplo, la de selección sexual o la de compensación). Como teoría, "selección natural" denota un sistema explicativo que se articula en torno al principio de selección, pero que para llevar a cabo, precisamente, su tarea necesita ser complementado con ciertas

El modelo (A) no es completo, en el sentido de que no se desprende de él, *sin más*, el principio de selección natural. Como afirma Darwin: *"La simple existencia de la variabilidad individual y de unas pocas variedades bien caracterizadas, aunque necesaria como base de trabajo, nos ayuda bien poco a comprender cómo surgen las especies en la naturaleza"* ⁷. Hasta la lectura, a finales de setiembre de 1838, del *Ensayo sobre la población*, de Thomas R. Malthus, no parece que Darwin tuviese una idea clara de cómo se podía aplicar el principio de selección a los seres orgánicos que viven en estado natural. La nueva base de analogía (sustantiva) sobre la que Darwin trabajó era, en esencia, ésta:

(C)

HECHOS DEMOGRAFICOS, ETC.

- (1)
Progresivo aumento de población
- (2)
Crecimiento muy inferior de las posibilidades alimentarias
- (3)
Obstáculos al aumento de la población: "miseria y vicio" ⁸

LEYES DEMOGRAFICAS, ETC.

- (1)
La población aumenta en progresión geométrica
- (2)
Los alimentos aumentan en progresión aritmética
- (3)
Las dificultades de subsistencia ejercen sobre la fuerza de crecimiento de la población una presión restrictiva tendente a equilibrarla con las posibilidades alimentarias: ley de la necesidad

(C) sugiere así los elementos pertenecientes a la teoría:

(D)

HECHOS DEMOGRAFICOS, ETC.

- (1)
Aumento asombrosamente rápido de animales y plantas
- (2)
Limitaciones alimentarias y de espacio
- (3)
Obstáculos al aumento de la población servir de presa a otros animales, clima, etc.

LEYES DEMOGRAFICAS, ETC.

- (1)
Todo ser orgánico aumenta en progresión geométrica
- (2)
Posibilidades limitadas del planeta
- (3)
Hoy una lucha por la existencia tendente a equilibrar el aumento de los seres orgánicos con las posibilidades del medio

hipótesis auxiliares. Es importante tener en cuenta esa distinción entre principio y teoría a fin de no olvidar que lo que nos ocupa en este artículo es el proceso analógico por el que se establecen los elementos de la teoría y no la teoría misma tal como aparece finalmente estructurada.

(7) O.E., pág. 101.

(8) MALTHUS, Thomas R.: *Primer ensayo sobre la población* Madrid: Alianza editorial 1970, pág. 105.

De (B) y (D) se desprende el principio de selección natural. En otras palabras, la variación (útil y hereditaria) y la lucha por la existencia implican, conjuntamente, la selección natural. Hay que tener presente, sin embargo, que, a fin de integrar ese principio de selección en una teoría, son necesarias ciertas hipótesis auxiliares. El aislamiento geográfico como factor imprescindible en el proceso de formación de nuevas especies constituye una de esas hipótesis. Ya en 1868 Moritz Wagner reconoció la necesidad de la misma, opinión compartida hoy por la mayoría de autores. Darwin, por el contrario, basándose en el hecho de que la selección inconsciente del hombre puede producir razas sin que haya separación de los individuos seleccionados, no vio en el aislamiento una condición indispensable para la formación de especies, si bien no le pasó por alto su importancia.

El modelo analógico de las producciones domésticas cumplen también la función de sugerir maneras de extender el ámbito de aplicación de los supuestos básicos de la teoría. El caso de las hormigas obreras o estériles⁹ es particularmente claro al respecto. Este caso encierra la siguiente dificultad: la hormiga obrera presenta grandes modificaciones de conformación e instinto respecto a sus padres a la par que es absolutamente estéril, ¿cómo, pues, se han podido acumular lentamente por selección natural esas modificaciones? La respuesta que da Darwin a esta pregunta se basa en una extensión del concepto de selección: *“En los insectos sociales la selección se ha aplicado a la familia y no al individuo, para el propósito de lograr un fin útil. Por consiguiente, podemos llegar a la conclusión de que las leves modificaciones de conformación o de instinto, que están en correlación con la condición de esterilidad de ciertos representantes de la comunidad, han resultado provechosas, y, en consecuencia, los machos y las hembras fecundos han prosperado y transmitido a su descendencia fecunda una tendencia a producir individuos estériles con esas mismas modificaciones”*¹⁰. Y añade: *“Las sucesivas y ligeras modificaciones útiles no aparecieron al principio en todos los neutros de un mismo hormiguero, sino tan sólo en unos pocos, y, por supervivencia de las comunidades con hembras que produjesen el mayor número de neutros con la modificación ventajosa, todos los neutros llegaron por fin a quedar caracterizados como tales. De acuerdo con esta opinión, hemos de encontrar a veces en un mismo hormiguero insectos neutros que presenten gradaciones de estructura, y esto es lo que encontramos”*¹¹.

Lo interesante del caso, por lo que a nosotros se refiere, es que la conclusión de Darwin ha sido sugerida por el modelo de las producciones domésticas: *“Los que se dedican a la cría de ganado vacuno desean que la carne y la grasa estén bien entreveradas: se sacrifica a un animal que presentaba estos caracteres, pero el ganadero ha acudido confiadamente a la misma manada y ha tenido éxito. Tal fe puede ponerse en el poder de selección, que es probable que pudiera formarse una raza de ganado que diese siempre bueyes con cuernos extraordinariamente largos, observando cuidadosamente qué toros y vacas, al aparearse, producen bueyes con los cuernos más largos; y, sin embargo, ningún buey*

(9) Sobre la dificultad que presenta escribe Darwin (O.E., pág. 279): “Al principio me pareció insuperable y realmente fatal para toda la teoría”.

(10) O.E., pág. 280. La negrita es mía.

(11) *Ibid.*, pág. 281.

hubiera propagado jamás su clase”¹². A continuación, Darwin pone un ejemplo real: “Algunas variedades de alhelí blanco doble, por haber sido larga y cuidadosamente seleccionadas hasta el grado debido, producen siempre una gran proporción de plantitas con flores dobles y completamente estériles; pero también producen algunas plantas sencillas y fecundas”¹³. Y termina estableciendo la analogía pertinente: “Estas últimas —las únicas mediante las cuales puede propagarse la variedad— pueden compararse a las hormigas fecundas, machos y hembras, y las plantas dobles estériles a las neutras de la misma comunidad”¹⁴.

Llegamos así al último punto de este artículo: ¿es el modelo de las producciones domésticas esencial a la teoría darwiniana, en el sentido de que proporciona a ésta su fuerza explicativa? Sólo cabe una respuesta: no. El modelo de las producciones domésticas no es más esencial al darwinismo que la regla o el compás lo son a la geometría euclidiana. Aceptados los supuestos teóricos se siguen necesariamente las conclusiones. En el esquema argumentativo el modelo no tiene ninguna función lógica¹⁵, aunque la propia estructura de **El origen** pudiera llevar a pensar lo contrario.

Es importante, al respecto, recordar aquí que fueron los hechos observados en su viaje alrededor del mundo los que convencieron a Darwin de que las especies se modifican gradualmente¹⁶ y no sus trabajos sobre animales y plantas domésticas, aunque estos trabajos le proporcionaron, ciertamente, “la pista mejor y más segura”¹⁷ para resolver dificultades. Por otra parte, la función realizada por el modelo malthusiano es comparable a la de la sacudida que hace caer del árbol el fruto maduro. Sólo quien estuviese, como indudablemente estaba Darwin, “bien preparado para apreciar la lucha por la existencia que por doquier se deduce de una observación larga y constante de los hábitos de animales y plantas”¹⁸ podía captar la posibilidad de aplicar las premisas de Malthus al conjunto de los seres orgánicos.

El importante papel que se concede al modelo de las producciones domésticas en **El origen** sólo se explica atendiendo al carácter polémico de la obra. Darwin se proponía refutar la doctrina entonces oficial sobre las especies, el creacionismo, y para ello, consciente de que no contaba con evidencia directa, lo mejor, sin duda, era hacer ver que su teoría podía interpretarse en un sistema tan familiar como el de las producciones domésticas.

(12) *Ibid.*, pág. 280.

(13) *Ibid.*

(14) *Ibid.*

(15) Hempel ha criticado las posiciones tipo Campbell en *Aspects of scientific explanation and other essays in the philosophy of science* New York: The Free Press 1970, págs. 433-447. Aunque un modelo no tenga ninguna función lógica en el esquema argumentativo de la teoría, puede inducir al error (véase NAGEL, E.: *Op. cit.*, págs. 116-118). Así, para Mayr (véase MAYR, Ernst: *Especies animales y evolución*, Barcelona: Universidad de Chile-Ariel 1968, pág. 496), el trabajo con animales y plantas domésticas determinó que Darwin fuese concediendo progresivamente menos importancia al aislamiento como factor evolutivo.

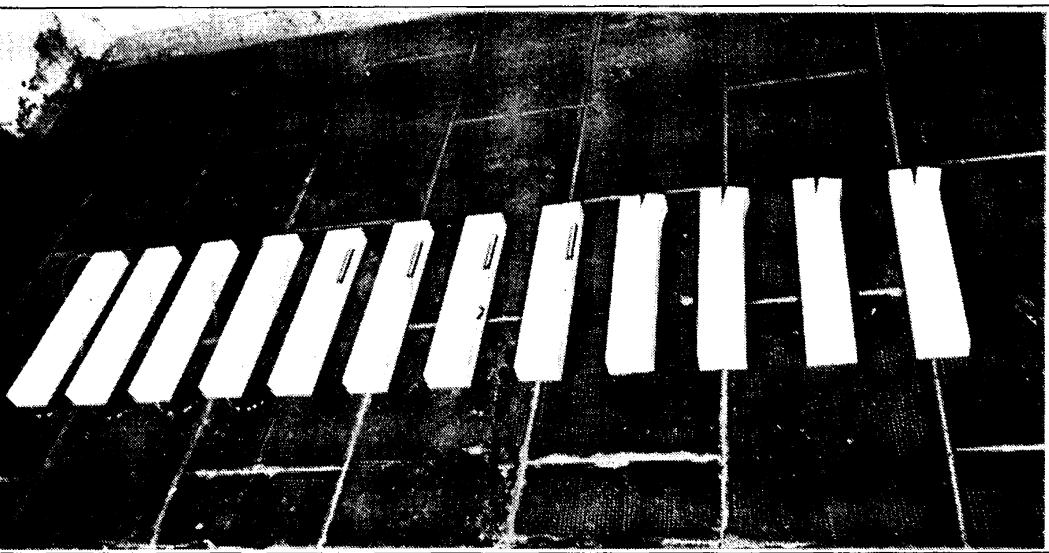
(16) Véase DARWIN, Charles: *Autobiografía y cartas escogidas*, Madrid: Alianza editorial 1977, tomo 1, pág. 85.

(17) O.E., pág. 57.

(18) DARWIN, Ch.: *Op. cit.*, pág. 86.

Este modelo añadía verosimilitud a la teoría, pero en modo alguno el poder explicativo de ésta dependía de él. Sólo admitiendo que Darwin se percataba de este hecho puede comprenderse que se expusiera a críticas tan ingenuas como la de que “*nunca los criadores, hablando con rigor, han creado una “especie”*”¹⁹.

(19) THULLIER, Pierre: “¿Era Darwin darwinista?” *Mundo científico*, Barcelona, vol. 2, nº 12, marzo, 1982, pág. 283. Hoy día contamos con especies nuevas obtenidas artificialmente. El ejemplo clásico es la especie tetraploide conseguida por Karpechenko en 1926, la *Raphanobrassica*.



FERNANDO MEJIAS

EL ESPIRITU COMO FACTOR DETERMINANTE DE TODO DEVENIR EN HEGEL
A. FONT VILLALONGA

Como indica su mismo título este artículo trata de mostrar qué papel desempeña el espíritu, para Hegel, en el devenir dialéctico de toda realidad; lo fundamental es que el espíritu, siendo la realidad esencial, es la causa de todo devenir cualquiera que sea la dimensión de realidad considerada.

Con el fin de que no quede todo en pura teoría abstracta, tras apuntar una serie de principios generales aplicables a cualquier momento de la dialéctica de Hegel, comentaré más extensamente, a modo de ejemplo, la dialéctica seguida por el amo y el esclavo expuesta en la "*Fenomenología del Espíritu*"¹. De hecho, debido a que lo que realmente me interesa es la manera de operar el espíritu en la Historia humana en toda la gama de sus manifestaciones, me centraré en esta obra de Hegel para cuya comprensión me ha resultado insustituible el libro de Ramón Valls Plana "*Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu*"².

En la introducción del último libro citado leemos que, la dialéctica seguida por la conciencia a través de sus diversas figuras camino del saber absoluto, está sostenido por el previo movimiento descendente del concepto; ello quiere decir que el saber absoluto está pilotando todo el movimiento ascensional de la conciencia, o lo que es lo mismo, que la conciencia está secretamente guiada en todo momento por la necesidad del concepto.

Hegel recalca una y otra vez que eso no lo sabe la conciencia en este momento. Esto, dice, sólo lo sabemos nosotros, siendo este "nosotros" Hegel y todo aquel que como él ya está en posesión del saber absoluto y observa desde esta perspectiva a quienes todavía no han llegado a él. Por eso mismo, dice Hegel en el prólogo a su obra, que la *Fenomenología* es a la vez introducción al saber absoluto y parte del sistema.

En realidad, esa forma de entender las cosas está fuertemente emparentada con la concepción cristiana. Concretamente con el concepto de Dios redentor y Dios providente: El ascenso de la humanidad al saber absoluto (a la divinidad) está precedido del descenso o negación de lo Absoluto (o descenso de la divinidad) y todo el camino hacia la universalidad del saber precisa de la dirección del Espíritu —en el contexto cristiano sería la ayuda de la gracia—. Aunque desde luego resulta evidente que este parentesco no anula la diferencia, así como que la aplicación de este esquema se realiza en ámbitos muy diferentes.

Es importante recordar que la *Fenomenología del Espíritu* constituye tan sólo el momento de ascenso a la plataforma de la cientificidad. La ciencia precisará de un ulterior desarrollo; para alcanzar esa plataforma la conciencia deberá negar cualquier objeto que no coincida con lo absoluto, pero al negarlo se verá transformada en una nueva figura: De la conciencia sensible a la percipiente, de la percipiente, pasando por los momentos de la fuerza y la ley, al entendimiento que ya realiza el movimiento de reflexión completa de la esencia a la existencia y de la existencia a la esencia. El movimiento de salida a la alteridad es completado con la "reditio" o reinserción de lo "otro" en la unidad del concepto. Y una vez se descubre como autoconciencia, al realizar ese movimien-

(1) G.W.F. Hegel: "*Fenomenología del Espíritu*". Fondo de Cultura Económica, México 1978.

(2) Ramón Valls Plana: "*Del Yo al Nosotros; lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*". Ed. Estela, Barcelona 1971.

to de reflexión, surgirá la dialéctica con las autoconciencias ajenas a las que en principio pretenderá negar, pero transcurridas una serie de experiencias llegará a reconocer como tales.

La dialéctica intersubjetiva tiene un carácter fundamental, ya que para Hegel el ascenso al saber absoluto no se puede realizar aisladamente, de forma individual. El individuo está en relación necesaria con otros individuos y alcanzará el saber en comunidad.

Por eso, en realidad, la Fenomenología expone el devenir de la ciencia y no del espíritu individual y social, pero siendo la ciencia autoconciencia —reducción de la realidad al concepto por medio de la comprensión de lo singular en el seno de lo universal, lo cual es posible gracias a que lo singular es en realidad una determinación particular de lo universal— ese devenir queda implicado. La Fenomenología asume la tarea científica de conducir al individuo y a la sociedad al punto de vista científico. Es por tanto ciencia del devenir de la ciencia.

Es toda su pureza, la ciencia de la ciencia es la Lógica. Pero ¿por qué la Fenomenología también es ciencia? Valls Plana nos lo explica: "*La Fenomenología sigue el movimiento de la existencia, lo observa y registra sin intervenir en él, pero al mismo tiempo lo interpreta, esto es, explicita la correspondencia de este movimiento con el movimiento esencial. Y no se olvide que ambos aspectos son inseparables*".

La Fenomenología representa el aspecto existencial de la ciencia, el momento ascendente. *Hegel creyó necesario*, nos dice Valls Plana, *escribir la ciencia del devenir de la ciencia recogiendo e interiorizando toda la experiencia histórica* ⁴.

Unas líneas después comenta: "*Hegel no quiso sacarse el mundo de la cabeza, construyéndolo a priori, sino que quiso reconstruirlo después de haberlo asimilado. La Fenomenología es una totalización previa de la experiencia humana en el mundo, una totalización que hace cuerpo con el sistema. Es una interiorización previa de la dimensión a posteriori, si queremos hablar así, que permite después un despliegue a priori*" ⁵.

La Fenomenología es la elevación inductiva de la existencia —del concepto— a la esencia. Una vez alcanzada ésta, para cerrar el círculo, se producirá el movimiento descendente deductivo: Lógica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu. En esta última reaparecerá, abreviada, la Fenomenología. Lo cual supone el desarrollo completo del movimiento deductivo y al mismo tiempo la visión de la existencia desde esa perspectiva.

"*La primera Fenomenología sigue el devenir mismo del espíritu, la segunda lo reconstruye*" ⁶.

Valls Plana plantea a este respecto el problema clásico con respecto a la validez de la inducción: ¿Qué necesidad sostiene el paso de lo particular a lo universal, de lo menos inteligible a lo más inteligible?; si lo universal no está presente en el movimiento ascendente carece de necesidad y si está presente es superfluo.

En el primer caso la Fenomenología sería una descripción puramente fáctica de figuras de conciencia que no conducirían necesariamente al saber absoluto. Es precisamente

(3) Op. Cit. (2) p. 47.

(4) Id. p. 48.

(5) Id. p. 48.

(6) Id. p. 48.

lo que sucede con la dialéctica marxista que acepta la dialéctica ascendente, existencial, pero rechaza la dialéctica descendente del concepto o esencial. Marx utiliza la dialéctica como instrumento de comprensión de la Historia, lo cual le permite construir un socialismo científico alejado por igual, en palabras de Valls Plana, *del romanticismo revolucionario y del materialismo craso* ⁷.

Hegel opta por la segunda respuesta. Lo universal está presente desde el principio. Pero no resulta superfluo porque aparece de forma velada y es necesario descubrirlo. De este modo la Fenomenología es un paso de lo implícito a lo explícito. El Todo conceptual está presente desde el principio, pero en las formas inferiores de conciencia se manifiesta de forma muy impropia. El Todo solamente aparece plenamente revelado en la religión y plenamente conceptualizado en el saber absoluto.

Vemos que el verdadero motor del progreso de la conciencia es el concepto o espíritu, que siendo universal no puede conformarse con ningún objeto limitado. Va en busca de lo absoluto y sólo cuando lo alcance encontrará su descanso.

Esta es la fundamental diferencia de la dialéctica de Hegel con respecto a toda otra dialéctica de corte materialista. En Hegel es el espíritu el que tiene una estructura dialéctica porque éste es la verdadera realidad, la realidad esencial. Pero que sea así no implica la negación de la realidad material. Lo material es una determinación del espíritu, una determinación antitética o el momento dialéctico negativo del Espíritu; para Marx en cambio, es la materia la que tiene esa estructura porque sólo ella es la realidad esencial. Su dialéctica se reduce a la simple lucha de elementos antagónicos. No existe fin preestablecido. No se da la predeterminación, sino tan sólo una necesidad mecánica. No parece pues posible anticipar la Historia a pesar de que lo pretenda. A lo máximo se puede prever la situación subsiguiente a partir del conocimiento de la precedente. Y en el ámbito de la vida humana, el motor del movimiento dialéctico es la economía; el espíritu en forma de ideología es tan sólo el elemento justificador y explicativo de cada situación concreta.

Podría pensarse que en Hegel lo material es un simple obstáculo externo al espíritu que impide o dificulta su desarrollo, pero en una perfecta comprensión de su idealismo absoluto, hay que ver en lo material un momento del espíritu. El espíritu que en un primer momento es pura afirmación de sí mismo, debido a su universalidad, no se conforma con ser sólo sí mismo. En su seno debe quedar comprendido lo otro para así serlo Todo. No se conforma con ser pura universalidad abstracta, puro concepto desprovisto de realidad, esencia sin existencia.

Ese otro que pone frente a sí, que es el momento dialéctico negativo, es un paso hacia la reintegración de lo otro en el ser en sí. Es una objetivación de lo implícito, con la finalidad de tomar conciencia de él y reintegrarlo en el seno de la universalidad.

Ese tercer momento es el momento sintético o positivo racional, por el cual lo universal queda sintetizado por lo particular y con él enriquecido. Es la síntesis de la Naturaleza y el Espíritu, del sujeto y el objeto.

(7) Id. 14.

Esta es la forma de ser de la realidad y por ello el único método de comprensión de la misma; el único posible puesto que, siendo la verdad adecuación del concepto o sujeto al objeto, sólo un método dialéctico coincidirá con una realidad dialéctica. Es decir, el concepto deberá reproducir el movimiento reflexivo de la realidad pasando de ser simple representación intelectual estática a ser un concepto puesto en movimiento.

Este esquema es absolutamente universal. Se repite en todos los niveles de realidad y, por tanto también en la ciencia que es su conceptualización. Así lo vemos aparecer en la Lógica, en la Filosofía de la Naturaleza y en la Filosofía del Espíritu.

El espíritu, su asumir diferencias y la superación progresiva de las mismas en unidades sintéticas cada vez más ricas, es a un tiempo el factor explicativo y el motor real de todo cuanto es y, por supuesto de la vida humana en la multiplicidad de sus manifestaciones.

Precisamente esta es la dialéctica que aquí me interesa comentar más detenidamente para ver como opera concretamente el espíritu en esa especial faceta de la realidad; pero como las teorías sin ejemplos siempre parecen flotar en un mundo eidético, quizás lo mejor sea pararnos a analizar un momento concreto de la dialéctica intersubjetiva. Voy, pues, a comentar la primera experiencia intersubjetiva, que aún siendo la más pobre, anticipa todo el proceso subsiguiente. Me refiero a la Dialéctica del señor y el siervo que Hegel expone en el capítulo IV de su Fenomenología del Espíritu y por el cuál quedó tan conmovido K. Marx.

Me referiré especialmente al apartado B titulado "Libertad de la Autoconciencia; Estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada" y más concretamente a la introducción de ese apartado que titula: "La fase de conciencia que aquí se llega: el pensamiento", por ser el lugar en el que Hegel recapitula los resultados de la dialéctica seguida por el señor y el siervo y muestra de que forma la conciencia gana al pensamiento.

En los capítulos anteriores Hegel ya nos ha dicho de que manera la autoconciencia debe alcanzar la verdad de la certeza de sí misma si no quiere quedarse en una abstracción; la certeza de sí corresponde al primer momento de todo proceso dialéctico; consiste en la pura afirmación de sí como única verdad y en la negación de verdad a cualquier objeto o sujeto independiente. Pero dado que la verdad sólo se alcanza cuando se da la adecuación entre sujeto y objeto, el objeto a través del cual o por cuya mediación, el sujeto autoconsciente ha de alcanzar su propio reconocimiento, sólo puede ser otro sujeto humano. Únicamente a través de la plena y total objetividad de la subjetividad ajena, alcanzará la verdad de la certeza de sí mismo. En ese momento la adecuación, de subjetividad y objetividad serán plenas.

Este último momento es el sintético definitivo al que se siente impelido el espíritu, pero antes de llegar a él tiene que pasar toda una serie de experiencias intermedias. Veámos como se produce la primera de ellas.

DIALECTICA SEÑOR Y SIERVO

Al final de la dialéctica de la conciencia objetiva, la conciencia se reconocía a sí misma y seguidamente desvaloraba todos los objetos de las figuras de conciencia precedentes, constituyéndolos en objetos de pura apetencia; en su intento de afirmar su propia esencia singular identificada con el absoluto universal, despreciaba incluso la vida para

afirmarse por encima de ella. En este intento se enfrentaba con la resistencia de las conciencias ajenas, entablándose la lucha a muerte. Sin embargo, tanto el objeto de la apatencia como la vida le son necesarias. Si perdiese la vida, desaparecería el polo subjetivo de la verdad. Por todo ello, no consigue en este estadio afirmar su independencia.

Lo que aquí no consigue la autoconciencia, parece, en un primer momento, que lo va a llevar a término a través de la mediación del siervo que interpone entre ella y el mundo: El señor domina la vida (ha triunfado sobre el siervo en la lucha a muerte) y también la cosa de forma absoluta, ya que habiendo sido transformada o vencida su resistencia, se le ofrece como puro objeto de goce.

Sin embargo, el señor padece una deshumanización, porque ser hombre consiste, según Hegel, en relacionarse con el mundo sometándolo y experimentar su resistencia, y esta dimensión está abandonada al siervo. Su pretensión de afirmar su humanidad sin pasar por la mediación del servicio hace que su personalidad siga siendo inmediata a pesar de la mediación del siervo. Como dice el texto objeto de comentario en sus primeras seis líneas ⁸, la autoconciencia independiente al desarrollarse (intento de desarrollar su humanidad) y asumir diferencias, no consigue realizar la esencia objetiva que es en sí y no deviene por tanto, un yo verdaderamente diferenciable en su simplicidad. Sigue siendo inmediato. Pero a su vez, en esta diferenciación de sí no permanece igual a sí mismo, puesto que alcanza su conciencia humana a través de una mediación inhumana. No lo verifica a través de otra autoconciencia, sino de una conciencia cosificada (dependiente). Subjetividad y objetividad no se adecuan y la verdad de la certeza de sí mismo no se alcanza. Siendo la objetividad del señor la conciencia servil, queda atado a ella.

Todo el proceso de humanización desde que se inicia en la conciencia sensible y que ahora continua en su avance hacia ese "yo" que es un "nosotros" y un "nosotros" que es un "yo" está visto siempre desde la óptica del espíritu. Todo ese proceso consiste en el devenir del espíritu, en su movimiento de reflexión, que se inicia con la afirmación de sí en cada una de las figuras alcanzadas en el proceso anterior, continua con la salida o "exitus" a la alteridad que es lo otro de su ser en sí y finaliza con el movimiento contrario, la "reditio", consistente en el reconocimiento de lo otro como su ser objetivo en ese momento. Con ello deviene ser en sí para sí, y ese mismo ser alcanzado será el punto de partida del proceso siguiente.

Hemos visto que el señor consigue un resultado contrario al apetecido. Es el esquema que se repite a lo largo de toda la Fenomenología: Toda afirmación implica una negación, un opuesto. Tan sólo después, negando esa negación se volverá a dar la primera afirmación, aunque mediatizada por el momento negativo.

Por el contrario —continúo comentando el texto de la introducción al apartado 8 del capítulo IV de la Fenomenología a partir de la 7ª línea—, la conciencia repelida sobre sí (conciencia servil rechazada por el señor), por medio del trabajo objetiviza su subjetividad. En el objeto trabajado objetiviza la negatividad de su conciencia alcanzada por el temor absoluto y el sometimiento total. Por el temor, la sustancia subjetiva del siervo

(8) Op. Cit. (1) p. 121.

ganó la universalidad al fluidizar todo lo que en él había de fijo, y al trabajar, objetiviza esta subjetividad universal (en unidad con la conciencia en general) y, reconoce su singularidad universal en el objeto trabajado, pues como negatividad que es, supera su forma natural haciéndolo devenir para sí. Esta singularidad de la conciencia autorreconocida en el objeto trabajado, está puesta al servicio de la universalidad ya que el objeto lo pone al servicio del señor. Superando el en sí del objeto manifiesta su independencia respecto de él.

Igualmente aquí vemos un resultado distinto del esperado al principio. La negación que el siervo realiza de la coseidad, implica la superación de su personalidad negativa en ella proyectada y la toma de conciencia de su ser espiritual por encima de la misma, pero no todavía como autoconciencia independiente, pues aún viéndose como objeto independiente en la naturaleza o como conciencia universal, ve su propia esencia en el señor y no en sí misma. Ahora ya se puede entender el texto: *“Pero ante la conciencia servidora en cuanto tal, estos dos momentos —el de sí misma como objeto independiente y el de éste objeto como una conciencia y, por tanto, como su propia esencia— se disocian”*⁹.

Sin embargo, siguiendo el texto, para Hegel que habla desde el punto de vista absoluto, la forma y el ser para sí, son lo mismo, y en el concepto de la conciencia independiente (la del siervo libre del objeto) el ser en sí es la conciencia. Por tanto, el lado del ser en sí del objeto que ha recibido su forma o ser para sí en el trabajo, es la conciencia misma; el ser en sí recibe el ser para sí, la subjetividad se objetiviza y la objetividad queda subjetivizada. De este modo, el siervo realiza el movimiento de reflexión: Niega su subjetividad singular subjetivizándola (tiembla y se somete). La objetiviza trabajando y, venciendo al objeto (negando su ser en sí) niega esta objetivización de su subjetividad retornando a sí misma, a su unidad como esencia universal.

Se reconoce a sí misma en el objeto trabajado y de este modo, realiza la unión del ser en sí y del ser para sí. Esto es lo que Hegel llama un pensamiento. Por eso dice el texto: *“Una conciencia que es ante sí la esencia en cuanto la infinitud o el movimiento puro de la conciencia; que piensa o es una autoconciencia libre”*¹⁰.

El sujeto ha cobrado objetividad. Sus determinaciones objetivas (la negatividad de sí misma) que para la conciencia servil permanecía fuera de su subjetividad humana, han sido subjetivizadas. Se ha ganado el pensamiento. Pero nos dice Hegel, que pensar no es comportarse como un yo abstracto. El yo para autorreconocerse necesita negarse, negar su ser para sí, devenir ser en sí y negar este ser en sí para que tenga el significado del ser para sí. Realizar en definitiva la unión del ser en sí y del ser para sí.

En el pensamiento no es una cosa el sujeto pensante y otra distinta el objeto pensado. No puede ser considerado el pensamiento como un instrumento interpuesto entre el sujeto y el objeto. En la conciencia sensible y percibiente, el objeto era puesto de una parte y el sujeto de otra, pero el pensamiento se mueve en conceptos y no en figuras o representaciones. El concepto es sujeto que se determina en el objeto permaneciendo consciente de su unidad con el sujeto.

(9) Id. p. 121.

(10) Id. p. 122.

"Pero un concepto es al mismo tiempo algo que es, y esta diferencia en cuanto que es en la conciencia misma, es un contenido determinado, pero, por el hecho de que este contenido es, al mismo tiempo, concebido conceptualmente permanece inmediatamente consciente de su unidad con este algo que es determinado y diferente y no como en la representación, en la que la conciencia tiene que recordar, además, que ésta es su representación; el concepto, en cambio, es inmediatamente para mí mi concepto"¹¹.

El sujeto moviéndose en conceptos es libre en el objeto puesto que el objeto es para él la esencia; es la objetividad de su subjetividad. La objetividad no es otra cosa distinta de mí, sino mi propia subjetividad objetivada desde mí mismo. Mi esencia no la veo en otro distinto de mí, sino en un algo que es para mí y soy yo mismo.

Sin embargo, en la figura de conciencia estudiada, la unidad del ser en sí y del ser para sí, padece de inmediatez. Es una conciencia en general. La conciencia homónima consigo misma que de sí misma se repele, deviene elemento que es en sí, pero en este elemento es sólo como esencia universal, como negatividad pura y no como esencia objetiva que en su salida a la alteridad objetiviza toda la riqueza de sus determinaciones. Como espíritu universal que es, en su unidad contiene toda la multiplicidad del mundo.

Vuelve a ser, por tanto, una conciencia abstracta, aunque no como la del señor que pretendía ser una abstracción del yo individual. En ella es una abstracción del yo universal que contiene el mundo sin reproducir. Se separa del mundo por el pensamiento; esto es lo que explicitará Hegel en el capítulo siguiente, llamando a esa figura de conciencia, conciencia estoica.

Creo que queda claro que todos los pasos del movimiento dialéctico tienen su génesis en el espíritu o conciencia y, cuan diferente es esa forma de entender la dinámica de la vida humana a como lo hace el marxismo posterior e incluso el existencialismo que también asume parte de la dialéctica de Hegel, la dialéctica de la existencia.

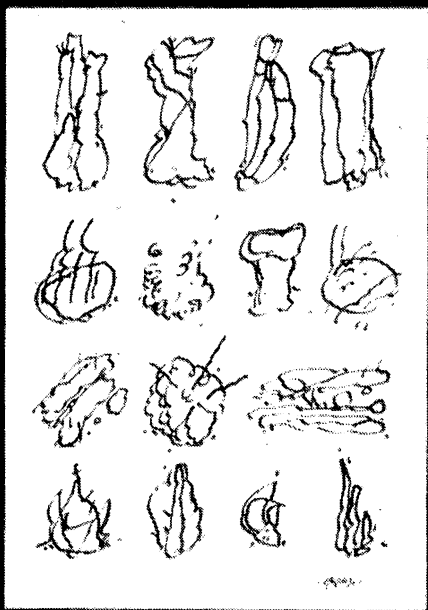
Frente a sendos reduccionismos, el que sólo admite el espíritu como realidad esencial y el que sólo admite la materia, queda aguardar la síntesis superadora que contenga a ambos como momentos del Todo.

BIBLIOGRAFIA

- G.W.F. Hegel: *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
VALLS PLANA, Ramón: *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Ed. Estela, Barcelona, 1971.
KAUFFMANN: *Hegel*. Alianza Ed., Madrid, 1968.

(11) Id. p. 122.





VICENTE HUEDO

EL LLOC QUE OCUPA LA TEORIA PLATONICA DE LES IDEES DINS LA FILOSOFIA D'ARTHUR SCHOPENHAUER
M. BARBER PONS

Schopenhauer, com molts d'altres autors, reconeix el seu deute amb Plató. Les cites platòniques són constants al llarg de l'obra de Schopenhauer, especialment a "El Món com a Voluntat i Representació". L'aspecte més important és el de la teoria de les Idees. Però no sempre que un autor reconeix el seu deute amb un altre, ens hem de conformar amb aquest reconeixement ja que, a vegades, les teories del primer poden esser canviades en benefici de les del segon.

A Schopenhauer se l'ha acusat d'haver "prostituit" i no haver entès el que realment volia donar a entendre Plató amb la seva teoria. Veiem, doncs, per a què agafa Schopenhauer la doctrina platònica de les Idees i si les concepcions d'ambdós són idèntiques o difereixen fins el punt de deixar desconeguda la clàssica teoria platònica.

En primer lloc, s'ha de dir que la relació de Schopenhauer amb Plató ens ve donada a partir de la concepció schopenhaueriana de la filosofia. Aquesta filosofia ha estat considerada per alguns autors com una "filosofia artística", en el sentit de què és, no una filosofia de l'art, sinó una filosofia de la naturalesa, "*una naturalesa artísticodinàmica, que no pot revelar-se més que en formes de bellesa, que no pot revelar-se més que com a creació de la voluntat*"¹.

Així, la necessitat que té Schopenhauer de trobar una sortida que alliberi l'home de l'esclavitud a què el sotmet la voluntat, el duu a tenir en compte una solució que és la de la contemplació estètica, la via de l'art.

La teoria de Schopenhauer sobre la contemplació estètica dels objectes naturals o de les obres d'art com alliberació temporal es relaciona amb la teoria metafísica de les Idees, que ell anomena "Idees platòniques".

Per què l'art és un camí de salvació o alliberació? Perquè l'art, a diferència d'altres ciències o disciplines que sempre cerquen lleis noves, troba el seu fi últim. Així, l'art queda definit en primera instància com la "*consideració de les coses independentment del principi de raó, en oposició a aquella altra manera de considerar les coses, que és la via de l'experiència i de la ciència*"². El que això vol dir és que l'artista és capaç d'aprehendre les idees i donar-les una expressió en l'obra d'art. I, així, l'espectador participa també d'aquesta aprehensió, de manera que s'eleva per damunt del que és temporal i variable i contempla allò que és etern i immutable.

I, com pot l'artista arribar a conèixer la Idea? Perquè "*la Idea platònica és necessàriament objecte, una cosa coneguda, una representació*"³. El món, com a món d'imatges que deixa veure l'ideal, allò que és espiritual, posseeix en sí mateix qualche element artístic. L'artista se sent així lligat al món dels fenòmens, però al mateix temps també se sap perteneixent al món de la Idea i de l'esperit en tant que fa que el fenomen (l'obra d'art) sigui transparència de la Idea. La feina de l'artista és la de mediador entre el món fenomènic i el món ideal, és a dir, entre el món superior de la Idea i el món inferior dels fenò-

(1) MANN, Th.: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Ed. Bruguera, Barcelona 1984, p. 25.

(2) SCHOPENHAUER, A.: *El Mundo como Voluntad y Representación*, M. Aguilar editor, Madrid 1928, p. 213.

(3) SCHOPENHAUER, A.: *Op. cit.*, p. 203.

mens. Perquè l'art és aquella posició entre l'esperit i el món material (la vida). La Idea, a més a més, és la manera especial que té la voluntat d'objectivar-se, i sols per aquesta (la voluntat), la Idea té una relació mediata amb ella, en virtut de la qual entra en la representació com a expressió de l'essència de la voluntat.

Quan una persona contempla una obra d'art, aconsegueix, encara que de manera temporal, deslligar-se del servei de la voluntat, el subjecte deixa de ser un individu i se converteix en subjecte pur i involuntari del coneixement, que ja no s'ocupa de les relacions sotmeses al principi de raó, sinó que reposa i se perd dins la contemplació de l'objecte que s'ofereix a ell, fora de les seves relacions amb altres objectes. O sigui que, quan l'home contempla una obra d'art s'oblida de les seves relacions amb el món i dels seus problemes diaris. Es com si participés d'un cert grau de misticisme. Però aquesta contemplació no pot ésser eterna, sino que acaba a un moment determinat.

Així, veim que per uns moments (llargs o curts, depèn de la capacitat d'abstracció de l'espectador i de la mateixa obra contemplada), hi ha una relació amb aquest món superior, el vertaderament real, en el qual la Idea se presenta a la percepció com una cosa concreta. El sentiment del que és sublim s'identifica en el fons amb el del que és bell, ja que no és més que una contemplació pura-abstracta de tota voluntat i coneixement de la Idea. Aquesta no diferenciació entre bell i sublim ens ve donada perquè allò que en el fons interessa no és la cosa individual contemplada (l'obra d'art), sinó *"la Idea, el que ella interessa, és a dir, l'objectivació adequada de la voluntat en cert grau determinada"*⁴. Ja que les Idees, quant a tals, estan fora de l'esfera del coneixement de l'individu. Per tal que aquest pugui arribar a conèixer-les és necessari, mitjançant la contemplació estètica, el coneixement d'una realitat superior, i aquesta realitat és, evidentment, el món superior de les Idees.

Per a Schopenhauer la bellesa és reconeguda quan la veim. Fa una graduació dels distints nivells de bellesa que podem arribar a conèixer. El primer nivell és el del món vegetal, és a dir, la pura intuïció contemplativa. En el segon nivell, o nivell animal, s'arriba a tenir un coneixement de la Idea de bellesa per la simple observació. En canvi, quan parlem de bellesa humana, empram una expressió objectiva que designa la més perfecta objectivació de la voluntat en el grau més alt en què es manifesta: *"la Idea de l'home en general, expressada totalment en la seva forma corpòrea"*⁵. El cim de l'art és que després d'haver seguit la voluntat en la seva objectivació pròpia, o sigui les Idees, en tots els seus graus, començant pels inferiors, on intervenen les causes, pujant després als estímuls i arribant així finalment als motius que determinen la voluntat i l'obliguen a manifestar-se, s'eleva per últim a sí mateixa. Aquest és un procés que parteix de la consideració i anàlisi de les diverses arts i de les seves manifestacions, des de les obres hidràuliques i la gravetat fins a la representació de la figura humana.

De totes les arts analitzades per Schopenhauer, la pintura històrica ocupa un lloc elevat a l'escala que ell mateix havia establert. La pintura històrica a més a més de la belle-

(4) SCHOPENHAUER, A.: Op. cit., p. 237.

(5) SCHOPENHAUER, A.: Op. cit., p. 249.

sa i gràcia persegueix com a fí principal la representació no ja tan sols de la figura humana, sinó també del caràcter, sota el qual hem de comprendre la representació de la voluntat en el seu grau més alt d'objectivació, en el que l'individu, "*com expressió d'un aspecte especial de la Idea d'humanitat, adquireix singular importància, que s'adverteix no sols en la forma material, sinó en tota classe d'actes i en les modificacions del coneixement i de la voluntat que motiva aquests actes i que se revelen en el gest i en les actituds*"⁶.

Aquest caràcter de l'home s'expressa de manera més clara i al mateix temps més esgarrifosa en la tragèdia, que és l'art poètic més elevat. La tragèdia ens representa el triomf de la voluntat en ella mateixa. I, una vegada més, el fí de totes les arts és el d'estimular el coneixement de les Idees.

Aquesta estimulació només és possible per una variació en el subjecte coneixent. Així, les arts sols objectiven la voluntat d'una manera mediata, a saber, per mitjà de les Idees.

Com a conclusió d'allò que és l'art, Schopenhauer diu que "*l'art (més concretament, l'obra produïda per l'artista o geni, com ell li diu), reproduceix les Idees eternes concebudes en la pura contemplació. L'essencial i permanent en tots els fenòmens d'aquest món i segons la matèria de què se val per a aquesta reproducció serà l'art plàstic, poesia o música. El seu origen únic és la comunicació d'aquest coneixement*"⁷. Per això és que l'art no és suficient per a alliberar l'home de l'esclavitud de la voluntat, perquè és una simple reproducció d'Idees i, per més perfecte que sigui aquesta producció, mai serà la contemplació de la Idea pura. Com que l'home no pot conformar-se amb simples moments d'alliberació, Schopenhauer pensa en una altra via, que és la via de l'ascetisme, de la qual aquí no parlaré, però que queda apuntada com a solució final donada per Schopenhauer per a aquesta alliberació. Si s'accepta o no, serà qüestió de la concepció final que cada un tengui de la vida i de l'anàlisi filosòfica que la segueix.

Aquí, fins ara, he parlat de la concepció schopenhaueriana de la filosofia com a art i del paper que dins aquesta exerceixen les anomenades, per Schopenhauer, Idees. He dit que són el camí o vehicle d'alliberació de l'esclavitud a què ens sotmet la voluntat, però, ¿què és la voluntat?

Aquí he d'entrar a parlar de la relació de Schopenhauer amb la filosofia de Kant. Tant Plató com Kant són els dos autors reconeguts explícitament per Schopenhauer com influenciadors de la seva filosofia, juntament amb les corrents del misticisme europeu i la filosofia hindú (particularment de la teoria que parla de la deessa Maia). Si de Plató, Schopenhauer agafa la teoria de les Idees, de Kant agafarà la de la "cosa en si". Però tal com ja havia fet amb Plató, la fidelitat a la teoria original no serà total, ja que si Kant afirmava desconèixer el que era la cosa en si, Schopenhauer diu que sap que és i li dóna nom, l'anomena Voluntat.

Aquest és el problema que Schopenhauer veu a la filosofia de Kant, perquè diu que

(6) SCHOPENHAUER, A.: Op. cit., p. 258.

(7) SCHOPENHAUER, A.: Op. cit., p. 213.

no val a dir que encara que les coses en si no puguin esser conegudes per noltros, al menys poden esser pensades. Schopenhauer suggereix que Kant va esser empès a parlar d'aquesta manera inacceptable (per ell), com resultat de les confusions que penetren profundament en el seu pensament, confusions de les quals, tal volta, de manera vaga en va esser conscient, però que mai no va reconèixer explícitament.

O sigui que Schopenhauer veu la contradicció kantiana en el sentit de què aquest afirma que la cosa en si era la base de la nostra experiència, però al mateix temps afirma que aquesta cosa en si és incognoscible i inobservable, és a dir, que no té res que veure amb el món material.

Així i tot, Schopenhauer considerava que la teoria de la cosa en si no podia esser considerada com a totalment inservible, sinó que creia que tenia una intuïció important. La teoria de la cosa en si havia estat atacada molt fortament per alguns filòsofs posteriors a Kant (per exemple Hegel, que considerava que passar un a priori, un incognoscible, per intentar explicar la resta del món, era un error; que no hi havia a prioris, sinó que se tractava d'un procés inmanent, etc.). Schopenhauer és conscient de la força d'aquests arguments, però sosté que estan equivocats aquells que cerquen demostrar que allò del que som conscients immediatament en la percepció ha de ser distingit de les coses reals, per ser les coses reals inacessibles a tota observació i experiència.

Si la teoria Kantiana de la cosa en si és entesa de manera que forma una classe d'entitats no empíriques, que d'alguna manera cuasen les nostres percepcions, Schopenhauer creu que ha de ser rebutjada. Però també creu que hi ha una interpretació que evita tot això i que ens indica que malgrat tot, la metafísica pot tenir una funció relevant dins l'àmbit filosòfic.

Schopenhauer sosté que en reconèixer el meu cos perceptible al mateix temps com a voluntat, sóc conscient del que és en si; la voluntat se revela a cada ú directament com l'en si del seu propi ser fenomènic. Aquesta concepció és acceptada per la majoria dels comentadors de Schopenhauer (per exemple Gardiner i Mann). Aquest mode de considerar la cosa en si, és classificada per Mann de "quasi il·lícita". Així, la cosa en si és per Schopenhauer, *"la voluntat i, només la voluntat és cosa en si"*⁸. La voluntat era voluntat de viure i tot aquell que se refereix a la voluntat se refereix a la vida. La voluntat era també un impuls cec, irracional, que no depèn de cap dels judicis sobre el valor de la vida, sinó que succeeix a l'enrevés, és a dir, que tots els judicis depenen totalment del grau de fortalesa de la voluntat de viure.

Així, el món era producte de la voluntat; era l'objectivació de la voluntat en l'espai i en el temps (considerats per Schopenhauer també d'una manera totalment diferent a la de Kant).

Però, com arribam al coneixement de les accions del nostre propi cos?. Aquest és un punt crucial dins el plantajament de Schopenhauer. Segons ell, tenim un coneixement de les accions del nostre cos perquè són accions voluntàries. Aquest coneixement esta fet amb el que podríem anomenar "coneixement sense observació", o, "coneixement intencional". Es a dir, *"sabem de les accions intencionals i voluntàries en la voluntat o ente-*

(8) SCHOPENHAUER, A.: Op. cit., p. 136.

niment d'elles i en el fer-se, i no simplement en que és un acte seguit assequible a la percepció o a tota classe d'observació"⁹.

L'afirmació que fa Schopenhauer de què coneixem la voluntat només en successió, en actes individuals, de que "*la voluntat és coneguda en actes particulars, és a dir, en el temps que és la forma fonamental tant del cos com de tot objecte*"¹⁰, és consistent amb la idea de què coneixem la voluntat només en les accions corporals. Així, en realitzar qualche acció corporal en la qual únicament la voluntat pot ésser coneguda per nosaltres, som conscients directament i immediatament del que feim. Aquest coneixement no és qualche cosa que necessiti o pugui dependre d'una inferència. D'això no ha de seguir-se que l'únic que coneixem immediatament és el que feim i per què. Allò que feim és per a nosaltres un fenomen i així està supeditat a, com a mínim, la forma del temps. Per Schopenhauer, per a saber el que hem de fer, hem de conèixer els motius per a la nostra acció. Però, fins on és això possible?. En veritat, s'haurà d'acceptar que "*feim moltes accions sense saber ben bé per què les feim; suposar el contrari seria excloure la possibilitat de fer ulteriors descobriments sobre nosaltres mateixos i les raons o motius que tenim per a fer coses*"¹¹.

Si feim qualche cosa sense intenció, el reconeixement del que hem fet pot ésser considerat com un descobriment, però no és un descobriment real sobre nosaltres mateixos, diu Schopenhauer. Si el que feim és depenent del que són els motius, i si els motius presuposen coneixement, aleshores, el que feim no pot ésser distingit del que veim que nosaltres mateixos estam fent. El coneixement implica que no pot ésser simplement inclòs en el que feim.

Però, les nostres accions, poden ésser considerades simplement com la successió d'events o ocurrencies?. La resposta de Schopenhauer és clarament, "no". Separar la voluntat de les representacions, les constitueix en actes, com qualche cosa completament diferent dels fenòmens generals.

Però, com caracteritzar les accions?. La resposta de Schopenhauer és simplement que és qualche cosa que nosaltres percatam directament en nosaltres mateixos, tal que els seus fenòmens de nou impliquen essencialment un coneixement, encara que no un coneixement directe d'ells; i això és anomenat "voluntat". Això està lluny de ser clar, però difícilment pot ésser res més. Pot dir que "*l'acció del cos no és altre cosa que l'acte de la voluntat objectivitzat*"¹², és a dir, l'acció simplement és el funcionament de la voluntat com ella apareix dins nosaltres mateixos.

A més a més, el món era també representació, era la representació de cadascú de nosaltres. "El món és la meua representació", amb aquestes paraules comença Schopenhauer la seva obra més coneguda i important, "El Món com a Voluntat i com a Representació".

(9) HAMLIN, D.W.: *Schopenhauer*, Routledge & Kegan Paul Ltd. London 1980. p. 83.

(10) SCHOPENHAUER, A.: Op. cit., p. 128.

(11) HAMLIN, D.W.: Op. cit., p. 85.

També era la representació que el món tenia de si mateix, i això és degut als diferents graus d'objectivació que la voluntat havia creat. Aquests graus ens duen, una vegada més, cap a Plató, ja que per Schopenhauer la diversitat de Idees ens duu a una diversitat de graus d'objectivació de la voluntat. Aquestes Idees, com a graus d'objectivació de la voluntat, (i com a graus d'objectivació al servei de la voluntat), s'han tornat voraces, ja que *"com a graus que són de les objectivacions de la voluntat se disputen unes a altres la matèria, l'espai, el temps"*¹³. Aquests graus comencen en el món vegetal i acaben en l'home, que considera que tot ha estat creat per al seu benefici. Però així com el món vegetal serveix d'aliment al món animal i, aquest a l'home, l'home veu que en el món humà, la lluita serà no ja entre ell i éssers inferiors, sinó que serà entre iguals, entre homes mateixos. I això fa que Schopenhauer, (que no sentia el més mínim afecte envers cap tipus de guerra), recorri a la via del misticisme per a alliberar-se no sols del domini de la voluntat, sinó també de la pessimista visió que de la seva anàlisi es desprèn. Així, després del fracàs que la revolució de 1848, la gent estava més disposta a escoltar una filosofia com la de Schopenhauer que ressaltava el mal en el món i la vanitat i afany de poder entre els homes i predicava una actitud estètica i ascètica, d'esquena a la realitat. Però aquest donar la esquena no és una desició agafada de manera inconscient, sinó que ve després de l'anàlisi de la realitat que envoltava la societat del seu temps.

Així, com ja havia dit, s'ha acusat Schopenhauer d'haver "prostituit" a Plató i de no haver entès el que volia dir. Per a Plató, el coneixement de les Idees és un procés continu, un progrés mental, en el que se passa de la contemplació de les ombres, a la contemplació de la Idea de Bé, la més alta de totes. Aquesta progressió s'ha de fer per un procés educatiu per mitjà del que l'home s'allibera de l'error, la falsedat i arriba a la contemplació de les veritats i valors eterns. Així, les idees poden arribar a ser conegudes per mitjà d'un procés que fa que l'home passi de l'estadi de la opinió al del vertader coneixement. El paper de la teoria de les Idees ha de ser entès, dins la concepció platònica, dins l'àmbit de la teoria del coneixement, mentre que a Schopenhauer tenen un sentit totalment diferent.

Per a Schopenhauer, la Idea és, per la seva naturalesa, intuïtiva i, encara que representi multitud de coses individuals, és absolutament determinada, mai no és coneguda per l'individu com a tal, sinó sols per aquell que es sap elevar per damunt de tota individualitat i, sobre tot, de tota voluntat. Per a Schopenhauer sí és possible conèixer les Idees com a tals, no com a simples ombres o còpies, però aquest coneixement és intuïtiu, no és un procés educatiu en el que l'individu va donant-se compte del que és vertaderament la Idea. A més a més, aquestes Idees ens donen un coneixement de la realitat. Les postures d'ambdós són diferents, però crec que no es pot acusar Schopenhauer de no conèixer el vertader sentit donat per Plató, ja que se n'adona d'aquestes diferències i ho exposa dient que per Plató, *"l'objecte que se proposen reproduir les Belles Arts, el model de la poesia i de la pintura, no és la Idea, sinó la cosa individual|...| a més, l'opinió de Plató en aquest sentit no deu extranyar, atès l'error de què parteix que deuen despremiar-se i proscriure les Belles Arts"*¹⁴.

(13) MANN, Th.: Op. cit., p. 41.

(14) SCHOPENHAUER, A.: Op. cit., p. 240.

Des d'aquest punt de vista, qui aniria equivocat, per Schopenhauer, seria Plató, i el seu error és més gran en la mesura que té el material (les Idees), per arribar a una teoria de la veritat, però no sap emprar-lo degut a un prejudici contra les arts, en creure serien simplement còpies de la realitat i com a tals no ens poden dur el vertader coneixement. Per a Schopenhauer precisament és en aquestes arts on l'home pot alliberar-se de les seves cadenes materials i pot arribar a un moment d'alliberació de la voluntat. El que tampoc està molt clar en aquest sentit és si vertaderament Plató sentia tanta repugnància envers les arts en general com Schopenhauer afirma.

Així, veim que el punt de partida dels dos autors és el mateix, però no el seu punt d'arribada i això ens duu a situacions com aquesta. És evident que l'intent de Schopenhauer de "modernitzar" la filosofia platònica i de dur-la cap el camp d'una filosofia pràctica, és molt arriscat. Arribem a tenir una visió d'on arriba Schopenhauer, però el paper de les Idees queda aquí reduït a simple objectivació de la voluntat i, així perden part del seu valor original.

Els errors de Schopenhauer en el intent d'aprofitar la filosofia platònica poden veure's en diversos punts. (Aquest aprofitament no significa un millorament, sinó simplement que Schopenhauer volia aprofitar, amb les correccions necessàries, el pensament platònic per al seu propi benefici). El primer aspecte en el que crec que pot apuntar-se una fallida de Schopenhauer, és el fet que si se treu del seu contexte, tant polític com cultural, una filosofia particular i adscrita a un marc socio-polític-cultural, aquesta perd molt de la seva vigència i fins i tot perd el seu sentit si se fa un abús d'ella. Atès que el punt de partida dels dos autors és el mateix i no així el d'arribada, es pot pensar que Schopenhauer es perd i pren un camí veí que cada vegada s'allunya més de l'original fins perdre's de vista. L'error de Schopenhauer està també en la visió, diguem-li tradicional, de la concepció de la teoria de les Idees com la formulació d'una teoria que afirma l'existència de dos móns paral·lels entre ells, un món material i un món ideal, concepció que va dominar la filosofia occidental fins l'aparició de Nietzsche.

Així i tot, Schopenhauer seguirà anomenant a les Idees, Idees Platòniques, i creurà que realment amb la seva interpretació d'elles aconsegueix donar un sentit nou a la possibilitat d'una metafísica moderna.

El que crec que es pot dir és que el problema més que res és un problema de terminologia, i vulgui dir el que vulgui dir Schopenhauer quan diu "Idees", la seva filosofia és un intent bastant valuós de voler treure la filosofia del camp on l'havien duita els escriptors escolàstics i d'intentar crear una filosofia feta des del món material per a l'home que ha de viure en aquest món material. Es tracta, per damunt de tot, d'una filosofia pràctica, el que vol és determinar millor el marc material en què es desenvolupa l'existència humana.



FRANCESC PAEZ CERRI

**LEYENDO A KIERKEGAARD. APUNTES
SOBRE "TEMOR Y TEMBLOR"
P. GOMEZ PALLISER**

Al introducir el estudio de una obra filosófica uno suele generalmente dedicar un espacio más o menos breve a la anotación biográfica del autor, espacio que, por lo demás, resulta casi siempre inútil; no así en el caso del autor que aquí nos ocupa, Soren Kierkegaard, filósofo danés, para quien su biografía es parte integrante de su propia filosofía.

Nacido en Copenhague en mayo de 1813 y educado de forma extremadamente religiosa, inició en 1830 sus estudios de teología y se familiarizó pronto con la Filosofía, Literatura e Historia.

Hacia 1840, diez años después de la muerte de Hegel, se deja sentir en Dinamarca la efervescencia de la Filosofía Idealista Alemana; el Hegelianismo es objeto de constantes comentarios y discusiones en los círculos intelectuales. Algunos de los daneses más interesados por el Sistema hegeliano son H.L. Martensen, Rasmus Nielsen y Heiberg. Será el teólogo Martensen quien introduzca al joven Kierkegaard en las sutilezas y matizaciones del hegelianismo y de la filosofía especulativa. Sin dejar de admirar y apreciar la magnitud de la obra de Hegel, Kierkegaard sentirá escasa simpatía por el proyecto del filósofo alemán. Según él, Hegel *"intentaba captar toda la realidad en la red conceptual de su dialéctica (...) mientras la existencia se le escapaba a través de la malla"*¹.

Establecida la relación Hegel-Kierkegaard puede aceptarse que una de las formas posibles y entre ellas, ciertamente, no la más desafortunada de presentar el pensamiento de Kierkegaard sea comparar su dialéctica con la hegeliana. La dialéctica de Hegel, expuesta en su *Fenomenología del Espíritu* (1807), determina racionalmente las etapas por las que *"el espíritu llega a la autoconciencia, a la conciencia universal y al pensamiento absoluto"*² a través de la evolución interna de los conceptos según el modelo de la tesis-antítesis-síntesis. La dialéctica de Kierkegaard formula también "tres estadios": el estético, el ético y el religioso, pero esta tríada no se resuelve como la hegeliana en una síntesis, no hay distinción abstracta entre ellos y el avance no está determinado racionalmente (de forma especulativa), sino existencialmente. La transición de una etapa a la siguiente se realiza mediante un acto de voluntad, por una opción y no por medio del entendimiento. Así, si alguna ley rige las relaciones entre los tres estadios ésta es la Ley de la alternativa, de la disyunción: "o lo uno o lo otro" no por casualidad su obra fundamental se titula precisamente así: **Enten, Eller**.

Estos tres estadios (estético, ético y religioso) se hallan diferentemente desarrollados en sus obras. *Temor y temblor* (1843) tiende a subrayar el estadio ético para a partir de él presentar los otros dos.

La cita de Hamann con que Kierkegaard inicia su obra es sin duda la mejor carta de presentación a la misma. Dice así: *"Lo que Tarquino el Soberbio quiso dar a entender con las amapolas de su jardín lo comprendió su hijo, pero no el mensajero"*.

Johann Hamann (1730-1788) fue un filósofo alemán *"de tendencias anti-racionalistas (...) interesado en diversas tradiciones místicas (...) se opuso a toda teología natural así como a todo análisis de índole racional (...) la filosofía de Hamann ha sido calificada"*

(1) COPLESTON, Frederick: *Historia de la Filosofía*. Ed. Ariel, Barcelona 1975, tomo VII, p. 267.

(2) Idem., p. 267.

por ello de irracionalista y "revelacionista" (lo último sobretudo por la importancia decisiva que dió a la "revelación" en todos los órdenes)"³. Hamann es, al decir de Gutierrez Rivero⁴, "el autor alemán que más positivamente influyó en Kierkegaard".

Ciertamente, estos rasgos apuntados son característicos en él y la frase ha de interpretarse como un aviso o advertencia a todo aquel que espere, cual mensajero, recibir un mensaje "explícito", "especular" a los ojos de la razón y de la lógica; un aviso de que para entender la acción tenemos, como el Hijo de Tarquino, que interpretar el gesto, la actitud, no la palabra o el discurso, no la razón especulativa. Kierkegaard advierte así del contenido enigmático que encierra su obra y de la imposibilidad de aprehender racionalmente su mensaje si el lector se aproxima a ella de forma especulativa⁵.

El contenido enigmático de **Temor y temblor** (T.T) se estructura y desarrolla en torno a tres enigmas y a tres problemas-clave. Cada uno se corresponde con uno de los apartados de la obra. El primer enigma trata del enfrentamiento entre la filosofía especulativa (visual) y la auditiva (del oído) y se corresponde con el capítulo de T.T que Kierkegaard titula **Preludios y Variaciones**. El segundo enigma enfrenta la sabiduría con la locura y se trata en el **Elogio a Abraham** (T.T p. 22-23). El tercer enigma se desarrolla en **Expectación previa** (T.T p. 34-76). Los tres problemas se corresponden con los tres últimos apartados de la obra, a saber, 1º ¿Se da una suspensión teleológica de la fé?; 2º ¿Se da un deber absoluto para con Dios?; 3º ¿Se puede justificar moralmente el silencio de Abraham frente a Sara, Eliezer e Isaac?. Trataremos a continuación estos tres enigmas y problemas en el orden expuesto.

I. PRELUDIOS Y VARIACIONES (o Audición contra Visión)

¿Por qué **Preludios y Variaciones**? Según Gutierrez Rivero, Kierkegaard titula este primer capítulo "Stemning" "*palabra danesa del todo equivalente a la alemana "Stimmung" que en psicología significa sencillamente emoción o estado de alma, pero cuyo sentido primario es el musical acorde, entonación, tesitura.* (Kierkegaard) (...) expresa la equivalencia con la palabra plural griega *prooímia*, "preludios" o introducción lírica al tema de Abraham que enseguida se varía cuatro veces"⁶.

La traducción literal del vocablo **Stimmung** sería "acorde", es decir, conjunto de diferentes sonidos simultáneos que producen una sensación agradable al oído. (En sentido figurado puede significar "versos líricos"). Lo importante de esta definición está en su referencia al sentido auditivo.

- (3) FERRATER MORA: *Diccionario de Filosofía*. Alianza Ed., Madrid 1981, p. 1.428.
- (4) GUTIERREZ RIVERO, Demetrio es el autor de la introducción a *Temor y temblor*, Ed. Guadarrama, Madrid 1975 y además el traductor al español de esta obra danesa escrita por KIERKEGAARD en 1843, *Frygt og Baeven*. (Cito esta obra y edición con las siglas T.T).
- (5) Aunque la base autobiográfica es importante en la obra de K. no acaba de convencernos la interpretación que hace Gutierrez Rivero de esta frase. El traductor ve en ella un mero mensaje en clave cuyo contenido sólo podrá descifrar la antigua novia de K., Regina Olsen, "*con la que rompió dolorosamente para entregarse de lleno al "servicio de las ideas" y al "servicio del cristianismo"*", T.T. introducción, p. 7.
- (6) GUTIERREZ RIVERO: T.T. p. 15.

Según Viallaneix ⁷ la relación que se establece con Dios es una relación auditiva. Interesa realmente captar y comprender la "palabra de Dios", de Dios que nos habla. La tradición del Antiguo Testamento mantiene la primacía del sentido auditivo frente al resto de sentidos, son constantes por ello las referencias bíblicas a la audición, a la palabra divina que se manifiesta y a través de la cuál Dios hace llegar y cumplir su mensaje ⁸. El propio vocablo hebreo "Châma" quiere decir oír pero —como muy acertadamente señala Viallaneix, ⁹— también escuchar y obedecer. Así, oír no es sólo percibir la sensación acústica sino también y fundamentalmente percibir el sentido de la palabra del que habla: entender, (de ahí que las matizaciones y "variaciones" del mensaje sean sumamente importantes).

El sentido privilegiado y esencialmente religioso en el Antiguo Testamento es pues el oído; frente a él el mundo occidental, surgido del helenismo, resalta ante todo la vista, la "especulación". "Especular es intentar ver, aunque sea a través de la búsqueda de una visión o contemplación intelectual imitada de Platón, o los neoplatónicos, mientras que lo único que se requiere es escuchar" ¹⁰. Kierkegaard subraya claramente que Dios no puede ser captado en lo absoluto, en lo abstracto, no puede ser "analizado" al estilo hegeliano; todo lo que podemos captar de él, es lo que El nos quiera revelar, hablándonos, comunicándose y ello sólo puede darse en una relación concreta y personal del que habla y del que escucha ¹¹.

Así pues, ¿por qué **Preludios y Variaciones**? Musicalmente hablando este capítulo es una introducción al "tema" central de la pieza, pues se ofrecen ya en él todos los elementos de ésta distintamente combinados. Como la música, que no explica por sí misma nada, sino que sólo comunica la emoción, el estado del alma del músico, filósofo o poeta, estos **Preludios y Variaciones** son el "hilo conductor" que nos prepara y aproxima a la problemática kierkegaardiana.

La problemática se presenta desde una doble perspectiva: como cuento o alegoría poética y a la vez como experiencia de un hombre que recuerda una etapa anterior de su vida: "Erase una vez un hombre que en su niñez había oído (notese de nuevo la referencia a lo auditivo) la bella historia de Abraham..." (T.T p. 15). Como cuento nos retroestrea a la niñez porque, como dice Kierkegaard, de lo que se trata es de "atreverse a ponerse en relación con Dios, como un niño" ¹². Se trata de creer que todo es posible (en Dios y a

(7) VIALLANEIX, Nelly: *Kierkegaard. El único ante Dios*. Ed. Herder, Barcelona 1977, p. 29 y ss.

(8) Sirven de ejemplo la mayoría de Salmos ("Escucha Israel...") o la Carta de Santiago "Que cada cual esté pronto a escuchar...".

(9) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 29.

(10) Idem., p. 30.

(11) Este retorno a los ecos y las sonoridades que exigen una existencia *concreta* del oyente y del hablante recuerda en cierta manera a Nietzsche y su esfuerzo "por salir del círculo de abstracciones hegeliano" (Viallaneix: Ob. cit., p. 31). "El martillo de la crítica ¿no es el que utiliza el músico para hacer sonar los objetos, con el fin de apreciar el valor del sonido que emiten?".

Puede ampliarse este aspecto en la propia obra citada de Viallaneix p. 55 y ss. y en la de SAVATER: *Nietzsche*. Ed. Barcanova, 1982.

(12) Kierkegaard, 1849. Citado por VIALLANEIX: ob. cit., p. 82.

Dios) como un niño cree que son posibles los cuentos que oye. Como experiencia del hombre destaca el carácter individual de la vivencia, el carácter privado y subjetivo con el que la Filosofía de lo auditivo se opone a la publicidad de la Filosofía visual o especulativa. *"Dios habla, Dios me habla (...) Soy yo quien tiene que oír, yo solo. Nadie puede hacerlo en mi lugar, ni en mi nombre"* ¹³. Este hombre, Abraham, *"no era ningún pensador ni sentía la menor necesidad de ir más allá de la fe. Para él no había nada más grande y glorioso que ser llamado padre de la fe por toda la posteridad y consideraba como la suerte más envidiable de todas el poseer la fe, aunque nadie lo sepa en este mundo"* (T.T p. 16).

Preludios y Variaciones nos perfila ya de esta forma un aspecto importante del tema central, a saber, que la fe no es "lo inmediato", no es la "primera inmediatez" o la primera reflexión, ciega, asombrada y absurda, sino que es el resultado "mediato", una "segunda inmediatez" fruto de la reflexión. Esta afirmación de que la Fe obedece a lo que Viallaneix llama la "Ley de la segunda vez" (la ley de la inmediatez segunda) es fundamental para comprender en general el estadio ético del pensamiento de Kierkegaard y en concreto la figura de Abraham en esta obra.

Si la Fe precediera a la reflexión, si sólo fuera resultado de una actitud poco meditada, la luz del entendimiento, dispararía cualquier duda y la razón iría "más lejos", "más allá" de la Fe. Pero la Fe empieza para Kierkegaard tras la reflexión, una vez el entendimiento se encuentra ante el asombro absoluto de lo divino. La fe está por encima de la reflexión y se alcanza cuando todo lo provisional se ha agotado ¹⁴.

El "interés" ¹⁵ del entendimiento es mantener en constante oscilación la reflexión, oponer perpetuamente un posible a un contraposible. El entendimiento utiliza la duda como método, como forma de establecer una relación racional con lo Absoluto, *"creyendo que la duda puede ser superada por medio de razones, cuando éstas lo que hacen es alimentarla"* ¹⁶.

El interés de la fe, en cambio, es parar, cortar, la oscilación de la reflexión. Este es para Kierkegaard un círculo vicioso que obliga permanentemente al hombre a escoger "o lo uno o lo otro". El entendimiento (Forstand), la reflexión dice: *"Tu puedes hacer tanto una cosa como otra", es decir, "Tu no puedes actuar". Y eso sucede precisamente cada vez que a uno se le exige actuar de manera indubitable y decisiva* ¹⁷.

La Fe, en cambio, no pone condiciones, es lo Absoluto, lo Incondicional y como tal *"no puede ser ayudado por medio de razones, puesto que cuando hay razones, eo ipso, deja de ser lo incondicional"* ¹⁸. La Fe pertenece al terreno de lo espiritual y *"es una lo-*

(13) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 31.

(14) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 78.

(15) Viallaneix señala muy acertadamente que *interés* equivale a *inter-esse*: lo que *está entre*, es decir, la *relación* establecida.

(16) Kierkegaard: *Hâte-toi d'écouter*, 1851. Citado por VIALLANEIX: ob. cit., p. 79.

(17) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 80.

(18) *Papers* de Kierkegaard, 1851. Citado por VIALLANEIX: ob. cit., p. 80.

cura buscarle pruebas o razones en el terreno de lo verosímil. Nunca apoyamos la convicción en razones, motivos o móviles. Si tengo la convicción real (...) para mí la convicción es siempre más profunda que las razones”¹⁹. Kierkegaard utiliza el término “overbebis” que expresa exactamente el sentido que él da a la convicción “por encima de pruebas”. Agotada la reflexión queda la convicción, la fe, y por ella dice Abraham: “creo” y ante la necesidad imperiosa de actuar, Abraham actúa por la fuerza del absurdo, es decir, en la fe, en la confianza en Dios, sencillamente. La fe de Abraham “es pues querer (lo que debemos y porque lo debemos); es resistir, en el temor y la obediencia incondicional de Dios”²⁰.

“El acto de decidirse a creer, lo ético, o mejor el hecho ético, es la rampa (necesaria) para tomar carrerilla y “saltar”²¹, y ese salto se da con “temor” y “temblor” pero “en eso consiste el acto propiamente religioso, en arriesgarse en la confianza en Dios”²².

La Fe es pues un “salto” hacia el absurdo que supone penetrar en la paradoja alejándose de la evidencia de la razón. No hay “puente” dialéctico, por decirlo de alguna manera, entre la esfera de la fe y la de la razón, ambas giran en órbitas distintas y las separa un abismo irreductible. Resulta entonces que no es que sea inconveniente, o no se deba ir “más allá” de la fe, sino que resulta imposible ir “más allá” de ella. Mientras sigamos preocupándonos de lo razonable lo verosímil, buscando una vía por la que “avanzar” e ir “más lejos” en el camino del conocimiento podemos estar seguros de “que aún no hemos abandonado la esfera de la razón: continuamos estando en el orden de lo humano; no en el de la revelación de Dios”²³.

La esfera de la razón utiliza la duda como método, buscando en su propia dialéctica cómo salir de ella; persigue alcanzar una proposición indubitable (generalmente la evidencia del yo que surge del propio acto de dudar) y avanzar a partir de ella yendo “más allá”, “más lejos” de esa duda.

La esfera de la Fe utiliza también la duda pero no como método sino como “alimento” necesario para la Fe; el propio Kierkegaard llama a la Fe: duda radical y absoluta. La Fe, la duda absoluta, no es un “estado”, por ello Kierkegaard considera que se equivocan quienes creen que ser cristiano es algo visto “desde una perspectiva estético-metafísica, como un estado, mientras que lo cristiano debe ser visto, éticamente, como un esfuerzo”²⁴. Una vez se ha dado el “salto” y se alcanza la esfera de la fe hay que mantenerse

(19) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 79.

(20) *Papers* de Kierkegaard, 1849. Citado por VIALLANEIX: ob. cit., p. 81.

(21) La idea de “salto” hacia el absurdo como forma de “creer” se repite constantemente en toda la obra de Kierkegaard y en especial en *Temor y temblor* como condición y manifestación de la Fe. Volveremos sobre este punto al final del artículo.

(22) *Papers* de Kierkegaard, 1843 y 1848. Citado por VIALLANEIX: ob. cit., p. 81.

(23) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 48.

(24) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 89.

en ella. Desde esta perspectiva la fe tiene una dimensión ética, porque “obliga” a la acción, se vive como una lucha, como un combate e inquietud infinitas que dura la vida entera.

Dice Kierkegaard: *“Hoy todo el mundo empieza por las buenas aquello que los antiguos griegos (...) consideraron como tarea para toda la vida, pues la práctica de la duda no es cosa de unos pocos días o semanas y su dominio solamente lo alcanzaban los viejos luchadores (...) después de haber guardado el equilibrio escéptico en medio de todas las acechanzas (...). En nuestro tiempo nadie se para en la fe sino que todos van más lejos (...). Antaño las cosas eran muy distintas, en este sentido, porque entonces la fe era una tarea asignada a la vida entera (...). En nuestro tiempo no es así. El término al que llegaban esas figuras venerables después de tantos esfuerzos, es hoy el punto de partida en que todos comienzan por las buenas para, inmediatamente, ir más lejos”*²⁵.

II. ELOGIO DE ABRAHAM (o de nuevo el “Elogio a la locura”)

En este capítulo Kierkegaard se retrata a sí mismo como el poeta que canta la proeza del héroe Abraham. *“El poeta no puede realizar ninguna de las empresas que el héroe llevó a cabo. Solamente puede admirar, amar y alegrarse con el héroe (...). No saca nada de su propio fondo (...) sigue la ruta que su corazón le marca y cuando ha encontrado lo que buscaba, entonces va de puerta en puerta recitando sus cantos y rapsodias (notese de nuevo el aspecto auditivo) con el fin de que todos los hombres participen su admiración por el héroe”*²⁶.

Poeta y héroe son criaturas, como el hombre y la mujer, creados por Dios pero que han logrado “saltar” de la esfera racional a la religiosa. El poeta mediante una hazaña única y humilde, la de *“luchar día y noche contra las asechanzas del olvido que, solapadamente, trata de arrebatarle al héroe”*²⁷; el héroe esperando no sólo las cosas posibles sino las imposibles y luchando contra sí mismo, contra el mundo y contra Dios: *“los que lucharon contra el mundo fueron grandes porque vencieron al mundo; los que lucharon consigo mismos lo fueron por su victoria sobre ellos mismos; pero el más grande de estos fue el que combatió con Dios (...). El más grande fue el que confió en Dios”*²⁸.

*“Abraham fue el más grande de todos, grande por la energía cuya fuerza es debilidad, por la sabiduría cuyo secreto es la necedad”*²⁹, grande por la esperanza cuya forma es la locura, y grande por el amor que es odio a sí mismo”³⁰. Abraham es elogiado por Kierkegaard no por lo grande de su acción (cumplir el mandato del sacrificio) —que ello sería ya por sí mismo, en cierto modo, elogiable— ni por su recto comportamiento ni cumplimiento del deber paternal —pues el deber de un padre es salvar y cuidar de la vida de sus

(25) KIERKEGAARD: T.T, pp. 11-12.

(26) KIERKEGAARD: T.T, p. 23.

(27) Idem., p. 23.

(28) Idem., p. 24.

(29) I Carta de San Pablo a los Corintios III, 19.

(30) T.T, p. 24.

hijos y Abraham atenta contra la vida de Isaac—, ni tampoco es elogiado por su serenidad ni por su clarividencia al comprender el mandato de Dios —de hecho Abraham no entiende **racionalmente** su acción, ni intenta justificarla éticamente—, Abraham es elogiado por su Fe, porque *“abandonó su razón terrestre y tomó la fe”*. Abraham creyó contra toda evidencia, creyó no mientras hubo esperanza, sino incluso cuando la esperanza era un absurdo y la fe una locura: *“el tiempo pasaba, la posibilidad subsistía y Abraham creía. El tiempo pasó, la espera se hizo absurda y Abraham siguió creyendo”*³². La proeza del héroe Abraham que canta Kierkegaard, el poeta, consiste en mantener la esperanza, la fe, que es *“locura”* y *“necedad”*.

Los griegos distinguían ya entre dos tipos de locura, una entendida como delirio, éxtasis, frenesí *“moira”*, otra en el sentido corriente de necedad, estupidez, temeridad (**manía**). Kierkegaard elogia aquí el primer sentido de locura, el mismo que utiliza San Pablo cuando dice que existe una *“locura de Dios que es más cuerda que los hombres”*³³. La locura es aquí un tipo de sabiduría superior a la que proporciona el conocimiento racional y es superior precisamente porque *“salta”* de la sabiduría de la razón a la de la Fe. Este salto es inexplicable para el entendimiento humano, *“es una especie de paso patético que Aristóteles llamaría entitema es decir, razonamiento imperfecto, incierto, que da lugar a la decisión”*³⁴. Ese salto conlleva una idea fundamental, la de que la realidad que puede conocer el hombre, el conocimiento que puede alcanzar su razón, no se agota en su propio ser, en su propia inmanencia. *“Si las generaciones se renovaran simplemente como lo hace el follaje de los bosques (el autodesplegarse y autorrealizarse necesario del concepto hegeliano) (...) si al eterno olvido no se enfrentara otra potencia capaz de liberarnos de sus fauces hambrientas y devoradoras ¿qué sería entonces la vida sino pura vanidad y horrible desolación?”*³⁵.

Kierkegaard critica así la inmanencia del Absoluto hegeliano y contra ella presenta la trascendencia, un fundamento externo al propio hombre; un fundamento (Dios) que es la base del sujeto pero que está *“más allá”* de él, precisamente por ello podemos hablar de *“relación”*, de *“comunicación”* del hombre con Dios. Esta relación hombre-Dios se establece por medio de la Fe, pero la fe kierkegaardiana se basa en la *“locura”*, es una forma de conocimiento a la vez extremadamente simple y sabio. Erasmo escribió el **Elogio a la locura** recalcando esa locura que elogia también Kierkegaard de Abraham: la locura de la sencillez que nos aleja de la teología escolástica y que no reserva como ésta el conocimiento de la verdad a los doctos o sabios. Erasmo reacciona contra la Iglesia Católica, corrupta en el aspecto material (bulas) y en el intelectual (escolasticismo); Kierkegaard reacciona frente a la Iglesia reformada que también ha llegado a corromperse materialmen-

(31) T.T, p. 24.

(32) T.T, p. 25 (el subrayado es nuestro).

(33) I Carta de San Pablo a los Corintios I, 25.

(34) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 60.

(35) T.T, p. 22.

te, aburguesándose, y espiritualmente, intentando ir "más allá" de la fe, intentando conceptualizarla, en ese sentido el sistema hegeliano es una especie de "neoescolástica".

En este segundo capítulo de elogio a Abraham, Kierkegaard cuenta que aquel: "*abandonó su razón terrestre y tomó la fe, abandonó la sabiduría por la necedad y la locura*", el conocimiento docto y racional por la simpleza, inocencia y confianza de la Fe. Por eso cuando Dios le pone a prueba pidiéndole la vida de su hijo Isaac, Abraham no duda y confía en lo absurdo. ¿No será esto acaso una locura? Su comportamiento ético no puede ser "racionalmente" justificado. Abraham, el loco, "*se levantó de mañana muy temprano. Contento, como si fuera a una fiesta, se apresuró hacia la tierra de Moria*"³⁶. Y Abraham no dudó "*no miró con angustia ni a la derecha ni a la izquierda, ni tampoco desafió al cielo con súplicas*"³⁷. Si Abraham hubiese dudado, es decir, si se hubiese planteado racionalmente la alternativa ética de actuar o no actuar, si hubiera querido resolver por medio de su entendimiento la opción, habría utilizado la duda no como condición de la fe sino como método especulativo "superior" a ella y entonces: "*todo seguirá lo mismo, tendría a Sara y conservaría a Isaac. ¡Ay pero qué cambio en todo! Su vuelta, una huida; su salvación, un puro azar; su recompensa, un bochorno y su futuro, la pérdida quizá. Porque entonces no habría dado testimonio ni de su fe ni de la gracia de Dios, sino solamente de cuán terrible es ascender al Monte Moria*"³⁸, cuán difícil es ascender por la "escalera" racional y luego "saltar" salvando el vacío abismal que separa la lógica de la razón de la locura del espíritu. Si Abraham hubiera dudado el Moria no sería recordado como monte donde el Padre de la Fe dió testimonio sino donde "dudó" y rompió la comunicación con Dios. Afortunadamente, Kierkegaard, el poeta, "*tu cantor (...) jamás olvidará que a los ciento treinta años no habías ido ni un ápice más allá de la Fe*"³⁹.

III. EXPECTORACION PREVIA (o el Absurdo de un asesino con insomnio)

Kierkegaard utiliza el término danés "foreløbig expectoration" que literalmente significa "expectoración previa" porque realmente este capítulo constituye una sacudida violenta y efusiva, preámbulo de la que será crítica mordaz contra el sistema de Hegel y su típico procedimiento racional "*que de consuno evaporan y volatizan el contenido y la peculiaridad del acto de fe, aquí ejemplarizada en la historia de Abraham, padre de los creyentes*"⁴⁰.

El viejo proverbio reza: "*sólo el que trabaja consigue el sustento*". Kierkegaard señala cómo este proverbio se adapta mal a la esfera del mundo exterior el cual está "*sometido a la Ley de la imperfección (...) sujeto a la Ley de la indiferencia (...) el único amo y señor es el que posee sus riquezas (las del mundo) no importando lo más mínimo la forma*

(36) T.T, p. 31.

(37) T.T, p. 31.

(38) T.T, p. 32.

(39) T.T, p. 33.

(40) GUTIERREZ RIVERO en T.T, p. 34.

en que las haya obtenido”⁴¹. Ciertamente, Kierkegaard descarga aquí toda la fuerza de su crítica a la clase burguesa de su tiempo, enriquecida rápidamente con sólo alcanzar el halo de indeterminación e “igualdad” que proporciona el dinero y la ley, con sólo esperar, sin esfuerzo, el azar cambiante y veleidoso de la fortuna que no hace distinciones. En el mundo exterior no sólo el que trabaja logra el sustento, a veces incluso el que no trabaja lo alcanza y otras ni siquiera el que trabaja. El proverbio adquiere sólo sentido para el mundo del espíritu, el mundo interior donde *“reina un orden eterno y divino, en él no llueve a la vez sobre los justos y los injustos, ni brilla el sol lo mismo para los buenos como para los malvados (...). En ese mundo del espíritu (...) solamente el trabajador consigue su alimento, solamente el angustiado alcanza el reposo (...) y solamente el que coge el cuchillo recupera a Isaac”*⁴².

Kierkegaard denuncia una *“doctrina temeraria que pretende introducir en el mundo del espíritu esta misma ley de indiferencia bajo la cual gime el mundo exterior (esta doctrina es indudablemente el sistema hegeliano) (...). Según ella basta saber, sin necesidad de otros esfuerzos, cuáles son las cosas que se dicen grandes”*⁴³.

El sistema hegeliano busca sistemáticamente la comprensión de las “cosas que se dicen grandes”, las grandes proezas del género humano y el devenir de éstas en la Historia, despreocupándose absolutamente del individuo y de sus problemas particulares. *“Esta doctrina no logra nada que alimente de veras y se muere de inanición, contemplando cómo todas las cosas se convierten en oro ante sus ojos apagados”*⁴⁴.

Si esta Ley de la Indiferencia se implanta como pretenden los hegelianos en el mundo del espíritu se introducirá en él un conocimiento sin pasión, sin esfuerzo, y se pretenderá una comprensión racional e intelectual del mundo espiritual que no cueste “trabajo” alguno y que por eso mismo no podrá proporcionar el “sustento”. Este conocimiento intelectual brilla como el oro, sirve al mundo exterior de la apariencia, pero no proporciona el alimento/sustento necesario que el mundo interior del individuo necesita para saciar su hambre de “saber”. Por eso los hegelianos, los especulativos, van “más lejos”, sin comprender que *“esta forma de sabiduría no llega a saber nada”*⁴⁵. El sistema racionalista desprecia la forma de sabiduría que proporciona la fe. Kierkegaard, con mordaz ironía conviene en que *“comprender a Hegel debe ser una cosa sumamente difícil (...), superar a Hegel debe ser un auténtico prodigio (...) sin embargo, en cuanto a mi concierne, he de decir que después de haber gastado ya bastante tiempo en comprender el sistema hegeliano no he logrado en modo alguno comprenderlo. Incluso me atrevo a afirmar ingenuamente que si, a pesar de mis esfuerzos no he llegado a captar su pensamiento en ciertos pasajes ello se debe sin duda a que Hegel no está nada claro consigo mismo”*⁴⁶.

(41) T.T, pp. 34-35.

(42) T.T, p. 35.

(43) T.T, p. 35.

(44) T.T, p. 35.

(45) T.T, p. 36.

(46) T.T, p. 43.

La sabiduría y el conocimiento que proporciona la fe permite resolver problemas que la razón, la especulación, son incapaces de resolver. Volviendo al caso de Abraham, Kierkegaard se pregunta qué sería del hombre que tras oír la historia de Abraham intentase seguir su ejemplo y repetir su hazaña. Probablemente sería ajusticiado por criminal y asesino. No es pues la "acción" de Abraham la que lo hace grande sino el "móvil" de esta acción. Nuestro "héroe temerario" actúa "razonando lógicamente": si Abraham fue grande por sacrificar a su hijo por amor a Dios también yo seré grande si imito su acción. Kierkegaard rechaza aquí la "absurdidad" del razonamiento lógico, el proceder "necesario" de la razón hegeliana, que permite "razonar" automáticamente y tan sin esfuerzo que uno puede actuar "dormido". Frente a ella, Kierkegaard propone una razón "insomne", que obligue al esfuerzo, a la vigilia, a la pasión y al trabajo: *"solo por la fe se asemeja uno a Abraham, en modo alguno por el crimen y el asesinato"*⁴⁷. El móvil de la acción de Abraham sólo se explica o se comprende desde la Fe y se justifica por ella. Cuando por el camino de la razón (hegeliana) intentamos comprender el sentido de la acción del Patriarca sólo llegamos al absurdo, a la contradicción, a la paradoja, por ello los hegelianos pretenden ir "más lejos".

Kierkegaard no confiere *"valor alguno a aquella dificultad que les sirve a las buenas cabezas una vez la han superado"*⁴⁸ para ir **más allá** de ese punto al que llega con mayor facilidad el más sencillo y simple de los hombres⁴⁹.

*"Como Abraham hay que creer sin comprender subiendo con miedo por las pendientes del Moria, con temor y temblor (...) la verdadera relación con Dios impone esa vida fatigosa, tensa, (...), la fe es una enorme tensión, una idea que sólo se encuentra en la angustia, por lo tanto, una categoría de desesperación"*⁵⁰.

El concepto de angustia y de absurdo implica una esfera superior a la de la razón, es la esfera de la fe, de la cual la razón es rechazada por impotente. El absurdo es el "límite" de la razón. "Más allá" de la razón, "más lejos", sólo existe el Absurdo cuya comprensión sólo logra la fe. *"De ahí se sigue que Kierkegaard no rechaza la razón (...) es el abuso de la razón lo que condena"*⁵¹.

El absurdo no es pues una sinrazón o un sin sentido, no es cualquier quimera o fantasía, *"el absurdo tiene que comprenderse como la paradoja: lo que es contrario a la opinión común, lo inverosímil"*⁵². Kierkegaard, fiel a Pascal quien como él quiere que se deje a la razón en su sitio: *"la última empresa de la razón es reconocer que hay una canti-*

(47) T.T, pp. 40-41.

(48) Kierkegaard emplea aquí el verbo danés "at ophaeve" equivalente al "aufheben" alemán tan empleado por Hegel en su sistema. Se emplea el verbo "at gaae ud over", "ir sobre" aludiendo al "ir más lejos" de los hegelianos.

(49) T.T, p. 43.

(50) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 75.

(51) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 41.

(52) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 40.

dad de cosas que sobrepasan sus fuerzas. Si la razón no va hasta allí, no es sino débil"⁵³.

Absurdo deriva de "absurdus" palabra que a su vez proviene de "surdus" que significa a la par "sordo", sin sonoridad, que tiene sonido falso y también "insensato, contrario a la razón". La acción absurda, como la de Abraham, "desentona", "desafina" del hacer general. El absurdo es en Kierkegaard un concepto dialéctico en cuanto que la fe (esfera de lo absurdo) rechaza la razón y a su vez desarrolla, frente al aspecto negativo, el aspecto positivo de conocimiento, el cual sólo es accesible a la propia fe. Para la mayoría de autores modernos la "dialéctica" se caracteriza por tres rasgos: "1º Paso de un opuesto a otro, tensión; 2º conciliación de opuestos; 3º la necesidad de la conciliación o resolución de la oposición. La dialéctica kierkegaardiana acepta solamente la primera característica, la reconocibilidad de lo positivo en lo negativo, una vinculación entre los opuestos que no suprime o anula la oposición y no determina un paso necesario a la conciliación o a la síntesis sino que permanece estática en la propia oposición"⁵⁴.

El concepto dialéctico de Kierkegaard es muy distinto al hegeliano. Hegel hace hincapié especialmente en el tercer rasgo, el carácter "necesario" de la conciliación de los opuestos, mientras la dialéctica de Kierkegaard se mantiene en la "oposición" y "tensión" de estos opuestos y en la "necesidad" de su irresolución.

Tras haber planteado los tres enigmas expuestos Kierkegaard resuelve en **Temor y Temblor** los tres problemas derivados de aquellos. A saber, si se da una suspensión teleológica de la Etica; si se da un deber absoluto para con Dios, y si se puede justificar moralmente el silencio de Abraham frente a Sara, Eliezer e Isaac. Según Thulstrup, la respuesta a estas preguntas es siempre afirmativa si entendemos la Fe tal y como la entiende Kierkegaard; "por otro lado si nosotros no aceptamos su interpretación de la fe, de la posibilidad de una revelación especial, y de la posibilidad de que el hombre se convierta en una excepción aislada, entonces deberemos responder con Hegel a las mismas preguntas negativamente"⁵⁵.

Problema I: LA SUSPENSION TELEOLOGICA DE LA ETICA

La ética, en particular, la hegeliana, se define como aquello que tiene valor general para todos los hombres y para todos los tiempos. La ética no posee por tanto una finalidad, un "telos" externo a ella, sino inmanente. Desde la ética el individuo es presentado como ser inmediato el cuál tiene su fin en lo general, "el individuo que reivindica su carácter individual frente a lo general, peca"⁵⁶. La ética es así el "telos" definitivo del hombre, el marco universal que es el único fin posible del individuo. "La tarea que Kierkegaard se propuso (sin poder llevarla a cabo) fue, al contrario ésta: realizar lo universal del ser

(53) PASCAL: *Pensamientos*.

(54) ABBAGNANO, et. al.: "Cuatro conceptos de dialéctica" en *La evolución de la dialéctica*. Ed. Martínez Roca, Barcelona 1977.

(55) THULSTRUP: *Kierkegaard's relation to Hegel*. Princenton University Press, 1980, p. 347.

(56) T.T, p. 77.

humano en un sí-mismo individual”⁵⁷. Kierkegaard defiende un concepto de existencia por el que el hombre se individualiza a sí mismo frente a lo Absoluto y desde su propia individualidad se enfrenta a él.

“Cuando la ética queda de este modo suspendida teleológicamente ¿de qué manera existe el individuo en el que aquella queda suspendida? Existe en cuanto individuo enfrentado a lo general (...). Existe en cuanto que cree”⁵⁸. La suspensión teleológica de la Ética es posible pero ¿cómo aseguraremos la legitimidad de la acción ética? “El resultado es el que decidirá si era o no (la acción) legítima”⁵⁹. La respuesta kierkegaardiana podría relacionarse con la legitimación de la acción que hace Hegel de los individuos históricos que sobrepasan la eticidad establecida. Su acción es legítima en el caso de que triunfen en su intento de sobrepasar la eticidad. Es decir, en el caso, a posteriori, de ir “más allá” de la ética establecida. Para Kierkegaard ni siquiera esta legitimación es válida, pues su héroe, Abraham, no es héroe “después de” realizada la acción, sino que se convierte en héroe precisamente en el momento en que la inicia, cuando aún no conoce el resultado futuro de esta acción.

La razón siempre va “más lejos” en su conocimiento de lo Absoluto, de lo Universal y para ello limita teleológicamente la acción individual imponiendo una eticidad colectiva. La Fe, que es individual, permanece siempre en relación con lo Absoluto y suspende el teleologismo general de lo ético en favor de la ética individual.

Problema II: EL DEBER ABSOLUTO PARA CON DIOS

Desde el punto de vista de las tesis hegelianas, que afirman la superioridad de lo externo —de lo general, frente a lo interno, lo particular—, no puede decirse, afirma Kierkegaard, que exista un deber “absoluto” para con Dios. La ética hegeliana es, en cuanto a tal, lo general, constituye una finalidad en sí misma y descansa por ello sobre su propia inmanencia, es posible afirmar así que la ética es también “lo divino”. Indudablemente se sigue de aquí que, todo deber, por estar dentro de la ética (de lo general y divino) es en el fondo “un deber para con Dios”. Pero, al actuar dentro de la eticidad, el individuo particular no establece ninguna relación directa y mucho menos “absoluta” con Dios. Es más, su relación con Dios es sólo una deducción que se sigue de un razonamiento engañosamente lógico: si la ética es lo general y por ello lo divino, si actuo dentro de lo general cumpliendo los deberes de los que la ética es el límite, cumplo también la voluntad de Dios. Según esta ética hegeliana el individuo particular determina su relación con lo Absoluto en virtud de la relación que establece con lo general; en la medida en que el individuo cumple con la eticidad establecida, en esa misma medida puede decir que se relaciona con lo Absoluto.

(57) LOWITH: *De Hegel a Nietzsche*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1974, p. 443.

(58) T.T, pp. 88-89.

(59) T.T, p. 89.

El mandato ético de "amar a Dios" es *"una tautología puesto que Dios aquí es tomado en el sentido completamente abstracto de lo divino, es decir, de lo general y del deber. De esta forma toda la vida de la humanidad entera se redondea y toma la forma de una esfera perfecta, en la que la ética es a la par límite y contenido"*⁶⁰.

Para Kierkegaard la fe es una paradoja que sitúa al individuo "por encima" de lo general, de forma que su relación con lo Absoluto es previa a la que se establece con lo general. Existe por tanto *"un deber absoluto para con Dios porque en este deber el individuo en cuanto tal se relaciona absolutamente con lo absoluto"*⁶¹. No existe "mediación" pues en la relación Individuo-Absoluto, la ética no puede poner límites a esa relación. El deber ético no debe ser soslayado pero "por encima" de él existe un deber superior, el de "amar a Dios sobre todas las cosas" de forma tal que el cumplimiento de este deber absoluto para con Dios pueda ser expresado de forma contraria a lo que es considerado como "el deber" desde el punto de vista de la estricta ética. Si esto no fuera así, si la acción de Abraham no fuera expresión del deber absoluto para con Dios ésta sería juzgada por la ética como la acción de un asesino.

El Evangelio de San Lucas (XIV, 26) expresa ya esta doctrina singular del deber absoluto para con Dios: *"si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos e incluso a su propia vida, no puede ser mi discípulo"*⁶².

En el sistema hegeliano el individuo adquiere su existencia más alta en su expresión en lo general, en la vida social. La liberación del individuo solo puede ser realizada en el marco más amplio del estado, cuya expresión es la "eticidad".

Kierkegaard presenta ahora este tipo de existencia como una existencia irreal y opresora, y la fe como una nueva dimensión de lo individual que libera al hombre poniéndole en relación directa con lo Absoluto. Dice Marcuse: *"cada individuo... se encuentra aislado de todos los demás; es esencialmente único. No hay unión, comunidad o universalidad... la verdad es siempre el resultado de su propia decisión... La obra de Kierkegaard es el último gran intento de restaurar la religión como instrumento supremo para liberar a la humanidad del impacto destructivo de un orden social opresor"*⁶³.

La principal diferencia entre el "héroe trágico" que sigue la ética hegeliana y el "caballero de la fe" —Abraham— que sigue la ética paradójica estriba en que el primero renuncia a sí mismo (a lo individual) para expresarse según el modelo "general" de la eticidad, mientras que el segundo ha de renunciar a lo general, al reconocimiento ético universal de sus acciones para poder expresarse según el modelo ético individual, aquel que le pone en relación directa con lo Absoluto.

Por más que parezca más fácil y meritorio "renunciar a uno mismo" y expresarse según la ética general, lo realmente difícil es renunciar a esa expresión universal para mani-

(60) T.T, p. 97.

(61) T.T, p. 100.

(62) T.T, p. 102.

(63) MARCUSE, H.: *Razón y Revolución*. Alianza Ed., Madrid 1981.

festar la fe individual de cada uno. Pues el "héroe trágico", por funesta que le sea la negación de su individualidad, le queda el reconfortante consuelo de hacerse comprensible a sí mismo en lo general, le queda el hermoso beneficio de verse "traducido" en lo general, con lo que alcanza así la "comunidad" con lo universal, lo general y lo Divino. Pero el "caballero de la fe" —Abraham— *"sabe, además de todo eso, que por encima de esta esfera serpentea un camino solitario, estrecho y escarpado, sabe cuán terrible es haber nacido fuera de lo general y tener que hacer el camino sin posibilidad de encontrar un solo compañero de viaje... El caballero de la fe no desconoce el entusiasmo y valor que hay que tener para renunciar a sí mismo en favor de lo general, pero también conoce la enorme satisfacción que encierra esa renuncia cabalmente por ser en favor de lo general, sabe lo estupendo que es ser comprendido por cualquier alma noble y formar parte del grupo de todas las almas nobles"* ⁶⁴.

Lo cómodo es pues permanecer en lo general donde no hay motivo para la angustia, pues lo ético justifica todas nuestras acciones, cumplidas según sus normas.

Permanecer en la fe, sin ir más lejos de ella, éso es lo realmente difícil. En la fe no puedo comunicarme, estoy solo, y no puedo compartir mi experiencia con nadie. Este conocimiento de la verdad que proporciona la fe, es un conocimiento privado, que no encuentra jamás reposo. Es un conocimiento absoluto y una relación también absoluta con "lo absoluto", lo divino pero en su experiencia Abraham, padre de la fe, carece de apoyo exterior, ha de soportar el martirio de la incomprensión de cuantos le rodean y le juzgan según la ética general. El deber absoluto para con Dios es una paradoja ética, por ella el individuo se halla situado "por encima" de la ética general y se relaciona con el Absoluto de forma particular, privada, incomprensible para otros, pero directa y a veces en contradicción con la misma ética general. El deber absoluto para con Dios exige una relación absoluta entre el individuo y Dios, relación que permitirá expresar lo individual pero a costa del sacrificio terrible del silencio, la incomunicación y la existencia en vilo, que lleva aquél que *"avanza solo con su tremenda responsabilidad a cuestas y sin oír jamás en toda la inmensa soledad del universo, ni una sola voz humana"* ⁶⁵.

Problema III: DE COMO SE JUSTIFICA MORALMENTE EL SILENCIO DE ABRAHAM FRENTE A SARA; ELIEZER E ISAAC

La ética, en el sentido hegeliano comunmente aceptado, es lo general, lo universal, por ello reclama "publicidad", y se presenta *"bajo el aspecto de lo patente y diáfano"* ⁶⁶, enfrentándose al estadio estético que representa la inmediatez sensible de lo individual y lo oculto. *"La tarea ética consiste en que el individuo salga de su estado de lo oculto, revelándose en lo general. Por esa misma razón peca siempre que se empeñe en permanecer oculto en su interioridad"* ⁶⁷.

(64) T.T. pp. 108-109.

(65) T.T, p. 114.

(66) T.T, p. 116.

(67) T.T, p. 116.

La filosofía hegeliana no permite ningún estado de ocultamiento interior, ninguna inconmensurabilidad o superioridad del individuo respecto de lo general. De acuerdo con esto Hegel es consecuente al reclamar en todos los casos la manifestación del individuo en lo general pero es *"inconsecuente siempre que considere a Abraham como padre de la fe"* ⁶⁸. Si la fe para Hegel es expresión del individuo en lo general, ¿cómo Abraham que guarda silencio, que calla y no se expresa en lo general puede ser "padre de la fe"?

Simplemente hay que distinguir dos tipos de manifestación de lo individual en lo general: uno es la individualización estética, la otra la ética. Para Kierkegaard la fe, es un grado superior de individualización. Para diferenciar los dos tipos o grados de individualización, Kierkegaard desarrolla un estudio minucioso del estadio estético, que, por razones obvias de espacio omitimos. En este estudio pretende *"exponer, precisamente de forma dialéctica... lo oculto en la estética y la ética, puesto que se trata de mostrar la diferencia absoluta entre el ocultamiento estético y la paradoja"* ⁶⁹.

"La estética exige el ocultamiento y la recompensa, la ética por el contrario exige la manifestación y castiga el ocultamiento" ⁷⁰. El hombre ético actúa más públicamente dentro de los límites puramente humanos *"todo lo que él hace se ejecuta a plena luz y sin ningún encubrimiento"* ⁷¹.

Si vamos más allá de la ética, de la acción del "héroe trágico", nuestro "caballero de la fe" —Abraham— penetra en el terreno de lo divino, de la paradoja o de lo demoníaco pues el silencio que caracteriza el "más allá de la fe", de la "ética", tanto puede ocultar lo uno como lo otro. *"El silencio es una trampa del demonio... pero por el contrario el silencio también puede significar el estado en el que el individuo toma conciencia de su profunda unión y colaboración con la divinidad"* ⁷².

¿Qué postura adoptó Abraham, la publicidad o la privacidad? Abraham escogió el silencio, pero él no es un hombre estético (lo cual le permitiría permanecer en silencio para salvar a otra persona), antes bien al contrario: *"toda su tarea consiste en sacrificar al hijo por el amor de Dios y por el amor de sí mismo, constituye un escándalo desde el punto de vista estético. Pues la estética puede comprender muy bien que yo me sacrifique a mí mismo pero no que sacrifique a otro por mí"* ⁷³. El estadio estético excusa pues el silencio siempre que éste comporte una acción magnánima para con alguien. El estadio ético, en cambio, no puede disculpar este comportamiento. La ética exige que la acción se haga pública, que no se silencie. El héroe trágico —ético— que tiene el deber de cumplir con una acción determinada dictada por lo general, por la eticidad, puede hablar si quiere hacerlo pues cualquiera entenderá su acción y debe hacerlo si quiere alcanzar esa relación indirecta con lo Absoluto a través de su identificación con lo personal.

(68) T.T, pp. 116-117.

(69) T.T, p. 121.

(70) T.T, p. 123.

(71) T.T, p. 125.

(72) T.T, p. 125.

(73) T.T, p. 162.

El héroe estético puede hablar pero no quiere hacerlo, permanece oculto por magnanimidad personal con otro, su comportamiento (su silencio) se justifica por una decisión particular que ignora las normas generales de la ética. El héroe ético condena esa actitud pues él y sus actos pertenecen a lo general; el héroe trágico *"se sacrifica a lo general con todo lo que es suyo. Todos sus sentimientos y sus actos pertenecen a lo general; está patente y, en esta manifestación, es el hijo predilecto de la ética"* ⁷⁴. Abraham no es por tanto ni un héroe trágico ni estético. Abraham guarda silencio no hace nada por lo general y permanece oculto. Si la ética es la forma suprema de relación con lo Absoluto, Abraham no la alcanza, pues la ética requiere manifestación, y el alivio de la tragedia del héroe ético reside precisamente en que, al hablar, se proyecta en lo general y se consuela haciéndose comprender, justificando públicamente su acción.

Llegamos de nuevo a la paradoja, o Abraham es un asesino cuyo silencio no puede justificarse, o la ética no es lo supremo. Lo decisivo en el caso de Abraham no es **que calle**, sino que **no pueda hablar**. *"En esta imposibilidad radican la angustia y la desazón del patriarca"* ⁷⁵. Abraham puede decir cuanto quiera menos comunicar su relación directa y absoluta con Dios, porque Abraham *"no habla ningún idioma humano... habla un lenguaje divino"* ⁷⁶. Esa es la responsabilidad terrible que implica la fe. La angustia que soporta Abraham al no poder hacer inteligible su acción al resto de los hombres, porque Abraham no puede decir nada respecto a lo general porque su acción no se justifica "éticamente". El héroe trágico acepta con resignación el final de su acción y esta es comprendida porque su conducta expresa lo general. En cambio Abraham aunque se resigna y acepta el sacrificio de Isaac no puede hacer comprender a nadie su acción porque su comportamiento no expresa la ética general sino su relación privada, íntima, particular y absoluta con Dios, de ahí su silencio.

Solamente se han conservado de Abraham unas palabras que da como respuesta cuando Isaac pregunta a su padre donde está la res para el sacrificio. Abraham responde: *"Dios proveerá de res para el holocausto"*. Esta es una respuesta irónica (recuérdese el interés de Kierkegaard por la ironía). Sus palabras no tienen traducción al lenguaje humano. Enuncia algo indeterminado y de este modo expresa lo que tiene que decir, o sea, nada. Abraham manifiesta la paradoja de la fe.

No puede decir que por un lado ha aceptado con resignación infinita la prueba a que Dios le somete pidiéndole en sacrificio a su hijo y por otro "explicar" lo inexplicable, a saber, que por su fe, y por su relación directa con lo Absoluto, sabe que eso no sucederá, y si sucede le dará un nuevo Isaac. *"En ese sentido no miento nunca, porque en virtud del absurdo es seguramente posible que Dios haga cualquier otra cosa por completo distinta"* ⁷⁷.

(74) T.T, p. 162.

(75) T.T, p. 163.

(76) T.T, p. 165.

(77) T.T, p. 171.

El hombre solo puede liberarse de la angustia de la decisión ética "saltando" a la fe y "permaneciendo" en ella. La fe es un autocompromiso con la incertidumbre objetiva, un salto a lo desconocido. *"La existencia ética implica que el individuo sacrifique sus propias inclinaciones a la ley moral universal"* ⁷⁸ y ello le obliga a superarse a sí mismo constantemente, para él solo existe una consigna "adelante", "más allá", "más lejos". La existencia religiosa supone una autoresignación del hombre individual con lo Absoluto. Esta esfera de existencia comprende dos momentos:

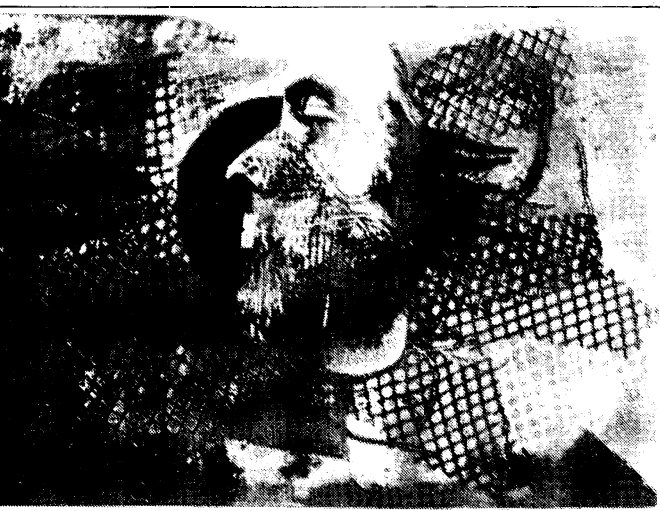
1) El de la separación de lo general, el de la "angustia" de una ética privada, el del desasosiego de asumir que uno es capaz de optar, elegir "o lo uno o lo otro".

2) El del continuo esfuerzo por lanzarse a Dios abandonándose en la incertidumbre objetiva, liberándose así de la angustia y salvándose en la fe.

"El afán de ir más lejos es muy viejo en el mundo" ⁷⁹, la razón "tiente" al hombre a ir más lejos, más allá de la fe para conocer las cosas, pero el que ha descubierto la superioridad de la fe sabe que no se puede ir más allá de ella, porque la fe está más lejos que las propias cosas.

(78) COPLESTON: Ob. Cit., p. 272.

(79) T.T, p. 176.



M. ASUNCION RAVENTOS

**LA EXPERIENCIA KRAUSISTA MALLORQUINA:
ETICA Y REFORMISMO SOCIAL**
A. PUIGSERVER MIRALLES



“No és bo per a esser lliure
qui a esser esclau s’avesa”.
(Refrany Popular)

El pensamiento krausista aparece en Mallorca a través de la experiencia institucionista que llevaron a cabo D. Guillermo Cifre de Colonya y D. Alejandro Rosselló Pastors a finales del s. XIX, en el pueblo de Pollensa y en la Ciudad de Palma respectivamente. El krausismo mallorquín tiene su origen en la Institución Libre de Enseñanza madrileña. Guillermo Cifre, Alejandro Rosselló y Mateo Obrador tomaron parte en la fundación de dicha Institución. El primero de ellos fue discípulo de J. Sanz del Río (introdutor del krausismo en España).

Guillermo Cifre llegó a Mallorca en 1878, y un año más tarde creó un centro de enseñanza semejante al de Madrid —del cual provenía— en su Pollensa natal. Alejandro Rosselló y Mateo Obrador, — amigos desde la infancia de G. Cifre, montaron, paralelamente, un centro en Palma. Parece ser que la influencia de Cifre fue decisiva; pero cabe pensar que, tanto A. Rosselló como M. Obrador conocían ya las tesis krausistas, como resultado de su estancia en Barcelona, en donde cursaron estudios de derecho, ya que, según parece, tuvieron contactos con Marián Aguiló. No obstante, fue G. Cifre el principal mentor de la filosofía krausista en Mallorca, dada su unión con J. Sanz del Río —que como ya hemos dicho fue el padre del krausismo español—, y con la Institución Libre de Enseñanza, de la que formó parte activa como fundador y profesor.

La realización práctica de los principios krausistas en cada uno de los centros siguió caminos distintos; el por qué es obvio, se trataba de situaciones diametralmente opuestas. La praxis krausista en Pollensa iba dirigida a la clase trabajadora ¹. En Palma a la todavía balbuciente burguesía liberal. A pesar de ello, tanto en un sitio como en otro, lo que se pretendía era la transformación de la realidad social. En Pollensa G. Cifre centró sus esfuerzos en la regeneración del campesinado. En Palma se pretendió dar un “status” a la burguesía preparándola técnica e intelectualmente ². Lo que se pretende, en definitiva, es emprender una seria reforma de la sociedad mallorquina.

Mallorca se encontraba a finales del s. XIX aislada territorial, técnica e ideológicamente. La situación estratégica de Mallorca en el Mediterráneo la convierte en uno de los centros neurálgicos del comercio marítimo; no obstante, la falta de una infraestructura técnica, social y económica sólida hace que las rutas comerciales se desvíen hacia otros puntos de las costas mediterráneas. Asimismo, los efectos de la Revolución Industrial no se dejaron sentir en las pequeñas industrias de carácter familiar, ni tampoco en el

- (1) “... la necesidad de crear una Institución de Enseñanza, en vista del abandono en que se hallaban sumidas las clases trabajadoras”. *Acta del proyecto de fundar en Pollensa una Institución Libre de Enseñanza*. 1 de noviembre de 1879. Manuscrito. Archivo Dep. Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras de PM.
- (2) “Nosotros con los principios de la ciencia económica, con los adelantos de la industria y los progresos del comercio, le infundiremos amor al trabajo y confianza en el porvenir” *Diario EL AN-CORA*, 25-1-1881. (Contestación a *EL COMERCIO* de 22-1-1881).

sector agrario. Ideológicamente hablando, Mallorca se decantaba hacia un conservadurismo moderado, que se acentuaba en aquellos aspectos que hacían referencia al tema religioso. Se imponía la necesidad de una apertura, tanto en el nivel social como en el económico, para dar el salto del precapitalismo al capitalismo.

El krausismo, recogiendo todos estos argumentos, dirigió sus esfuerzos hacia la labor social. Era necesaria una reforma seria de la sociedad, esto es, una revolución de sus principios y costumbres. Los propósitos krausistas tan sólo podrán llevarse a cabo seriamente —creen ellos— mediante la transformación ética del hombre. Este será el objetivo primordial. La meta es, pues, una transformación a nivel de costumbres, y no tanto una revolución en los presupuestos institucionales y clasistas, objetivo, éste último, que vendría dado “per se” una vez regeneradas las cualidades, inclinaciones y usos que constituyen el transfondo del carácter mallorquín. Con todo, se instituye a la ética como primer principio de todo cambio social, y, a la postre, de todo cambio económico.

El regeneracionismo costumbrista será, ante todo, una revolución pacífica, cuyo campo de batalla serán las aulas³. La instrucción y la educación de los individuos se constituye en el principio fundamental para la regeneración social. Dice A. Rosselló que “*la instrucción pública es la base de toda vida, de toda regeneración, de todo gobierno y de todo porvenir*”⁴.

Esta inusitada confianza depositada en la reeducación de los principios éticos, como punto de partida de toda regeneración, no es, en modo alguno, arbitraria. Los krausistas parten del análisis social, y detectan un estado de crisis, de desajustes sociales, que abarca todos los niveles. Piensan ellos, que los susodichos desajustes sociales provienen de factores predominantemente morales: egoísmo, avaricia, deficiente sentido del deber, ansias de dominio, etc. Este diagnóstico de los males que afectan a la sociedad es, ciertamente, muy particular. La corrección —piensan los krausistas— debe ser encomendada a instancias éticas. El recto cumplimiento de los deberes que a cada uno le corresponden, conducirá a los individuos de la sociedad hacia una relación armónica entre sí. Es, en el fondo, un problema de **educación moral del hombre**. Dice A. Rosselló “*que lo que no se haga metódicamente sobre la base de la educación ha de bambolearse y ha de derrumbarse, porque un país ineducado, un país de analfabetos, no puede ser nunca un país de ciudadanos libres*”⁵.

Lo primero que hay que hacer es reformar al hombre. Y reformarlo interiormente. G. Cifre se expresa —al respecto— con las siguientes palabras: [El hombre] “*debe regirse por los eternos principios de la conciencia, que cual foco divino lleva cada [uno] en su interior*”⁶. Es una reforma lenta, pero segura (?).

(3) “... se trata de una revolución en las costumbres, de una revolución pacífica”. *ACTA de la sesión inaugural de la Escuela Mercantil de Mallorca*. Discurso pronunciado por D. A. Rosselló en 29 de noviembre de 1880. Imp. M. Roca, 1880; pág. 17.

(4) *Reformas de la Instrucción Pública*. Discurso pronunciado en el Congreso por D. A. Rosselló en la sesión del día 29 de octubre de 1904. Imp. Tous, 1904; pág. 5.

(5) *Idem*. pág. 18.

(6) *Diario EL ANCORA*, 5-XI-1885.

La transformación social debe acometerse desde la ética. Se trata de una concepción eticista de la revolución; una concepción tal, supone, entre otras, las consecuencias que siguen:

—un modelo de sociedad que tiende a minimizar el conflicto real entre grupos sociales.

—sustitución de la lucha de clases por una relación armónica de los grupos y fuerzas sociales.

—un tipo de conciencia solidaria universal (bastante dudosa) que presupone una fe ciega en el hombre.

—extremada lentitud en la consecución de los fines deseados, que la convierte —prácticamente— en inoperante.

Todo este bagaje eticista que arrastra tras de sí la teoría krausista, tiene como objetivo el adoptar unas posiciones contemporizadoras, cuyo resultado final será la convivencia armónica entre los diversos estamentos o grupos sociales. Esta postura, de claro corte idealista, se opone frontalmente a otras teorías de la revolución social que pululaban por aquella época, tal es el caso del anarquismo, del socialismo y del excepticismo —tipo Unamuno—. Si recogemos, por ejemplo, las tesis del socialismo de Marx, observaremos que hay un elemento básico que lo diferencia de las posiciones krausistas: Armonía (krausismo) contra conflicto (marxismo). Es obvio, que de estas posiciones diametralmente opuestas se derivan otra serie de importantes desavenencias que enfrentan abiertamente a ambas posiciones. A. Rosselló rechaza explícitamente todo tipo de revolución violenta “...la revolución no ha de ser de estas que llevan un fúnebre cortejo de duelos y lágrimas —se refiere a las revoluciones de corte socialista y anarquista—, y que siembran entorno la muerte y el estrago, como supremos valores del alumbramiento de una idea”⁷. No obstante, ello no supone, en modo alguno, la imposibilidad de establecer ciertos paralelismos menores que pueden reconocerse entre ambas tendencias. Es más, el objetivo que persiguen, a fin de cuentas, coincide plenamente: la emancipación del individuo. Así lo entiende G. Cifre al exponer los motivos de la creación de la Institución de Enseñanza: “... la necesidad de crear una Institución de Enseñanza, en vista del abandono en que se hallaban sumidas las clases trabajadoras, y entregadas a la explotación que seguramente efectúan sobre su ignorancia las personas que todos conocemos —se refiere a los terratenientes—... Ello reportaría la mayor ilustración del obrero, pues que dejaría de ser el autómata de quien no tiene otra mira ni modo de ser que el abuso de su falta de luz...”⁸.

Donde se produce el enfrentamiento entre ambas posturas es en los medios que se emplean para llevar a cabo la emancipación del hombre, esto es, en el tipo de revolución que propugnan.

El krausismo propone una **reforma pacífica** basada fundamentalmente en el cambio de las costumbres mediante la enseñanza⁹, porque toda reforma sólida y duradera debe **concertar con el estado** contemporáneo social y, para que ello pueda realizarse, es preciso

(7) ACTA de la sesión inaugural de la Escuela Mercantil de Mallorca (citada anteriormente) pág. 17.

(8) ACTA del proyecto de fundar en Pollensa una Institución Libre de Enseñanza. (citada anteriormente).

(9) Ver nota tres.

preparar a los individuos mediante la educación, para que así puedan entender y realizar el papel que les corresponde desempeñar. Y esta función de culturizar, de ilustrar, de instruir al individuo corresponde al Estado. "El Estado tiene la obligación de crear hombres y ciudadanos aptos, para el cumplimiento de sus deberes, y acéptese o no que la educación es función del Estado..."¹⁰.

El socialismo propugna una **reforma violenta** basada fundamentalmente en la **supresión del actual Estado**, es decir, el soporte del capitalismo. La emancipación humana sólo puede llevarse a cabo mediante la abolición de la propiedad privada. Esta abolición no es el final del desarrollo humano, sino el comienzo de la historia de un hombre nuevo reconciliado con la naturaleza y consigo mismo¹¹.

Según el krausismo, pues, el proceso de emancipación del individuo culmina necesariamente en el temor y la destrucción en tanto sea llevada a cabo por los individuos contra el Estado, y no por el Estado mismo. Sólo el Estado, por su "obligación de crear hombres y ciudadanos", es capaz de proporcionar la verdadera emancipación al género humano.

Ahora bien, definíamos anteriormente a la armonía como el elemento definitorio de la praxis krausista; mas, en qué sentido hemos de entender ésta armonía. Caben dos interpretaciones posibles:

—creer que ésta armonía está implantada por naturaleza, esto es, como un **hecho inmanente** a la propia naturaleza humana.

—entenderla como un **proceso necesario**, aunque como un **hecho contingente**.

La primera posibilidad conlleva principalmente un problema, a saber, el de infravalorar los conflictos existentes en una sociedad y una época determinada.

La segunda perspectiva parece contemplar unos horizontes más realistas. Creo que nuestros krausistas adoptarían esta segunda opción. Si bien se cree en la posibilidad de llegar a una armonía final, se sabe a ésta como un resultado, el resultado de la superación de las luchas y conflictos de facto. Ello supone, posiblemente, que la armonía adquiere un matiz de provisionalidad un tanto insegura, en donde la praxis humana, guiada por un confuso voluntarismo ético y, por el sentido del deber por el deber para con la comunidad, ejerce como un elemento actualizador.

Creen los krausistas que es posible una conciliación armónica de las diversas fuerzas sociales que confluyen en la sociedad mallorquina. Bastará —se piensa— con una cierta mejor orientación de la sociedad (y principalmente —es el caso de G. Cifre— en lo que respecta a la propiedad privada) llevada a cabo, fundamentalmente —que no exclusivamente—, a través de la reforma ética del hombre. (Otras posibilidades serían, por ejemplo, la política, la economía,...).

La solución dada al problema de la reforma social por los krausistas, como una tarea, más bien, de concertación social que de lucha revolucionaria, parece oponerse abiertamente a otras soluciones dadas en su época. Un ejemplo claro es la solución de la **Sociedad Internacional de Trabajadores** (de casi nula raigambre en Mallorca). Los planteos de la

(10) *Reformas en la Instrucción Pública*. (citada anteriormente) pág. 5.

(11) Cfr. *Marx*: Manuscritos economía y filosofía. Ed. Alianza. Madrid, 1977.

Internacional diferían, ya desde la misma raíz, de los planteamientos krausistas. Se trataba de dos enfoques diametralmente opuestos: la una (Internacional) es una revolución de abajo-arriba, mientras que la otra (krausista) es claramente en sentido inverso.

La realización de las aspiraciones del campesinado mallorquín tan solo podrá llevarse a cabo —piensa G. Cifre— mediante la toma de conciencia de uno mismo. La revolución será ante todo una tarea pedagógica. El auténtico campo de batalla para la regeneración social está en la conciencia. Transformar la realidad social era dotar a los individuos de un espíritu crítico y de principios éticos nuevos como base de una nueva conciencia.

Al hablar de ética krausista, a qué ética nos estamos refiriendo. El idealismo ético krausista puede tacharse de discretamente reformista, en el sentido de que supone una cierta superación de la ética tradicionalista, si bien no acaba de desligarse definitivamente de la ética inmovilista tradicional. Las instituciones del sistema que se intenta reformar deben mantenerse tal cual están, y, sobre todo, la propiedad privada.

En el pensamiento ético es en donde radica quizá una de las mayores contradicciones de la filosofía krausista: no parecen darse cuenta del carácter tan tremendamente clasista que tiene la ética. Toda ética está determinada por las estructuras sociales e históricas, y el eticismo krausista no es una excepción. Ellos critican los principios de la llamada ética ortodoxa, como contrapartida presentan una ética moderadamente reformista. Ahora bien, éstos son sus principios, y como tales, los que representan sus intereses. Al pretender imponerlos como principios que deben regir la sociedad, ¿no están cayendo en aquello mismo que critican? ¿Responden los principios krausistas a las inquietudes del proletariado o, más bien, a sus propias inquietudes? ¿Está hecha esta revolución a la medida del proletariado? ¿No encubre intereses netamente clasistas y que no son, precisamente, los del cuarto estado?.

- (12) “... y hagan ver que todo el valor de las instituciones y sociedades estriba en la buena conducta de las personas que forman parte de ellas...”/“No hay satisfacción más grande en este mundo que trabajar por el bien común, ni goce que sea más duradero... no hay mejor camino para la redención para todas las gentes y en especial para la clase trabajadora...”. *Carta de G. Cifre a “mestre” Rafel Colom, guardada por su hija María. Está citada por Fco. Serra de Gayeta en el artículo “D. G. Cifre de Colonia, la seva doctrina y el seu temps” Rvta. LLUC nº 666. Gener 1977. pp. 19-22.*



ESTEBAN DE LA FOZ

**LA AFIRMACION RADICAL DEL YO AB-
SOLUTO EN STIRNER Y NIETZSCHE**
B. PROHENS

A principios del siglo XIX se impuso en filosofía la idea del ser como Autoconciencia Absoluta. Desde ese momento empieza esa fase de la historia del pensamiento condicionada por su oposición al idealismo absoluto, ya que el propio Sistema llevaba implícita una actitud crítica que se manifestó en todos los filósofos ajenos a la ingenuidad de la conclusión histórica de Hegel. Una de esas reacciones fue la que, huyendo de la totalidad del Espíritu, quiso encontrar el fundamento final del ser en el hombre como individuo, no como aquel sujeto del idealismo subjetivo, sino en la forma de un Único que se autodetermina como cantidad de fuerza apropiadora de sí mismo y del Mundo. Esta respuesta siguió varios derroteros, nosotros aquí comentaremos dos de ellos que pueden ser considerados conjuntamente dada su afinidad interna y su filiación genealógica según algunos. Son las filosofías de Max Stirner (del Yo absoluto en su unicidad y singularidad irrepetible) y de Federico Nietzsche (de la disolución y resurrección del individuo como afirmación de la Voluntad del Poder).

Tanto para uno como para otro, la historia del pensamiento es entendido como la historia de la alienación del hombre. El hombre (en minúsculas) ha sido traicionado sucesivamente, y las alternativas surgidas no han hecho sino cambiar las estructuras de dominación. La espiritualización del mundo se convierte en la esclavización del individuo.

La instauración en la realidad de un Espíritu que se nos opone implica nuestra reducción a la irrealidad. Si la realidad en sí misma no posee la estructura que conocemos, debemos concluir que entonces somos nosotros los que no pertenecemos a esa realidad. Este proceso, según Stirner, se ha dado varias veces, y los modelos no han cambiado esencialmente. Primero Dios como Espíritu, después nosotros como Espíritu. Dios se presentaba inicialmente como naturaleza (divinidad de las cosas, divinidad de las encinas sagradas por ejemplo), luego Dios se hizo hombre y el Espíritu pasó a nosotros en la forma de una espiritualización de la esencia común a nuestra especie, o sea, a nuestro género en cuanto existentes.

Pero cambiar un Espíritu por otro nos aboca a un cambio de sistema. La burguesía derroca a la nobleza porque ésta impide su desenvolvimiento. El ideal es una nueva transformación del ideal cristiano, pues en el fondo, los ideales de 1789 son los mismos que los del cristianismo y los mismos que los del comunismo, pues éste pretende una nueva transformación del Espíritu, esta vez en una comunidad de iguales. Pero siempre estableciendo algo por encima del individuo, algo que es presentado como más real que el propio Único. Idealizando lo otro, lo convertimos en un fantasma, y al final, traicionados por el proceso, descubrimos que el fantasma somos nosotros mismos. *"Con los aparecidos entramos en el reino de los Espíritus, en el reino de las Esencias"*¹. El cristianismo ha intentado convertir al fantasma de Dios en una realidad, pero *"Se han torturado en la empresa imposible y atroz (...) de convertir el fantasma en un no-fantasma, lo no-real en real, el Espíritu en una persona corporal. Tras el mundo existente buscaron la "cosa en sí", el ser, la esencia. Tras las cosas buscaron fantasmagorías"*².

(1) Max Stirner, *El Único y su propiedad*, Editorial Labor, S.A. Barcelona, 1974, 2ª edición, pág. 46.

(2) Max Stirner, *El Único y su propiedad*, pág. 46.

Dividir el mundo en lo esencial y lo aparente es una traición al mundo, pues lo aparente sufre un proceso de transformación que lo empobrece. El soporte en sí del mundo fenoménico reduce la apariencia a otro fantasma. Contra esta escisión dirige Stirner sus tiros. Todos los Espíritus colocados sobre nosotros nos esclavizan: el sol, la luna, las estrellas, los gatos, los cocodrilos, Jehová, Alá, Dios, la Iglesia, los pueblos, la humanidad, el Estado, la Comunidad. Pero el proceso es más sutil, porque el engaño se fundamentó en la falsa creencia de que nuestro Yo real estaba en esa esencia opuesta. Nuestro Yo se realizaba, se unificaba en lo otro.

La crítica de Nietzsche, respecto a esto, es idéntica, aunque los resultados, como veremos inmediatamente, son distintos.

En "Crepúsculo de los ídolos" llama la atención sobre esta división entre una realidad que está más allá y este mundo particularizado que halla su razón de ser en el otro. Esta división la había encontrado muy acentuada en Schopenhauer: La cosa en sí o noumeno de Kant se había convertido en la Voluntad como un yo que quiere afirmarse como supervivencia, y el mundo fenoménico era la particularización concreta de los objetos encuadrados en el espacio y el tiempo situados a priori. La Voluntad no fenoménica era la verdadera esencia de lo aparente. Además se presentaba con aquella característica ética que tanto repugnaba a Nietzsche: la negación del mundo, la disolución del yo concreto en lo absoluto regresando a la Voluntad que había engendrado el mundo atomizado.

Ahora bien, resulta que "los signos distintivos que han sido asignados al "ser verdadero" de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la nada" ³. La esencia es una falsa realidad, y el mundo real (apariciencia) se convierte en la apariencia desde un punto ilusorio: el moral. La moral de la decadencia destruye la realidad de lo fenoménico como un atentado a la afirmación de la vida. El proceso histórico es ilustrado por Nietzsche mediante este título: "Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula" ⁴. De la Idea platónica a la Idea como Espíritu y como Dios en el cristianismo, la cosa en sí de Kant,... De aquí pasa ya al positivismo. El resultado: "¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!". Se destruye la oposición, del mismo modo que la alienación del hombre que se daba como destrucción de su unicidad en cuerpo y alma (cuerpo como fenómeno, alma como espíritu) también desaparece. Si eliminamos un término de la oposición, el que queda, que poseía un sentido en su otro, pierde su razón de ser.

¿Cómo repercute esta crítica antimetafísica de Stirner y Nietzsche?. Stirner encuentra al Yo como individuo único, o sea, me encuentra a Mí, no al Yo absolutizado (debido a su idealidad subjetivizada), sino al Nosotros particularizado en todos los singulares posibles que se dan. Y este Yo, o sea, Yo mismo, no debo buscar una libertad abstracta y vacía (decir que soy un Hombre y que soy libre es tan vacuo como decir que la tierra es un astro que se mueve). Debo buscar mi propiedad. Destruídos todos los ídolos que se me imponían como más reales que yo, descubierta la fantasmagoría de esos ídolos opresores, me afirmo como individuo concreto absoluto. No existe tampoco el derecho, el derecho

(3) Federico Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 1981. 5ª. edición, pág. 50.

(4) Federico Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pág. 51.

siempre es otorgado por los Espíritus (la Nación, el Estado, la Iglesia). Y eso en realidad contradice su nombre, pues a lo que tengo derecho no debe dárseme. *"Lo que yo poseo independientemente de la sanción del Espíritu, lo poseo sin derecho, lo poseo únicamente por mi poder. No reivindico ningún derecho, ni tengo pues, ninguno que reconocer. Aquello de que puedo apoderarme, lo agarro y me lo apropio"*⁵.

Por lo tanto Yo me identifico con mi poder, pues mi realidad va dada por lo que poseo, y mi propiedad, la expresión de mi poder, empieza por Mi mismo. *"El poder soy Yo, que soy poderoso, poseedor del poder (...). El poder y la fuerza sólo existen en Mí que soy el Poderoso y el Fuerte"*⁶. Pero Yo soy *"efímero y perecedero"*⁷, y por consiguiente, si soy Mi causa, si me ha creado la Nada, Yo soy en ese sentido esa Nada creadora. Yo soy Mi poder que se autodevora, que se autodisuelve, en consecuencia concluye Stirner su obra, *"Yo he basado mi causa en Nada"*⁸.

Nietzsche va por otros derroteros: para empezar descubre la idea del "yo" como causa de la idea de "ser". Este yo sin embargo es el yo como sustancia, el yo como Voluntad que es la causa de la realidad fenoménica. Parece que este yo se identifica con la Voluntad de Schopenhauer. Nietzsche niega esta voluntad de vivir. Esta Voluntad se correlacionaba con el instinto de autoconservación de la fisiología, y se originó no en Schopenhauer sino en Spinoza, que lo expresó por primera vez. La autoconservación es secundaria respecto de la Voluntad de poder que es la vida, la vida que lo que realmente quiere es *"dar libre curso a su fuerza"*⁹. Los individuos antes que su subsistencia, quieren desarrollar su poder, quieren ejercer sus capacidades inmanentes. Y esto es lo inalienable del Individuo Absoluto.

Nietzsche no niega en propiedad nada de lo afirmado por Stirner, pero el retorno a la nada creadora no le resulta nada consolador. La destrucción del individuo no debe quedar allí. Dionisos no permanece destrozado. La resurrección se presenta como una nueva visión del ser, radicalmente distinta al de la tradición occidental platónica y judeo-cristiana. El individuo volverá eternamente, pues al ser la concretización o individuación de una Voluntad plural (contrariamente al yo sustancia de Schopenhauer), es un Yo separado e independiente pero a su vez participante de la Voluntad de Poder que es su eterno retorno idéntico. Y entre la aniquilación de la conciencia y su retorno, el Yo, al no darse, no percibirá el Tiempo. Por lo tanto Yo soy eterno, como el tiempo; entre mi muerte y mi resurrección está la nada. Podré afirmar mis potencialidades como Yo eternamente y del mismo modo. Yo soy mi Voluntad de Poder afirmándose o negándose, pero esto precisamente depende de lo que soy y como lo soy. Yo me apropio del mundo y de mí mismo, y mi realización es la máxima potenciación que puede dárseme, y además la única libertad posible.

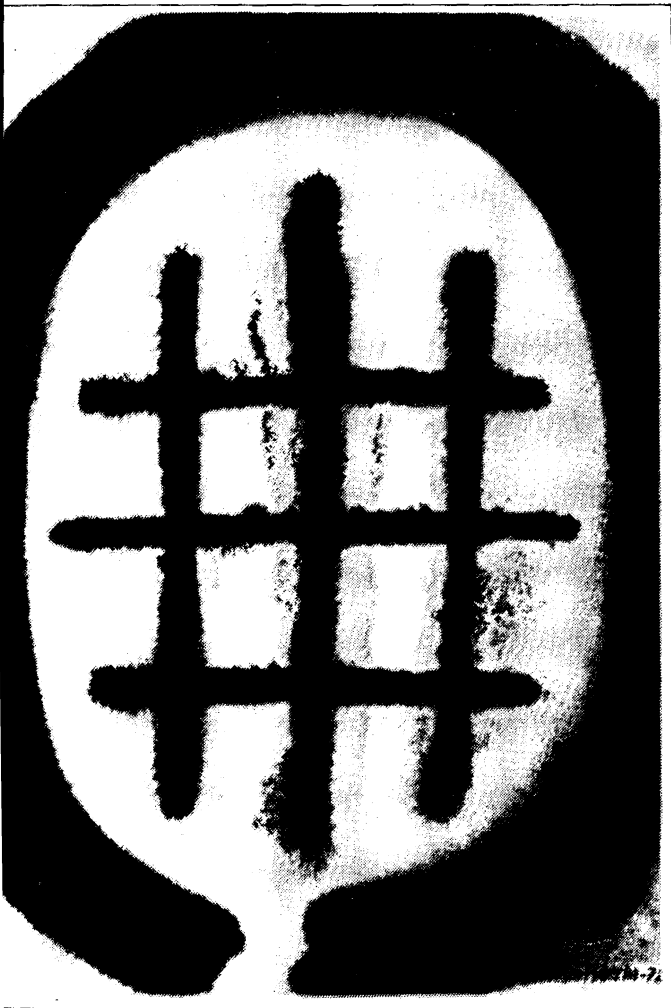
(5) Max Stirner, *El Unico y su propiedad*, pág. 153.

(6) Max Stirner, *El Unico y su propiedad*, pág. 154.

(7) Max Stirner, *El Unico y su propiedad*, pág. 252.

(8) Ibid.

(9) Federico Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 2ª. edición, 1975.



JOAN ABELLO MARTIN

**NOTAS SOBRE LA INTERPRETACION DE
NIETZSCHE DE M. HEIDEGGER**

J. LUIS VERMEL

Realizar un análisis exhaustivo de la interpretación que hace M. Heidegger de Nietzsche escapa a los límites de un trabajo como éste y requeriría una tarea de mucha mayor magnitud ¹. En efecto, la interpretación de Heidegger es de un alcance y profundidad que sobrepasa en mucho a cualquier otra interpretación. Con esto no quiero decir que no sea criticable, que sea una interpretación "definitiva", sino sólo trato de recalcar que se trata de una interpretación creadora, de un esfuerzo filosófico de primera magnitud realizado con y en el pensamiento de otro filósofo. Por eso, una verdadera elaboración de la interpretación de Nietzsche tendría que ser al mismo tiempo una elaboración y exposición de la totalidad del pensamiento heideggeriano. Una interpretación de este tipo levanta siempre la sospecha de que se trata de una utilización subrepticia de otro autor para sus propios fines y la consiguiente acusación de que, aunque sus tesis puedan ser filosóficamente interesantes, no interpretan fielmente el pensamiento en cuestión. Una ligera mirada a la concepción nietzscheana de la interpretación y la verdad sería ya suficiente para poner en duda el sentido de tales pretensiones de objetividad. Esto no implica, por supuesto, una entrega a la total arbitrariedad, sino la necesidad de que la perspectiva desde la que se interpreta vaya saliendo a luz, mostrando su profundidad y sus posibilidades de ser fundamento común de aquello que está interpretando ². Lo contrario no es más que hacer valer principios interpretativos que quedan ocultos por una aparente obviedad de la que no debería hacer gala ningún trabajo filosófico.

A esta dificultad inherente a la naturaleza de la interpretación filosófica se une el hecho de que la reflexión sobre Nietzsche no representa para Heidegger una ocupación más o menos ocasional sino que se halla en el centro de su pensamiento y es —incluso cuantitativamente— el filósofo al que ha dedicado mayor atención.

Por todo esto, el modesto propósito de este trabajo es el de contribuir a situar algunos puntos en los que la confrontación Heidegger-Nietzsche pone al pensar ante una decisión esencial.

Teniendo en cuenta lo anterior, intentaré señalar en primer lugar —con una brevedad que implicará seguramente algunas simplificaciones— los puntos centrales de la interpretación de M. Heidegger, para poder discutir después algunas de las cuestiones que suscita.

Las líneas generales de la interpretación de Heidegger son bastante conocidas. El pensamiento de Nietzsche se halla al final del recorrido que iniciara la metafísica en sus co-

(1) Los comentarios de Heidegger sobre Nietzsche se encuentran sobre todo en las lecciones recogidas en *Nietzsche*, 2 t., Pjühlingen, 1961; en los artículos "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", incluido en *Holzwege*, Francfort, 1950 (hay traducción castellana: *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, 1960), y "Wer ist Nietzsches Zarathustra", en *Vorträge und Aufsätze*, Pfülligen, 1964, así como en *Was heisst denken?*, Tubinga, 1954 (hay traducción castellana: *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, 1958).

Respecto de la relación Heidegger-Nietzsche, cfr. Leist, F., "Heidegger und Nietzsche", en *Philosophisches Jahrbuch*, 70, 1963, págs. 363 y sigs.; Löwith, K., "Heideggers Vorlesungen über Nietzsche", en *Aufsätze und Vorträge 1930-1970*, págs. 84 y sigs.; Heftrich, E., "Nietzsche im Denken Heideggers", en *Durchblicke* (Heidegger zum 80. Geburtstag), Francfort, 1970, págs. 331 y sigs.; J. Möller, "Nietzsche und die Metaphysik", en *Theologische Quartalschrift*, 142, 1962, págs. 283 y sigs.; G. Rohrmoser, "Anlässlich Heideggers Nietzsche", en *Neve Zeitschrift für systematische Theologie*, 6, 1954, págs. 35 y sigs.

(2) Respecto de la concepción de Heidegger al respecto, cfr. *Sein und Zeit*, 7 c.

mienzos griegos. La metafísica es el carácter esencial del pensamiento y de la historia misma de Occidente, basado en el pensar del ente en total o del ser del ente. En la medida en que la metafísica piensa el ente en total trasciende lo que se presenta inmediatamente (tá *physiká*) en dirección a una esencia o fundamento del mundo. Este, pensando siempre desde lo óntico, es presentado además como un ente, dando lugar a la doble definición del ser del ente como ente en total y ente supremo y así a lo que Heidegger llama la "constitución ontoteológica de la metafísica". En todas las variantes de la metafísica, lo que no ha sido pensado es la diferencia entre el ser (fundante) y el ente (fundado), diferencia que no puede ser una diferencia óntica sino, precisamente, ontológica. De este modo, el ser del ente ha sido siempre pensado desde el ente en total y nunca desde sí mismo, lo que equivale a decir que nunca ha sido pensado en cuanto tal. A la metafísica se le escapa la dimensión de apertura, la dimensión desde la cual pueden aparecer algo así como entes. La historia de la metafísica es una historia signada por un olvido, por la falta de reflexión sobre ese ámbito fundante en un sentido radicalmente diferente al del fundamento metafísico. Este ámbito, del que surgen las concepciones del ente dominantes, sigue siendo decisivo aún en la forma de la ausencia, por lo que nada tendría menos sentido que considerar a este olvido como algún tipo de error, subsanable con otra teoría. Hay una historia en la que se decide lo que significa la verdad misma, decisión que por cierto no es subjetiva, ya que el "sujeto" no es más que una de las formas que adopta esa decisión.

La preeminencia del ente y el olvido del ser se sellan en los comienzos de la metafísica con la concepción del (ser del) ente como presencia. De una ambigüedad aún existente en el originario concepto de *physis*, en cuanto "salir a la presencia", el desarrollo metafísico va cerrando el camino del surgir, del presentarse la presencia, para definir al ente como presencia permanente. Así, la verdad pasa de ser desocultamiento (*alétheia*) a ser adecuación a una presencia (*homóiosis*). La relación originaria del pensamiento (*nous*) con ese surgir, en cuanto atenerse a la esfera abierta por él, se transforma a su vez en relación del pensamiento representante con la presencia. Este proceso encuentra su culminación en la metafísica de la subjetividad propia de la edad moderna, que, reduciendo la verdad a certeza, termina por considerar sólo aquello que sirva para su dominación. Esta metafísica de la subjetividad tiene a su vez su culminación en el pensamiento de Nietzsche y su comprensión del ser del ente como voluntad de poder. En él se consolida el olvido que caracteriza a la metafísica al establecerse como único fundamento la voluntad legisladora, haciendo desaparecer por completo la "cuestión fundamental", ya desde siempre planteada de un modo ocultador.

Presentada de este modo tan sucinto, la interpretación de Heidegger corre el evidente peligro de ser malinterpretada y de que se piense en su fácil refutación. Para poder estar en condiciones de llegar a una confrontación adecuada, analizaré algunos aspectos con mayor detalle, aunque sin pretender tampoco ser exhaustivo. El objetivo de este acercamiento no es el de establecer si la interpretación de Heidegger es correcta o cual de los dos tiene razón, sino el de ver con mayor claridad cuales son los puntos centrales divergentes que hacen que los dos pensadores sean, en mi opinión, una alternativa fundamental desde un punto de partida común.

Para ello me serviré de tres conceptos claves que pueden ayudarnos en esta tarea: trascendencia, representación y fundamento.

Para aclarar el sentido del concepto de trascendencia en la crítica heideggeriana y en el pensamiento de Nietzsche conviene dirigirse a la crítica que hace este último de la "teoría de los dos mundos" de origen platónico. La instauración de un "mundo verdadero", suprasensible, opuesto a un "mundo aparente", sensible, es la construcción que Nietzsche ataca centralmente por considerarla la pieza fundamental de la metafísica. A primera vista, el propósito de Nietzsche parecería conjugarse con el de Heidegger al criticar la proyección del ser del ente a un ente supremo. Como, por otro lado, Nietzsche tampoco intenta una simple reducción en beneficio del mundo sensible, en el "único mundo" que queda se integra de modo inmanente la trascendencia. Este es, efectivamente el rasgo esencial de la voluntad de poder.

Esta trascendencia es, pues, para Nietzsche un concepto clave, por lo que hay que preguntarse por qué Heidegger ve en ella precisamente lo contrario de lo que pretendía aquel: una radicalización de la tradición metafísica. Para evitar interpretaciones simplistas hay que averiguar, en primer lugar qué entiende Heidegger por trascendencia y en qué sentido caracteriza o no a la metafísica.

En *Zur Seinsfrage*, Heidegger dice que en "lo que puede denominarse trascendencia" se basa la "forma interna de la metafísica", cuyas transformaciones constituyen los cambios históricos esenciales³. La trascendencia puede tener tres significados diferentes. En primer lugar, con ella se muestra la relación entre ente y ser que partiendo del primero va hacia el ser; en segundo lugar, la relación que lleva de un ente cambiante a un ente en reposo, y en tercer lugar, el ente supremo mismo⁴.

La segunda de estas formas es la que Nietzsche critica en el "platonismo": la negación de lo sensible real (**me on**), que conduce a lo que es verdaderamente. La tercera no es más que la fijación de este movimiento en el ente supremo, que se convierte así en la trascendencia misma (lo que está más allá). El primero de los sentidos es el que está a la base de los otros, es el movimiento de trascendencia que partiendo del ente va más allá de él, lo supera hacia su condición, estableciendo así la "relación entre ente y ser" y determinando lo que sea el ente desde esa perspectiva.

El "excederse" que retorna sobre el ente es lo "trascendente mismo"⁵. Esta es para Heidegger la esencia de la metafísica, el lugar desde donde piensa, sin poder formularlo. En ese sentido, la metafísica es simplemente el que "haya" esa trascendencia. ¿Pero no es esto una confirmación total de la metafísica? ¿No intentaba Heidegger su "superación"? Por cierto, pero superación quiere decir para Heidegger adueñarse de la esencia escondida del pensar metafísico. Esta esencia queda "escondida", no puede formularse, como decíamos antes, porque la pregunta de la que parte le impide volver temática la trascendencia misma. Para eso será necesario "superar" esa noción de trascendencia dando un paso más atrás. La metafísica vive de la trascendencia, pero la piensa desde el ente y volviendo a él, y de este modo no puede pensar lo que constituye el ámbito originario, la trascendencia misma. Para poder acceder a la cuestión que la guía tendría que plantearse una cuestión

(3) *Zur Seinsfrage*, Francfort, 1956, 4ª. ed. 1977, pág. 17.

(4) *Op. cit.*, pág. 17.

(5) *Op. cit.*, pág. 33. V. *Sein und Zeit*, 7 c.

más básica: la cuestión del ser, o sea la cuestión del ámbito no óntico desde el que surgen las diversas comprensiones de lo que es y que queda relegado por la preponderancia del ente.

De acuerdo con lo anterior, podría decirse que Heidegger tiene una concepción más amplia y, hasta cierto punto más "positiva" de la metafísica, mientras que Nietzsche, teniendo una concepción más restringida, es también más crítico respecto de ella. La interpretación que hace Heidegger del pensamiento de Nietzsche cumple así un doble movimiento que es necesario tener en cuenta si no se la quiere falsear: para Heidegger, Nietzsche critica una versión empobrecida de la metafísica, presentando en cambio aquello que le es propio en su posición, pero de manera tal que se cierra el camino hacia una comprensión más originaria ⁶. En ese sentido debe comprenderse la muy citada frase de que Nietzsche constituye la culminación de la metafísica.

Aunque no es su propia determinación, creo que Heidegger podría aceptar en buena parte nuestra interpretación de la voluntad de poder como trascendencia sin considerarla una objeción a lo anterior. En efecto, desde su posición, sería la trascendencia que es la metafísica en tanto ésta sólo puede concebirla como plasmación de un ente presente. Sería la determinación de lo que es desde una perspectiva que lo supera, en cuanto acción de fijación de esa determinación, más allá de la cual no puede irse, quedando así eliminado lo que para Heidegger constituiría la auténtica cuestión.

Para Nietzsche, en cambio, esta cuestión no podría ser abordada como tal; desde su perspectiva la trascendencia sólo puede ejercerse y nunca habitarse en sí misma. A pesar de ello, creo que lo primario no es para él la fijación de un proyecto que defina lo que es como ente presente, que establezca como necesidad ineludible la "permanencia de lo presente", sino que lo decisivo es la nulidad subyacente, el carácter ficticio y aparente del mundo así constituido, en el que la visión de la trascendencia como tal es visión trágica. Lo que cuenta para Nietzsche no es tanto la necesidad de asegurar un mundo firme a partir del caos sino de afirmar el caos a partir de las fijaciones impuestas, forzando hasta el sinsentido los límites del lenguaje. En la medida en que sostiene la absoluta prioridad del fijar lo permanente como estructura de la voluntad de poder (o sea, del ser de ente), la interpretación heideggeriana rebaja lo que para Nietzsche es una perspectiva esencial. Esto se justifica en la medida en que desde su postura incluso esa perspectiva seguiría siendo deudora de lo anterior.

El segundo concepto que nos servirá de guía es el de representación, al que también tendremos que analizar para comprender cabalmente la interpretación de Heidegger.

Nietzsche caracteriza a la noción tradicional de conocimiento como un representar y al objeto conocido como representación. Esto tiene indudablemente una intención crítica, al igual que, en general, sus comentarios acerca de la idea de una reproducción especular de lo real. A pesar de ello, Heidegger insiste en incluir a Nietzsche entre quienes piensan al ser como representación. Evidentemente no se trata de un error de interpretación sino de una diferente comprensión del sentido de "representación". Para Heidegger

(6) Uno de los ejemplos más cabales de este procedimiento se encuentra en la discusión del principio de no contradicción en *Nietzsche*, I, 602 y sigs.

no es inherente a este concepto la reproducción perceptiva de algo existente en sí, sino que tiene raíces más profundas, raíces que la crítica nietzscheana, según él, contribuye a ocultar más bien que a sacar a la luz.

Lo fundamental en el concepto de ser representado, que tiene su posibilidad originaria en la identificación primera de ser y pensar en los comienzos de la filosofía griega, pero que sólo llega a su culminación en la filosofía moderna, es la determinación del ente desde sus condiciones de re-presentación. Lo que aparece está predeterminado por la fijación de sus condiciones de posibilidad, condiciones que tendencialmente no son otras que el aseguramiento del sub-jectum. Este, entendido primariamente como lo que subyace (**hypokéimenon**) se transforma a su vez, consecuentemente, en el ser del representar, en el sujeto de la filosofía moderna. Desde esta perspectiva, lo esencial del concepto de representación no es la reproducción del ente existente en sí, sino la fijación de éste de acuerdo con la razón determinante, el establecimiento de lo representado como una elevación a la presencia de acuerdo con aquella ⁷. Este procedimiento sería llevado a su extremo por Nietzsche, precisamente en la medida en que critica la concepción representativa del conocimiento ⁸. El rechazo de esa noción de representación no es para Heidegger un paso hacia la superación de la metafísica sino un paso hacia el olvido de la dimensión originaria y hacia la proyección del ente como lo absolutamente dominable. Lo que cambia en el pensamiento metafísico es el paso del "Vor-stellen" al "Vor-stellen", la diferencia entre el tener ante sí y el poner ante sí, pero la comprensión de lo que allí aparece como "permanencia de lo presente" (**Beständigkeit des Anwesenden**) es esencialmente la misma. Consecuentemente, la crítica de la verdad también se quedaría corta, mostrándonos así una diferencia esencial en la comprensión de la misma.

Lo que Heidegger llama "aseguramiento de lo permanente" en la determinación de la voluntad de poder que se ha liberado de los marcos de la representación puede ser comprendido de otra manera si se parte de supuestos básicos distintos, de los que además habría que mostrar que se alejan del modelo metafísico criticado. En primer lugar, la fijación que da lugar al conocimiento tiene para Nietzsche un valor estrictamente pragmático, mientras que en la formulación tradicional está dominado por una cierta perspectiva que constituye un error fundamental en el sentido de que propone una verdad en sí misma insostenible (no sólo falsa respecto de un mundo que estaría en devenir). La insostenibilidad de la verdad (como adecuación) abre el camino hacia una concepción de lo que quizás se podría llamar "verdad", pero que en todo caso habría que diferenciarlo claramente de lo anterior, y que se desprende de toda idea de adecuación para convertirse en el comportamiento más adecuado a la falta de fundamentación. Este comportamiento no se adecúa al devenir sino que éste surge de la necesidad de las múltiples perspectivas. Nietzsche lo llama en algunas ocasiones "caos" y Heidegger señala que éste no debe entenderse como una confusa multiplicidad que está fuera de las necesidades que la esquematizarán, sino que éstas son las que, presentándose como esquemas, hacen aparecer al mundo como caos

(7) Cf. *Nietzsche*, I, 535.

(8) Para un paralelo respecto de Descartes de la relación de Nietzsche con la metafísica ya comentada en la nota (6), v. sobre todo *Nietzsche*, II, 174 y sigs.

en cuanto aún no está sistematizado. Creo que la posibilidad que quiere pensar Nietzsche con los términos "devenir" o "caos" no es precisamente ésta, más aplicable a anteriores teorías del conocimiento. Por el contrario, lo que sostiene al proyecto nietzscheano, y se refleja en este caso en esas nociones, es la necesidad de las perspectivas múltiples, cuya "perspectiva suprema" no puede ser más que la asunción de esto en grado sumo y no el aseguramiento de lo existente. Este es el carácter trágico que define al proyecto nietzscheano y que Heidegger desde su perspectiva no ve como tal. Al igual que en el caso anterior, este desconocimiento no es una simple ignorancia sino que se basa en que, visto desde la perspectiva heideggeriana, el horizonte abierto por este último aspecto de la reflexión de Nietzsche no constituye ninguna salida sino que es la cara negativa de lo anterior.

Esto volverá a repetirse, quizás en su nivel más esencial, respecto del tercer concepto elegido: el fundamento. Según la versión antes esbozada, la destrucción por parte de Nietzsche de la noción de representación no va en dirección del aseguramiento de lo existente sino en dirección de un fundamento (**Grund**) como abismo (**Abgrund**). Este es el nombre que da Heidegger al fundamento, y aquí estamos posiblemente ante la decisión que se encuentra en la base de los dos planteamientos: Nietzsche piensa el fundamento como la absoluta falta de fundamento, mientras que Heidegger piensa el fundamento como falta y como un ámbito en el que es posible detenerse y será necesario hacerlo para salir del abandono del ser que es la metafísica. Nietzsche saca la consecuencia extrema de la primera posición y parte de la experiencia histórica del nihilismo para salir de ella sólo por la afirmación de la contingencia y la creatividad a la que se ve condenado el mundo después de la muerte de dios. La imposibilidad de basar la existencia en un mundo dado que la garantice impide toda vuelta atrás. Como la figura bíblica de la mujer de Lot, mirar hacia atrás equivale a quedar fijado para siempre, y la única posibilidad que cabe es la aceptación trágica del dolor en la acción.

Heidegger, en cambio, partiendo también de una destrucción del concepto absoluto de fundamento, piensa un nuevo fundamento que es carencia, un ser afectado de no ser que es por eso fundamento de la libertad. En la falta de determinación suficiente que afecta al existente, en cuanto no se toma simplemente como objeto, Heidegger descubre una noción de fundamento basada precisamente en esa falta y que consecuentemente no se determina como causa sino como "fundamento de su posibilidad de ser"⁹.

Nietzsche también comprende esencialmente lo que es como posibilidad —como voluntad de poder— pero la posibilidad está en el fondo concebida como acto creador, con lo que para Heidegger se sigue pensando finalmente desde un sujeto sustancial, por más que se emprenda constantemente su destrucción. Lo que Heidegger exige es que se piense de otra manera la negación implícita en el concepto de posibilidad. Pensar consecuentemente desde lo posible —cosa que también Nietzsche intenta— requiere que no se lo comprenda desde la negación de la presencia necesaria sino desde una dimensión constituida por la "nihilidad"¹⁰. De lo contrario, la posibilidad se anula a sí misma en su carácter

(9) *Sein und Zeit*, 58. Para esto y lo que sigue, véase especialmente *Von Wesen des Grundes*, 5ª. ed., Francfort, 1965.

(10) Cfr. *Sein und Zeit*, 58, pág. 284.

fundamental y oscila, como puede verse en Nietzsche, entre el "todo es posible" que a veces parece ser su propia posición y a veces la del nihilismo, y la adhesión, en cuanto fortuita, a la necesidad del destino. Esta parece ser la solución final a la que tiende Nietzsche, ya claramente formulada en el "amor fati" de *La Gaya Ciencia*¹¹, y que llega a su culminación en la idea del eterno retorno, en la que lo que sucede, sin perder un ápice de su necesidad (sin posibilidad de cambiar), al mismo tiempo deja de referirse en la repetición a referencias externas y con ello, de cierto modo, se transfigura.

La diferente concepción de la negación se muestra en una concepción opuesta de la culpa. Para Heidegger, el "ser culpable-deudor" constituye una estructura básica de la existencia, pues en él se expresa la naturaleza de su fundamento, en cuanto "fundamento de una nihilidad"¹². En este sentido originario, el ser culpable es condición de posibilidad de la culpa en sentido ordinario y muestra fundamentalmente el carácter "arrojado" de la existencia, que tiene que hacerse cargo de su ser sin poder apropiarse, sin embargo, nunca de él.

Para Nietzsche, en cambio, la culpa surge de las primitivas relaciones de deudor-acreedor, que es "la más antigua y originaria relación entre personas"¹³. Establecer relaciones de equivalencia ha sido también la primera ocupación del pensar y puede decirse "que en cierto sentido es el pensamiento mismo"¹⁴. La relación de intercambio primitiva se ha proyectado posteriormente a la relación de equivalencia en conjuntos más complejos, extendiendo así "el hábito de comparar poder con poder". La relación deudor-acreedor, es decir la relación de deuda-culpa, se traslada luego a la relación con la comunidad¹⁵, con los antepasados y con dios¹⁶. La moralización significa finalmente la culpabilización total de la naturaleza y la existencia¹⁷.

La culpa es, pues, para Nietzsche la consecuencia de una relación de poder y desaparecerá en la medida en que se sustraiga a la existencia de todo marco trascendente y se la asuma en lo que realmente es: querer, afirmarse a sí misma desde lo infundado. Este es el lugar vacío por el que lo que aparece es esencialmente ficción y apariencia, pero en sí es una pura nada que da lugar a la afirmación total. Para Heidegger, por el contrario, la nihilidad presente en el fundamento abre el camino para plantear la cuestión central, camino que lo llevará luego a hablar definitivamente desde un ámbito que se sustrae a toda totalización.

Con estos comentarios sólo he pretendido rozar la problemática que se presenta en la disyuntiva Nietzsche-Heidegger y mostrar algunos de los puntos decisivos que habría que profundizar para estar en condiciones de comprender dos posiciones fundamentales que surgen de un campo común: el agotamiento de la tradición metafísica.

(11) *La Gaya Ciencia*, 276; *Kritische Studienausgabe (KSA)*, ed. por G. Colli y M. Montinari, Berlín, 1980, III, 521.

(12) *Sein und Zeit*, 58, pág. 285.

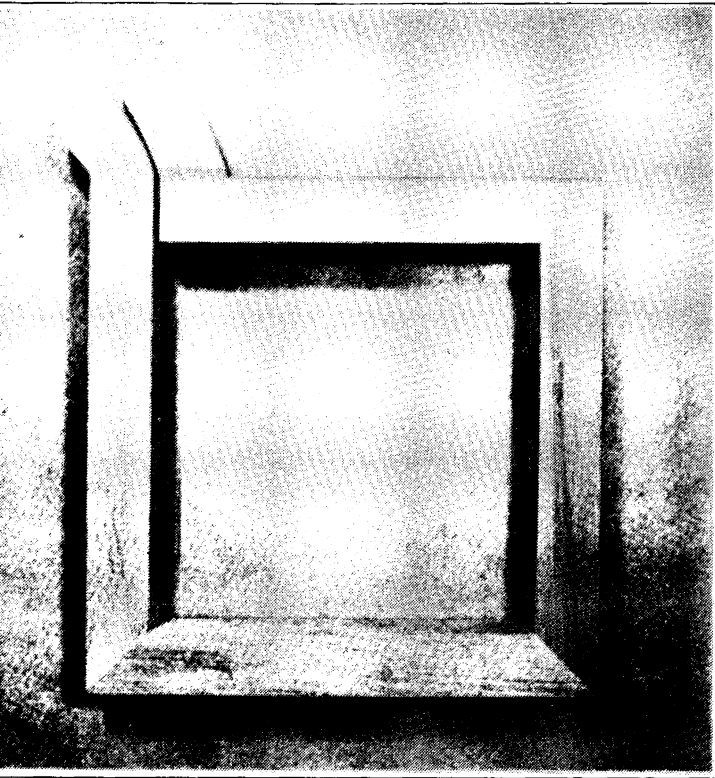
(13) *La Genealogía de la moral*, 2, 4; *KSA*, V, 305.

(14) *Op. cit.*, 2, 4; *KSA*, V, 306.

(15) *Op. cit.*, 2, 9; *KSA*, V, 307.

(16) *Op. cit.*, 2, 19; *KSA*, V, 327.

(17) *Op. cit.*, 2, 21; *KSA*, V, 330.



SERGI AGUILAR

**LA HERENCIA DE LA TEORIA MATERIALIS-
TA DE LA HISTORIA
MATEU CABOT**

Cada época ha sufrido la tentación de releer en los textos consagrados para redescubrir en ellos la verdad ocultada por las circunstancias o por las interpretaciones. En el caso del marxismo, muchas relecturas han intentado restablecer el verdadero sentido de las tesis del materialismo histórico y purgarlo de las continuas e inevitables distorsiones que se producen en el transcurrir de la praxis. Con el motivo "Vuelta a Marx!" se ha pretendido a veces superar los problemas reales detectados en la teoría y, en ocasiones, justificar la insuficiencia del movimiento práctico al tiempo que reincentivarlo. Sin embargo, la historia ha reservado para estos autores el término de "heterodoxos", cuando en ellos, en su continuo redescubrir, hay que buscar la clave y la unidad de lo que hoy conocemos nosotros como "el marxismo".

Uno de estos autores, tal vez de los no tan conocidos, es el alemán Karl **Korsch** (1886-1961), autor sobre todo de "Marxismo y filosofía" sobre el cuál caería pronto el injusto anatema de heterodoxia. De un pequeño estudio sobre la concepción materialista de la historia en "La ideología alemana" de Karl Marx y de su relectura en Korsch proceden dos de las notas que siguen.

I. EL NEO-MARXISMO ORTODOXO DE KORSCH

En la obra de Korsch, al menos en su primera parte ¹, resuenan constantemente ecos que van constituyendo el fundamento de su posición de neo-marxista ortodoxo. Korsch plantea una recuperación del aspecto práctico del marxismo así como la indisoluble unidad de teoría y praxis como principio fundamental del mismo, concepción que hoy, por lo trillada, resulta banal repetir, pero que en su momento resultaba, si no "revolucionaria" al menos disonante respecto al "marxismo" ortodoxo de la socialdemocracia de su tiempo, en el cual iban, cada una por senderos paralelos, la "ciencia" social, neutral y autónoma, aceptable por cualquier individuo fuera la que fuera su posición de clase, y el movimiento práctico del proletariado. Karl Korsch no sólo critica esta escisión, sino que pone en tela de juicio la capacidad del mismo movimiento práctico consecuente auspiciado por la socialdemocracia. Frente al determinismo y objetivismo que envuelve a la teoría socialista de entresiglos, caracterizada por el inútil y exasperante debate sobre la teoría del derrumbe del capitalismo ², en torno a la inevitabilidad histórica del socialismo, y cuyas consecuencias prácticas tan nefastas se mostraron ³, Korsch recuperó el aspecto subjetivo de la acción proletaria e incidió en la necesidad de formas de organización obreras y estrategias basadas en la acción como palanca de transformación y autoeducación antes que en la contemplación estática del movimiento histórico en espera del derrumbe final del capitalismo.

(1) *Marxismo y filosofía* (1923), *La concepción materialista de la historia* (1929), *Karl Marx* (1938). Todos editados en Ariel, Barcelona.

(2) Pueden seguirse las líneas fundamentales del debate en: P. SWEEZY: *Teoría del desarrollo capitalista*. Ed. F.C.E., México 1978, pp. 211-236.

(3) Como sentenció W. BENJAMIN: "Nada ha corrompido tanto a los obreros alemanes como la opinión de que están nadando con la corriente". *Tesis de filosofía de la historia*, tesis 11, en W. BENJAMIN: *Discursos interrumpidos, I*. Ed. Taurus, Madrid 1981.

Por otra parte, remarca Korsch el origen hegeliano de la dialéctica de Marx, en un momento en que se contempla al marxismo bajo el prisma de Kant y, más aún, de la ciencia positiva. Esto no es ajeno a la preocupación korschiana, siempre mantenida, del marxismo como un todo, como un sistema crítico global, en el que la economía política es el núcleo que no necesita de complementos, como una "ética marxista" o una "ciencia marxista", y que no necesita de la posibilidad de vagar por el mundo de la filosofía para buscar estos complementos.

Posiblemente estos puntos constituyen la aportación fundamental de Korsch al debate teórico-práctico de su tiempo. El planteamiento que de ellos se deriva le lleva a desdén y abandonar tesis con gran predicamento en el socialismo de principios de siglo. Para Korsch, por ejemplo, cualquier tesis referida a la "dialéctica de la naturaleza" no es sólo irrelevante para una teoría de la acción revolucionaria, sino que además es contradictoria con sus mismos postulados, en cuanto que lo central es la acción revolucionaria misma, realizada por proletarios conscientes de su papel respecto a y dentro de la sociedad, en la que pueden tener, con fines prácticos, un conocimiento exacto y verdadero de la situación, pero no con respecto a algo situado fuera del ámbito de la acción de los hombres y de la sociedad, como es el caso de una naturaleza no-social y no-mediada.

Ello conecta con la espinosa cuestión de la epistemología korschiana. Mantiene que la esencia del marxismo es la interpretación práctica de la conciencia humana, que el marxismo se interesa principalmente por el conocimiento del universo social y que este conocimiento teórico no es un mero "reflejo" del momento social, sino una parte o expresión de él, que debe ser interpretado —por tanto— en tanto 'bueno' o 'verdadero' en tanto exprese adecuadamente y sea consciente de ello. Esta posición es conclusión casi necesaria de su posición teórica sobre la unidad de teoría y práctica y de su tesis del marxismo como la conciencia del proletariado. Sin embargo, esta tesis pretende tanto llenar una laguna que detecta en el pensamiento de Marx (laguna que está en el centro de los actuales debates sobre la materia) como servir de crítica a la teoría del reflejo que se imponía paulativamente en el ámbito soviético, y a la escisión de teoría y praxis de la socialdemocracia.

En esto las motivaciones fundamentales de Korsch coinciden con las de otros pensadores marxistas de su época, con los cuales se ha establecido algo así como un vínculo intelectual que creo que no deja de ser puramente circunstancial. La elaboración de la obra primera de Korsch coincide con la de Lukàcs y Gramsci. Tienen en común una vuelta a las raíces hegelianas de la dialéctica marxiana, la rotura más o menos decidida con el determinismo y una valoración del aspecto subjetivo de la revolución y de la teoría, una crítica al positivismo y al "socialismo científico", así como, y esto sí que es puramente circunstancial, la participación activa en el movimiento revolucionario, aunque unos lo hicieran de ministros socialistas con mayor o menor éxito, y el otro acabó pronto consumiéndose en una cárcel del sur. Tal vez lo que les confraterniza más de lo necesario es haber sido las voces críticas en el momento de rotura de la unidad de interpretación del marxismo y de construcción del llamado "primer estado socialista".

Por esto, o a pesar de esto, en esta generación se hallan definitivamente sembradas las semillas críticas que surgirán años después. No se duda del papel de la obra de Lukàcs en la gestación de la Teoría Crítica de la llamada "Escuela de Frankfurt", hasta en sus as-

pectos más criticables. Korsch parece estar más lejos, a pesar de que en la "Erste Marxistische Arbeitswoche" (1922) en la que se echaron los cimientos del "Institut für Sozialforschung" se discutió largamente el manuscrito de su "Marxismo y filosofía" ⁴, mientras que parece mayor su influencia en la pléyade de organizaciones izquierdistas renegantes de la Tercera Internacional, que encontraron en su "consejismo" y en su teoría de la acción alimento para sus aventuras en el terreno de la dialéctica de las palabras y los hechos.

Y si se tuvieran que deducir los resultados de las líneas desarrolladas por Korsch e interpretar el pensamiento de su última etapa ⁵, inevitablemente caeríamos en los parámetros de la discusión más o menos actual sobre el carácter de la sociedad "post-industrial" o "tecnocrática", de las últimas consecuencias de la teoría crítica, del productivismo, y de la vuelta al primer plano de discusión del papel de los elementos culturales e ideológicos en la sociedad actual y en su transformación.

El enfoque epistemológico contenido en "Marxismo y filosofía", nos dirá el bueno de Leszek Kolakowski, "supone un relativismo epistemológico radical. Si la filosofía y las teorías de la sociedad 'no son más que' la expresión intelectual de movimientos práctico-sociales, hay que inferir que no pueden ser evaluados excepto desde el punto de vista de si reflejan adecuadamente esos movimientos, y de si los propios movimientos son o no 'progresivos' " ⁶. Este es el tránsito que lleva a la teoría de Korsch de la consideración del marxismo como conciencia del proletariado al anti-intelectualismo. Esta resolución de la tensión dialéctica entre el conocimiento del proletariado como resultado del proceso social o la autopoición voluntarista trascendente al proceso social se resuelve de forma estimulante para la primacía de la acción proletaria sobre cualquier otra modalidad, pero encierra en si misma un totalismo muy en la línea de G. Lukács y de los frankfurtianos que le siguieron en esto ⁷. Coherentemente, una vez que el movimiento se ve impotente para transformar el mundo, sólo queda abjurar de la razón para terminar con la clausura total del mundo a toda acción consciente y trascendente. La identificación entre objetivación y alienación, o lo que se ha llamado la absolutización de la lógica de la mercancía, llevada a cabo por Lukács en "Historia y conciencia de clase" (y autocriticada en el prólogo de 1967 a la misma obra) ⁸, lleva fácilmente a la dificultad de encontrar la negatividad en un mundo que se considera totalmente cosificado, en la integración de toda negatividad, en lo que Horkheimer expresó en una ocasión: "Hemos llegado a la convicción de que la sociedad se desarrolla hacia un mundo administrado totalmente. Que todo será regulado. ¡Todo!" ⁹. El halo pesimista contemplativo que puede apreciarse en algunos textos tardíos de Th. W. Adorno es un ejemplo concreto de ello.

(4) M. JAY: *La imaginación dialéctica*. Ed. Taurus, Madrid 1974, p. 28.

(5) Poco conocido en España. Vid. E. GERLACH: *Introducción A KORSCH: Marxismo y filosofía*, y su comentario sobre "Zehn Thesen über Marxismus" (1950) de Korsch.

(6) L. KOLAKOWSKI: *Las principales corrientes del marxismo*. Alianza Ed., Madrid 1983, tomo III, p. 305.

(7) Vid. E. LAMO DE ESPINOSA: *La teoría de la cosificación*. Alianza Ed., Madrid 1982, cap. 4; J.E. RODRIGUEZ IBAÑEZ: *Teoría crítica y sociología*. Ed. Siglo XXI, Madrid 1982, pp. 20-21.

(8) G. LUKACS: *Historia y conciencia de clase*. Ed. Grijalbo, Barcelona 1975, p. XV.

(9) M. HORKHEIMER: *Sociedad en transición*. Ed. Península, Barcelona 1976, p. 59.

Es difícil precisar si Korsch llegó a intuir el final de sus tesis. Desde luego que es opinión textual suya que el marxismo no volverá a ser la teoría del proletariado y que ya no será más que uno de tantos pensamientos impulsores del movimiento obrero, lo cual significa un cambio radical respecto a sus anteriores posiciones ¹⁰. Sin embargo, sus críticas al marxismo, en este periodo tardío y poco conocido de las "Zehn Thesen über Marxismus" siguen moviéndose dentro del campo de la ortodoxia. Objeta al marxismo el apego a las formas políticas de la revolución burguesa, la aceptación incondicional de la situación inglesa como modelo para posteriores desarrollos y condición objetiva para la transición al socialismo, la sobrevaloración del papel del Estado, la teoría del socialismo en dos fases, que relega a un futuro impreciso la emancipación de la clase trabajadora ¹¹. Sus críticas no se separan del marco teórico construido más o menos claramente por Marx y perfeccionado por Korsch mismo y otros teóricos de su generación o inmediatamente anteriores. En el proceso de afinar las propuestas teóricas a problemas reales se llega a conclusiones insostenibles, tal vez por no querer abandonar ni por un momento el aparato conceptual marxiano o, podría ser también, por utilizarlo en un sentido totalmente restringido.

Korsch, como otros, creía que era suficiente volver al auténtico marxismo para recuperar la conciencia revolucionaria del proletariado moderno, y para ello realizaron una ímproba labor de investigación de textos y teorías falsificadas por el uso y una grandiosa labor de ordenar las líneas generales del pensamiento de Marx. Pero los problemas detectados en la teoría de Marx se volvieron más y más afilados cuanto más se agotaban las perspectivas de las cuáles nacían los problemas. Aún así, nunca subvirtió(eron) las categorías marxianas ni fué(ron) más allá de sus conceptos. La puesta en tela crítica de las categorías de Marx es obra de una generación posterior.

II. EL FINAL DE LA HISTORIA

En el análisis anterior (no incluido en este artículo) de uno de los textos de Marx más completos, referidos a lo que se ha venido en llamar "concepción materialista de la historia", se ha podido observar la trama de conceptos que subyacen al análisis marxiano y el como, en un mismo desarrollo teórico, confluyen diferentes líneas temáticas hasta producir un esquema que, al menos por ahora, pudiera ser considerado totalizante. Dentro del análisis del desarrollo de las formaciones socio-económicas que se encuentra en "La ideología alemana" pueden distinguirse diversos enfoques que se manifiestan en la multiplicidad de conexiones que mantienen cada una de las teorías anunciadas con las otras y con el objetivo global del análisis.

La génesis del hombre como tal, la aparición de la división del trabajo y de la alienación y su propia dialéctica, las contradicciones de las formaciones económicas y sus superaciones, y la superación definitiva del último modo de producción, el capitalista, forman un

(10) E. GERLACH: Op. cit., p. 25.

(11) E. GERLACH: Op. cit., p. 26-27.

conjunto teórico que dice más de lo que pretende decir en la letra, al partir de unos presupuestos no definidos explícitamente y al no poner en marcha un mecanismo de crítica de los mismos conceptos críticos que se emplean. De ello nace, en primer lugar, la crítica tenazmente repetida de que Marx, en este nivel de análisis, solo concibe la autogeneración de la especie humana a partir de la lógica de su actividad objetivo-productiva ¹², lo cual, se dirá, aparte de ser incorrecto e inconsistente es el origen de muchas de las cuestiones irresolubles en Marx y que son las que nos planteamos hoy.

Dejemos, por ahora, este tema. La intención esencial en el desarrollo de la primera parte era llegar a la comprensión de como desarrolla Marx las líneas generales de un análisis socio-histórico, al margen de las múltiples interpretaciones que se han hecho de él en el periodo de tiempo de Marx a nuestros días. Considerar "La ideología alemana" no como un esbozo imperfecto e inútil de lo que Marx elevaría a ciencia en "El Capital", sino como una formulación deliberadamente general y global de como entendía la historia y el desarrollo del hombre en la misma, que sin transformar esencialmente a lo largo de toda su obra, seguiría concretizando y abordando los conceptos centrales de forma cada vez más rigurosa ¹³.

La teoría de la historia en Marx, tal como la hubiera podido formular éste, sufrió inmediatamente después de su muerte un proceso de asimilación que, a la luz de las necesidades prácticas del momento, produjo un "corpus" teórico que iba mucho más allá de lo escrito por Marx y que, sin embargo, tal vez no fuera tan ajeno al mismo. Los teóricos socialistas de entresiglos cargaron la teoría del materialismo histórico con buenas dosis de determinismo, lo cual muestra, a la vez, la debilidad del movimiento práctico y la sospecha de que aunque el determinismo social no estuviera en el espíritu marxiano pudiera ser derivado de la letra del mismo como una línea interpretativa más.

Después brotaron lentamente aquí y allá las debilidades teóricas. Cada vez con más sutileza teórica y más experiencia histórica surgieron los grandes interrogantes que aún hoy siguen abiertos. No quedaba nada claro (ni queda) cuales eran las condiciones económicas y políticas para la transición al socialismo y en que podía concluir este proceso habida cuenta de la experiencia revolucionaria inmediata. Se problematiza aún más la ambigua relación entre base económica y superestructura, con la dificultad o imposibilidad no ya de definir unas relaciones equilibradas entre ambos, sino en la misma dificultad de definir su relación. La tesis de "los hombres hacen la historia" se interroga en su sujeto (¿qué significa aquí "los hombres"?), y en su verbo (¿cómo debe entenderse el "hacer"?), y en las posiciones alternantes (determinismo vs. voluntarismo) a la siempre supuesta pero pocas veces explicitada síntesis sujeto-objeto ¹⁴, es decir, del problema de la dialéctica

- (12) Véase, por ejemplo, A. WELLMER: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Ed. Ariel, Barcelona 1982 y J. HABERMAS: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Ed. Taurus, Madrid 1983.
- (13) El libro de F. MARTINEZ-MARZOA: *La filosofía de "El Capital"*, Ed. Taurus, Madrid 1983, es loable en su arranque metodológico pero asusta, al menos me asustó, cuando sólo acepta de Marx su última palabra ("El Capital") y adereza el "valor" marxiano con categorías heideggerianas.
- (14) Este es el tema que se plantea C. PEREYRA: *El sujeto de la historia*, aparecido después de componer estas líneas en Alianza Ed., Madrid 1984.

entre "decisión racional" y "circunstancias sociales dadas", de los horizontes de esta decisión racional y de su dependencia de las circunstancias sociales dadas y viceversa. Las lagunas e interrogantes llegan al conocimiento y nos interrogamos sobre la formación de la falsa ideología y del verdadero conocimiento, de la imprecisa e inútil línea que los separa; de si no es aplastante la primacía del trabajo como mediación sujeto-objeto para el conocimiento, o de si es posible distinguir trabajo y producción en algunos estadios históricos dados y así esquivar las terribles consecuencias a que nos lleva la absolutización del trabajo como mediación, en orden al objetivo (o fin) último del proceso del devenir humano y en orden a entender certeramente los complejos fenómenos desarrollados por el capitalismo post-liberal. Y más aún, para alejarnos de la imagen que nos dejó Theodor W. Adorno de un Marx convertido en visionario del mundo futuro como un inmenso taller. Y nos interrogamos, aún, por el trasfondo subyacente en el materialismo histórico heredado de sus circunstancias de nacimiento, por las ideas de la Ilustración y del materialismo burgués del siglo XVIII, por las ideas de dominio, desarrollo material, valor trabajo, maquinismo, etc.

Se extiende la sensación de que de todo ello se deduce que si bien son básicas para nuestra comprensión del mundo moderno las categorías del materialismo histórico, su alcance es insuficiente para poder dar razón de los fenómenos mismos de la sociedad actual, insuficiencia que se nos muestra en forma de chirridos cuando intentamos forzar las piezas marxianas hasta hacer entrar la realidad en todas ellas, o cuando intentamos con los mismos conceptos fundamentar una posición individual ante el cambiante mundo. No se trata, en todo caso, de deshacer la crítica marxiana a la sociedad burguesa, sino de completarla.

Con posterioridad a la revolución bolchevique y en un momento en que el "modo de producción capitalista" no ha conocido aún el decisivo "crack del 29", aparecen nuevas reflexiones filosóficas sobre el carácter del marxismo y de lo que se puede reivindicar de él. El reflorecimiento teórico de los años veinte y treinta, así como un cierto contraataque de las filosofías post-hegelianas, producen más que una renovación total del mismo, una clarificación de sus mismos presupuestos y de sus líneas fundamentales de argumentación. Sin tomar a Korsch como equivalente a toda esta generación, observamos en él un esfuerzo para desintrincar el armazón conceptual marxiano depurándolo del cientifismo y positivismo asfixiante de la segunda internacional, para volver a la "pureza" de la teoría, con la esperanza confesada de que esto es suficiente para volver a la conciencia revolucionaria del proletariado moderno. Pero sólo a partir de la llamada "escuela de Frankfurt" se reintroducen dentro del marxismo nuevas orientaciones teórico-prácticas, y se inicia el análisis crítico de los mismos presupuestos críticos marxianos.

Responder a los interrogantes que se plantean en cualquier análisis social que pretenda entender "algo" de los fundamentos de la vida moderna y del papel que puede desempeñar el sujeto en la misma, no puede, creo, plantearse realizar una lectura de la concepción materialista de la historia de Marx desde el presente tal como la realiza Korsch en su momento, es decir, una lectura a la vez filológica y filosófica, en la que subyace el presupuesto mencionado de que es suficiente la vuelta a las fuentes para, desde una perspectiva de los problemas actuales, enfocar la teoría de un modo fructífero.

En esta imposibilidad, y a lo ya mencionado anteriormente, debería añadir por mi parte una doble sospecha que debe ser confesada:

1.- La sospecha de que en el terreno del "hecho social" (dejémoslo así de abstracto y evitaremos definir lo que sólo puede ser definido después) hay una grave cesura entre el que analiza Marx y el que vivimos nosotros. Cesura difícilmente determinable con exactitud en el tiempo, pero que a mi se me antoja fundamental, marcando un giro en la comprensión de la actividad humana, considerada individual o colectivamente, entre la sociedad del siglo XVIII-XIX y la de las postrimerías del siglo XX. Cesura que puede ser una transformación fundamental del sistema de producción ¹⁵, o no serlo, pero que, de cualquier modo, tiene como consecuencia final el cambio de los básicos sistemas ideológicos, de motivación social, de legitimación, de referencias culturales de la moderna sociedad. Sea o no la sociedad actual producto del mismo sistema económico que analizó Marx (en lo cual ya se presupone la aceptación de la determinación económica en última instancia), creo, sospecho, que el centro de gravedad del mismo, el escenario de las contradicciones y de la lucha social se ha trasladado. De que la crítica de la economía política debe ser completada y eliminada como prefacio a una nueva consideración de los mecanismos de formación e integración social.

2.- La sospecha de que en Marx no sólo hay ciertos elementos positivistas y de índole autoritaria que afloraron en el desarrollo del movimiento obrero que le reivindicó y que pueden discernirse en su obra, sino que Marx mismo participa de ciertos presupuestos del sistema que critica que, siendo necesarios para el desarrollo de esta crítica, lo invalidan una vez realizada ésta.

Se presentan, entonces, una serie de preguntas-problema a resolver, o al menos a plantear, para saber el alcance real de la sospecha y, a la vez, determinar un enfoque definido del problema de la comprensión y explicación de la historia humana, de la génesis del hombre y del lugar de éste en nuestro tiempo.

La primera sospecha de que hablaba ha sido analizada por diferentes autores ¹⁶, desde diferentes puntos de partida y diferentes medios. Unos para llegar a la conclusión de que es posible hablar de la sociedad actual como "un modo de producción" diferente al capitalismo liberal consumado en el siglo XIX. Otros han visto en el capitalismo actual una especificidad que sin llegar a ser o a basarse en un modo económico no capitalista tampoco es simplemente un mero cambio de acento en unas determinadas relaciones sociales, sean de producción, de intercambio o de legitimación. Así, se la ha llamado sociedad tecnocrática, sociedad postindustrial, sociedad burocrática de consumo dirigido, sociedad erigida sobre la economía política del signo, de comunicación distorsionada o de trabajo trivializado-ocio colonizado, teniendo en común tan complejas y dispares definiciones una más especial atención a los fenómenos culturales masivos actuales (considerados no como simples epifenómenos), a los procesos de traspaso de legitimación desde la produc-

(15) y con ello del de consumo, intercambio y distribución, tal como enfatiza Marx en la Introducción de 1857 a los "Grundrisse".

(16) Por ejemplo: J. BAUDRILLARD: *El espejo de la producción*, y *La economía política del signo*; Henri LEFEBVRE: *Crítica de la vida cotidiana*; Alain TOURAINE: *La sociedad postindustrial* y otros muchos.

ción al consumo, a la pérdida de la subjetividad, en definitiva, a lo que en términos ortodoxos llamaríamos superestructura.

La delimitación de este cambio entre una sociedad de capitalismo liberal y de capitalismo intervenido debe ir acompañada de un estudio de la evolución de las categorías mismas del mundo burgués que se consume en el siglo XIX. No en vano es en el campo de la filosofía donde se percibe la pérdida de la identidad (posiblemente inexistente), la desaparición del sujeto como centro mismo de la reflexión, la disolución de los marcos absolutos de referencia, etc., características que, más o menos, podemos encontrar en el mundo del afianzamiento burgués.

Y si es así tal como se relata, podemos preguntarnos: ¿se puede confiar aún en categorías para desentrañar la sociedad actual? Y si se puede, ¿cuáles son? El papel del lenguaje y la cultura en la nueva sociedad es evidente con sólo manejar bibliografías de temas que se presentan al analizar la sociedad hoy. Tras la lingüística han nacido multitud de posibles enfoques del estudio del lenguaje como microcosmos, de un lenguaje que, según las autoridades del ramo, ha caído en la distorsión, ha perdido su referente, que se convierte en sí en medio (y sólo en medio) y en legitimación. Con ello aparecen las limitaciones de unas ciencias que, en el mejor de los casos, corresponden a una temprana sociología: analizar para legitimar, conocer y refrendar los hechos como hechos, ponerlos en el mundo y adorarlos.

Porque una de las tentaciones que con más proclividad se anuncia es la del monismo. Como respuesta a la "economía" como ámbito determinante aparece el lenguaje (que en su nacimiento fue espíritu), la cultura (que fué religión), o cualquier otro concepto pleno de categorías tan estáticas como la reemplazada.

III. EXCURSO INDAGATORIO Y CASI VITALISTA

¿Qué queda, preguntémosnos, de las prognosis marxianas? ¿Qué resulta de ellas hoy? Dentro de las grandes previsiones de futuro, podríamos diferenciar, como vaga aproximación, las "leyes de movimiento" del capitalismo por una parte y por otra las tendencias sociales afirmadas. Paolo Sylos-Labini ¹⁷ afirma que mientras que las tres leyes del movimiento del capitalismo que tanto Marx se dedicó a afirmar (la de miseria creciente, la de la proletarianización creciente y la de la creciente caída de la tasa de ganancia) no sólo no se han cumplido, sino que hasta han perdido relevancia, toda una serie de afirmaciones de previsión en el campo social, político y hasta económico, desde luego menos catastrofistas que las anteriores, han tenido éxito, hasta el punto de ser incorporadas al "saber económico" ¹⁸.

Mientras, el Estado y el estado del proletariado dista mucho del anticipado por Marx.

(17) En P. SYLOS-LABINI: *Marx y las "leyes de movimiento" del capitalismo*, en "Leviatán", núm. 13, otoño 1983, pp. 81-90.

(18) Léase teoría de los ciclos económicos, teoría de la concentración de capitales, teoría de la historicidad de las formas sociales, etc.

Las prognosis estrictamente políticas tendrían que entenderse hoy dentro del marco de la intervención estatal en la economía y, por consiguiente, en la planificación de la producción y, sobre todo, del consumo, de la interdependencia de los estratos sociales, de la universalización del concepto y práctica de "libertad", de la necesaria acumulación para seguir sosteniendo todo el aparato de seguridad y asistencia social construido en los últimos cuarenta años. En lo político, y dadas las necesidades sociales, se llega al punto de que Jim O'Connor pueda afirmar tranquilamente que *"las diferencias entre los partidos de la clase capitalista y de la trabajadora definidos en sentido amplio giran normalmente en torno al problema de las políticas 'correctas' de acumulación"*¹⁹.

¿Qué es, de lo que se reivindica de marxismo, lo esencial y lo circunstancial? ¿Cuál es la relación con lo esencial de los sospechosos elementos positivistas y autoritarios en la obra de Marx? ¿Hasta que punto condicionan o invalidan aspectos de sus conclusiones? En relación a la concepción materialista de la historia, ¿existe la posibilidad de una teoría histórica sin trasfondo ontológico? Estas son algunas preguntas que acechan en cuando se ve hasta donde hemos llegado.

Porqué inmediatamente después nos planteamos nuestra posición respecto al problema. Y yo, como muchos creo, huérfano de una visión entre cristiana y marxista de una mítica aurora de la humanidad reconciliada, que aún anida en la profundidad de mi alma de renegado, pero nunca dispuesto a creer en la terrorífica profecía de Horkheimer de que "todo será administrado", ni dispuesto tampoco a asistir como espectador pasivo al acontecer de la diaria historia, me pregunto/nos preguntamos el hasta donde podemos llegar, y así, las preguntas, aparte de ejercicio intelectual, se vuelven dramáticas. ¿Es posible aún hoy una teoría social revolucionaria? ¿Qué significa hoy el término "revolucionaria"? ¿Cómo puede entenderse y explicarse? ¿Cambio de propiedad de los medios de producción? ¿Posibilidad de autodesarrollo intersubjetivo en una sociedad de decisión racional? Pero más aún, ¿hay que "rescatar" el marxismo? Mejor dicho, ¿qué hay que rescatar del marxismo? Podemos preguntarnos sobre los diferentes sentidos que puede tener una transformación social, como también podemos hacerlo sobre los ejes en que se realiza esta transformación.

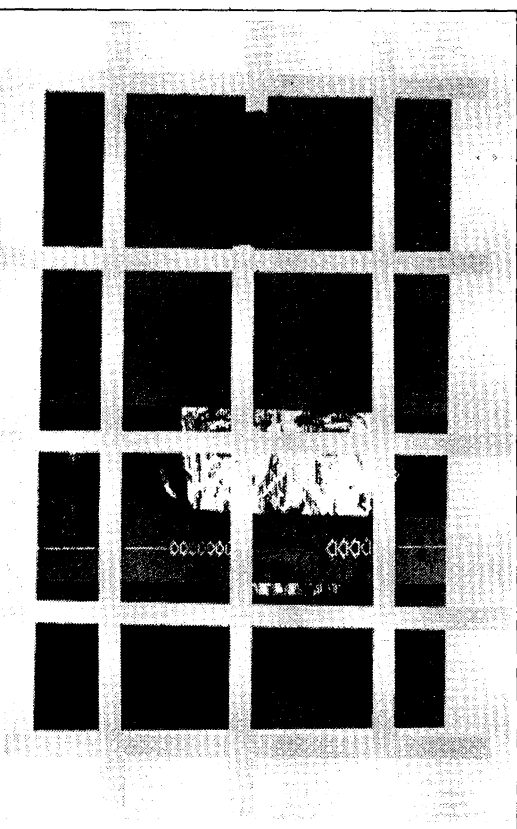
Para finalizar, y a falta de respuestas aún por pensar, podría recapitularse que con el análisis de la concepción materialista de la historia es posible adentrarse en el núcleo del problema general que significa la comprensión del mundo moderno. Pero si seguimos sin cargas de apriorismos se abren ante nosotros tantos caminos vitales como radios tiene la circunferencia. Puede uno, en el ejercicio del pensar, aferrarse a lo establecido o a lo contra-establecido y hacer de ello su ocupación. Puede uno dedicarse al sociologismo y caer en la trampa de intentar conceptualizar el más acá y el más allá de lo dado. O al escepticismo como profesión, que es tal vez una variación de la ocupación anterior. Puede uno, al fin, correr y correr intentando alcanzar por delante o por detrás las manecillas de nuestro tiempo. La búsqueda de sentido no tiene límites.

(19) J. O'CONNOR: *Partidos políticos y estado capitalista*, en "Leviatán", núm. 12, p. 104.



¿Puede ser el encontrar un sentido a nuestro tiempo, la ocupación del tiempo que nos corresponde vivir. Puede serlo tanto como puede no serlo. Puede ser absurdo sólo plantearlo o el plantearse. El "sentido" es de carácter axiomático. El sólo buscarlo ya lo implica. Pero la pregunta sigue siendo válida porque adquiere la significación de comparar, de medir, de situar el sentido existencial particular con el pulso del universo que nos rodea más allá y más acá de todo significado. Pensar hoy es, como siempre, un acto radical, tiene que serlo para poder vanagloriarse de autotitularse "pensamiento". Radical: porque tiene sus fronteras, la mayoría de las veces, fronteras interiores, humanas, que más que compartimentar ofrece sugerentes y deseables soluciones, un final y un lugar elevado desde donde contemplar el camino y cesar la reflexión porque "hemos llegado". Se ahoga así todo posible grito de angustia, necesaria y liberadora. Seguir sin retorno, descubrir nuevas fronteras y saber que más allá de la frontera hay algo sólo por el hecho de que hay una frontera que lo separa. Esta es la radicalidad del pensar.

Se deshace uno de Newton y de todo su universo, con el pensar del absoluto como referencia y punto cero de medición, de determinar la situación, para pasar a la relatividad de un sistema de referencia, posiblemente lanzado sin dirección conocida a toda velocidad. ¿Cuál es la teoría aquí? ¿Hay alguna teoría capaz de explicar lo que pasa? ("¡No!", diría Baudrillard). No valen los sistemas, las respuestas indudables, el presuponer un absoluto incognoscible y —por tanto, podría añadirse aquí— inexistente. El filosofar a golpes de martillo abrió la puerta de la modernidad. Filosofar: pensar como acto mismo de existir. Existir: significar el sentido propio en el mundo. Sobrevivir: ejercicio de autoafirmación. De la afirmación del más allá y del más acá de la frontera que es la membrana que impide derramarse el yo en el mundo.



VALLEJO

**LA TRADICION MARXISTA EN FRANCIA:
HENRY LEFEBVRE Y LA RECUPERACION
DEL JOVEN MARX
JUANA MARIA PETRUS BEY**

“La historia del marxismo parece la historia de las luchas por apropiarse de Marx, por hacer la lectura adecuada de su obra, por conseguir la verdadera interpretación” (Bermudo, 1983). Ciertamente, gran parte del debate suscitado en torno a las obras e intenciones de Marx aparece ligado a una cuestión, el “engelianismo”, y a su inclusión o exclusión del marxismo.

Engels y su forma de concebir el marxismo pueden calificarse de “naturalista-evolucionista” lo que equivale a reconocer en él la influencia del ya tópico “darwinismo engelianista”, que ciertamente dominaba ya las ciencias naturales y les ofrecía una perspectiva materialista e histórica. Engels será el responsable, además, de la reducción de la historia del hombre a un simple apéndice de la historia natural, lo que significa poner en juego nada menos que la idea de “hombre”. El hombre deja en Engels de ser sujeto que hace la historia para ser el “efecto” de ella.

Marx concibe un marxismo calificable de “humanismo-antropocentrista” pues aunque como para Engels el hombre es un “producto” social, su filosofía es la filosofía del sujeto, el hombre es el “sujeto histórico” y no puede reducirse a mera naturaleza. El marxismo, tal y como lo concibe Marx, requiere la intervención “práctica” del hombre en la totalidad, una actitud crítica capaz de “transformar” la naturaleza. Esta es la filosofía del “joven Marx”, la filosofía de la “praxis” superadora de la filosofía y de la ciencia, la filosofía de la crítica que se opone a Engels y a todo el marxismo ortodoxo y oficial que lo sigue. Lo que desde los medios oficiales y desde los países de la órbita soviética se ha difundido como “filosofía marxista” es la filosofía engelianista que está en total oposición al “joven Marx”. *“Marx mismo, hacia cuyos textos se dirigirá, cada vez más la atención de los filósofos después de la Segunda Guerra Mundial, será objeto de dos lecturas distintas, más bien opuestas: historicista y cientificista”* (Garin, 1982). La lectura historicista se corresponde con lo que se llama la “nueva izquierda marxista”, la que realiza denodados esfuerzos por recuperar al “joven Marx” dentro y fuera de la ortodoxia marxista que es la que realiza la lectura cientificista de Marx maduro, al cual el marxismo ortodoxo y oficial identifica con Engels y el materialismo dialéctico (Diamat).

Esta claro pues que no puede seguir pensándose en la historia del marxismo como el desarrollo de una línea única que se abre paso entre desviaciones y revisiones; al contrario *“es más adecuado pensarlo como constante confrontación de posiciones en su seno, de posiciones desplazadas, polarizadas al extremo”* (Bermudo, 1983). Esta confrontación de posiciones se da en Europa durante el período de entreguerras, cuando el Instituto Marx-Lenin de Moscú, bajo la dirección de Rjazanov, empieza a publicar las obras de juventud de Marx (1927-1932). De todas formas la difusión de estas obras del joven Marx será más tardía. Las Editions Costes de París inician en 1927 la publicación de las *Oeuvres philosophiques de K. Marx* pero no estará acabada hasta veinte años después (1943) y aún no de forma completa.

Pese a todo, antes de que estas obras de juventud salieran a la luz hubo un momento filosóficamente importante para el marxismo que estuvo alumbrado por personas como G. Lukacs, Gramsci y Korsch. Estos autores reivindicarán la “filosofía marxiana” antes de que ésta se de a conocer en los *Manuscritos de 1844*, de Marx, en *La crítica de la filosofía hegeliana del derecho público*; la *Ideología alemana* y los *Grundrisse*. Característi-

ca común de estos autores será tener como objetivo el desmarcarse de la línea engelsiana que hasta el momento defendían y seguían el leninismo y la social democracia. El marxismo ortodoxo pretende la existencia de leyes de la historia que como las naturales son objetivas y permiten hacer "ciencia (social)". En definitiva permiten prever y trazar los límites del socialismo posible, "científico", legitimando así, científicamente, todos los aplazamientos para la revolución. El socialismo científico, así entendido, pasa a ser una "autojustificación" ideológica del partido en el poder. Para estos pensadores "críticos" la ciencia impone una "actividad", una "práxis" que permita al hombre tomar conciencia de su ser social, de que es sujeto y objeto del desarrollo social.

Facarovi¹ ha descrito perfectamente el ambiente intelectual del período de entreguerras y el que siguió a la Segunda Guerra Mundial. Ha subrayado especialmente cómo en Francia, el vínculo creado en la resistencia entre intelectuales progresistas, humanistas e intelectuales y dirigentes socialistas y comunistas, tuvo enormes consecuencias. Las actitudes ideológicas generadas en la Resistencia constituyen la base de una apertura específica al marxismo: *"El interés por los escritos juveniles investía toda la corriente de la más abierta cultura burguesa, del existencialismo al neohegelianismo y a aquel mundo católico en el que el personalismo y la reflexión sobre la experiencia de los curas obreros, había sembrado tantos vivos fermentos de renovación, en relación con la participación de los católicos en el Frente Popular y en la Resistencia"* (Facarovi, 1972).

La conclusión a la que llega Facarovi es importante: *"El descubrimiento del joven Marx fue realizado y llevado adelante esencialmente por los otros: por aquellos que (...) como Mounier y Sartre, Bigo e Hypolite, Garaudy y Lefebvre sitúan las diversas lecturas del marxismo juvenil y esencialmente la de la filosofía del hombre"* (Ob. cit.). Es decir, el joven Marx es recuperado en Francia por "los otros", por los intelectuales externos, periféricos, salidos de los partidos comunistas, hombres de la izquierda católica, existencialistas, por hombres preocupados por la ética, la existencia humana, por la condición del individuo, por el sujeto y la libertad del hombre. Ese "marxismo periférico" no resulta ser reaccionario, se trata de intelectuales desplazados por la guerra hacia posiciones ideológicas que implícitamente buscan la salvación, la liberación y un sentido a la existencia humana, buscan —en definitiva— una filosofía que permita superar el pesimismo en que les ha sumido la guerra. Esa filosofía de la liberación se hará en pro del "verdadero Marx", Marx extraído de las lecturas de sus obras juveniles, todas ellas repletas de planteamientos existencialistas, hegeliano-románticos y cristiano-progresistas.

Según Facarovi, existía en Francia toda una cultura que impedía a los intelectuales de izquierda franceses un encuentro con el marxismo de corte engelsiano-leninista, incluso con el marxismo del Marx "maduro" por lo cual no fue difícil liberar al marxismo del "dogmatismo" y "antihumanismo" con el que había sido cubierto y degenerado.

Uno de los mejores representantes de la nueva reflexión crítica sobre el marxismo es Merleau-Ponty. Su posición filosófica supone un rechazo del Diamant, del dogmatismo, pero es más que éso, Merleau-Ponty pone en cuestión todo el marxismo y se apropia del conteni-

(1) FACAROVÍ, Ornella Pompeo: *Il marxismo francese contemporaneo, fra dialettica e struttura*. Milán 1972. Citado por BERMUDO, 1972.

do y temas marxistas para construir sobre ellos una ideología ajena al marxismo, una filosofía del hombre existencial-cristiana. Merleau-Ponty debe situarse en el proyecto de un grupo de intelectuales que se agrupan en torno a **Les Temps Modernes**, desde 1945: el problema del grupo que está tras esta revista es la de tomar parte en la vida política, buscar el contacto con los sectores teóricos del PCF. Barthe ha escrito de Merleau-Ponty que éste pretende unir el marxismo con el humanismo burgués y para ello busca apoyo en los textos juveniles de Marx, a la vez que somete a dura crítica el Diamant.

Entre 1947 y 1948 acaba en Francia, y en toda Europa, la alianza antifascista surgida en la Resistencia y que hasta ese momento había facilitado la coalición, comunistas incluidos. Se produce entonces una ruptura política, desmarcan y polarizan claramente posiciones, de un lado los comunistas, de otro los socialistas y opciones burguesas. De la misma forma se polariza la política (bloques este-oeste), se reactiva pues el anti-comunismo y el anti-sovietismo; el PCF reacciona de forma doctrinaria, es el triunfo de la línea marxista ortodoxa. El PCF inaugura la revista teórica del partido la **Nouvelle Critique** desde donde comienza la tarea de la formulación de la ortodoxia marxista siguiendo claramente la línea del Diamat soviético.

Ligado largo tiempo a Merleau-Ponty, Sartre recorrería un camino similar. La Resistencia le llevó a una filosofía de compromiso político y aunque no era marxista había adoptado una posición de clase obrerista mucho más radical que la del propio Merleau-Ponty. Su reflexión filosófica estaba forzada por la necesidad de dar coherencia a su postura: tenía que demostrar que se podía ser revolucionario sin ser materialista. Implícitamente Sartre combatía el marxismo engeliano. Quizá por influencia de Lukacs, Sartre busca en definitiva una "antropología" en el seno del marxismo; busca reconstruir la filosofía del hombre y no dentro del marxismo dogmático oficial, sino en "el otro" marxismo, ese otro marxismo del joven Marx que tras la desestalinización y el XX Congreso del PC cobrará un fuerte auge.

Estos "marxismos periféricos" de Lukacs, Merleau-Ponty, Sartre o la misma Escuela de Frankfurt no son, como dice Bermudo, explicables sin el otro o los otros marxismos. El "marxismo oficial" de la postguerra en el PC Francés y sus teóricos en una monótona repetición del Diamat, se presentan como una filosofía en la que el materialismo dialéctico, sobre todo el soviético, actúa como una verdadera escolástica.

El Roger Garaudy de aquellos días (1953) es una brillante expresión de este "marxismo oficial" del PCF, fielmente doblegado al Diamat. El marxismo oficial acaba siendo el "materialismo dialéctico" del Diamant, profundamente engeliano. Por eso los hombres que como Henry Lefebvre intentaron desde las propias filas del PCF hegemonizar a Marx, revitalizar el joven Marx, montar el marxismo sobre el tema de la alineación, conciliarlo con el humanismo, triunfaron fuera pero no dentro del partido ². Tras el XX Congreso del PCUS cambiaron algo las cosas. La recuperación del "joven Marx" es lanzada desde las propias páginas de la revista la **Nouvelle Critique**, la nueva línea se va abriendo paso. Garaudy se va apartando poco a poco del dogmatismo doctrinal con obras como **Perspectives de**

(2) Este triunfo externo y el descontento en el PCF determinaron su expulsión en 1958.

l'homme; Dieu est mort (1962); *D'un réalisme sans rivage* (1964); *De l'anathème au dialogue* (1965). La obra de Pierre Herve: *La révolution et ses fétiches* escrita poco antes del Congreso del PCUS determinó su expulsión, igualmente fue expulsado Henri Lefebvre a raíz de su trabajo "*Le marxisme et la pensée française*" publicado en *Les Temps Modernes* núm. 137-138 en 1957, que por supuesto no gustó al Partido.

HENRY LEFEBVRE O LA DIFICULTAD DE UNA ORTODOXIA MARXISTA

"La Escuela de Frankfurt proclamaba que la única forma digna de ser del marxismo es asumir radicalmente su carácter de crítica: crítica de la ciencia y de la filosofía burguesa, crítica de toda la ciencia y de toda la filosofía, y, sobre todo, crítica práctica, es decir, lucha política, transformación de las condiciones de reproducción de la alienación, la opresión, la explotación, etc". (Bermudo, 1983). En Francia esa postura será recogida por Henri Lefebvre cuyo pensamiento filosófico cubre toda una época del pensamiento del PC francés, desde el período de entre-guerras hasta 1958 en que fue expulsado del Partido.

Nacido en 1901 en el Béarn, trabaja en el Centre National de la Recherche Scientifique, en París. El marxismo lo lleva a la adhesión al Partido Comunista francés y —según propia confesión— se dejó "*impresionar por el inmenso aparato de autoridad, prestigio y propaganda del marxismo oficial*" aún cuando ya desde dentro de él comenzó a replantearse las cuestiones fundamentales del marxismo.

La trayectoria de H. Lefebvre refleja, más que otras, la historia de una categoría social segregada: la de los intelectuales. Sus comienzos son como estudiante de filosofía, en vísperas de la Primera Guerra Mundial, influido por las tendencias católicas del momento, "*pero inmerso ya desde el principio en una contradicción de partida: su madre era una beata y su padre un libertino volteriano*" (Rev. Ozono). Su adhesión al PCF se produce en 1923 junto con un grupo de filósofos (Politzer, Friedman...) y surrealistas-dadaístas impresionados por las vanguardias (Henri Bergson...).

Durante los 30 años que permanece en el PCF, hasta 1958, Lefebvre lucha por la destrucción del maniqueísmo y el materialismo estrecho, por la ampliación de las bases conceptuales del análisis (son sus trabajos sobre la Lógica dialéctica, sobre la alienación, la ideología...).

Después de su expulsión y tras constatar la denuncia antiestaliniana de Krutchev, Lefebvre emprende el camino en solitario pero no rompe con el marxismo, sino al contrario, hace de él una doctrina viva y no la serie de dogmas que caracterizan al Diamat. Lefebvre vuelve de este modo a la fuente misma del marxismo, pero no para repetir los textos sino para "*repensarlos (...) se trata de un 'retorno a Marx como teórico del fin de la filosofía y como teórico de la praxis'* (Lefebvre: *La Somme et le rest*, I p. 75) *el marxismo es, en efecto, todo lo contrario de un 'marxologismo'. Este es rígido, el marxismo vivo, en cambio sigue un desarrollo contradictorio que es solidario de las contradicciones del mundo moderno*" (Ferrater, 1981).

LA INTERPRETACION LEFEBVRIANA DE MARX

La cita que a continuación se transcribe es, pese a su extensión, del todo punto nece-

saría pues ella nos situará correctamente a Lefebvre dentro del pensamiento marxista:

“Los conceptos básicos del pensamiento de Marx son trastocados (en el marxismo ortodoxo de la Unión Soviética): el materialismo histórico-dialéctico deviene en materialismo vulgar, los aspectos morales y humanísticos son desechados, los escritos de preponderancia filosófica son sustituidos por los estrictamente económicos (...) todo el pensamiento de Marx es visto desde la óptica de la economía (...). Contra este marxismo mutilado reaccionan Fromm y Marcuse, Lukacs, Bloch, Horkheimer, Adorno, Benjamin, Lefebvre, Goldmann, Garaudy, etc.” (Sabiote Navarro 1983, p. 267). “El marxismo ha de recobrar esta dimensión de humanismo de que están empapados los escritores de juventud o no será nada. Esta viene a ser la conclusión de Fromm y Marcuse que, por otra parte es compartida por los sectores más críticos del marxismo: Lukacs, Bloch, Adorno, Horkheimer, Garaudy, Henri Lefebvre, Goldmann, André Gorz, Schaff, Kosik, Dunayevskaia, Firardi...” (Ob. cit.).

Lefebvre se sitúa pues entre esa larga serie de autores pertenecientes al “sector crítico del marxismo”, a la nueva izquierda. El proceso de “desestalinización” que se da en todo el comunismo tras la muerte del dirigente soviético es particularmente fuerte en el PC francés, siempre muy ligado a la órbita soviética pero sin grandes teóricos, como sí los tenía Italia (Gramsci, por ejemplo). Tras la muerte de Stalin, Francia se halla en una especie de “vacío teórico” y es así como las inquietudes de algunos intelectuales pueden prosperar. La revista *Arguments* intenta dar salida a estas preocupaciones latentes, en ella escriben por ejemplo K. Axelos; Fr. Chatelet y sobre todo Henri Lefebvre. *“La lectura de las obras de juventud de Marx (...) constituían el trasfondo del debate. Lefebvre habla de la necesidad de un estudio marxista del dogmatismo y una crítica de la práctica stalinista”.* (Belaval, 1981).

Lefebvre afirma que las dificultades y problemas del marxismo no escapan a su propio método de análisis. Esto es, el marxismo debe ser “autocrítico”, debe criticar su praxis desde dentro mismo del análisis marxista, debe realizar en definitiva una crítica “inmanente”. El marxismo vulgar, que Lefebvre tan duramente critica, considera el Diamat como una serie de dogmas a los que Lefebvre opone una interpretación con triple base: 1º la lógica dialéctica, 2º la teoría de los conceptos filosóficos, 3º el humanismo.

1º Lógica dialéctica: Lefebvre la define, en primer lugar, como crítica del uso formal que se hace de la lógica aristotélica o clásica, pues este uso es infecundo, y lo es porque no nos permite ver el ser captado como contenido determinado del pensamiento. Es decir, no permite ver que el objeto de conocimiento, la realidad exterior, está determinado por el hombre, por el sujeto que conoce y no al revés³.

La lógica dialéctica es una especie de estudio o historia de los métodos e instrumentos del conocimiento, es una teoría sobre esa “praxis” que es el conocer. El fin de esta teoría es descubrir las formas verdaderas del pensamiento. Así llegamos a afirmar que el problema de la “verdad” —punto muy importante en H. Lefebvre— el problema de lo que

(3) Esta es la famosa “alienación” o “enajenación” que sufre el hombre según se deduce de la lectura marxiana del joven Marx y con la que Lefebvre enlaza.

es la verdad "en sí", se reduce al problema de descubrir la "producción" de conocimientos verdaderos, es decir, de aquellos conocimientos que no están aislados de su contenido objetivo o histórico.

El conocimiento humano no es según la lógica dialéctica que expone Lefebvre un conjunto de formas o categorías del entendimiento "a priori"⁴. Estas formas o categorías no existen independientemente de la experiencia o de la historia.

De todas formas Lefebvre reconoce que existe un lugar para la lógica, porque existen unas formas "producidas" —es decir no a priori— que se pueden expresar hasta cierto punto independientemente del contenido de esas formas. Así Lefebvre afirma: "*la lógica dialéctica es una analítica y una genealogía*", (analítica porque estudia y analiza cómo se aplican esas formas o categorías de la lógica formal y genealogía porque estudia cómo se generan o surgen) (...) es una "*analítica y una genealogía de estas categorías pensadas en su producción propia en la medida en que ésta se encuentra ligada al mismo tiempo a la práctica social*"⁵.

La lógica dialéctica es pues una "*reflexión activa del conocimiento sobre su historia y teoría de su propio acto de reflexión (...) la lógica dialéctica no puede presentarse como una tabla acabada de categorías (error típicamente metafísico) sino como génesis de estas formas que siempre recomienza*"⁶. Queda claro por consiguiente que hay que reafirmar "la unidad del saber y del ser", esto es lo que pretendían Hegel y Marx: unificar el concepto, el saber (que es el conocimiento) y el ser (que es la cosa), unificar la "teoría" con la "práctica". De ahí se sigue que si la realidad exterior la naturaleza, el objeto, no es como debe ser (o no es como la teoría dice que necesariamente debe ser), en ese caso o bien hay que modificar el concepto, la teoría (cosa que propondrá la derecha hegeliana y de ahí que el marxismo dogmático que surge de ella sólo teorice y no ponga nada en práctica), o bien hay que modificar la realidad, transformarla (eso es lo que propondrá Marx y la nueva izquierda).

Esta unificación del saber y del ser, de la teoría y de la praxis, de la realidad y de la idea, se consigue con una lógica dialéctica, es decir, "histórica", en constante transformación, en movimiento incesante que libere la realidad y no la capte "momentáneamente", de forma "fija" como hace la lógica formal, pues esa perspectiva la falsea.

2º Teoría de los conceptos filosóficos: El marxismo crítico al que Henri Lefebvre se adscribe concibe el marxismo de forma muy distinta a como lo hace la "tradición ortodoxa marxista-leninista"⁷. Esta se define por su unión con el poder, aquel por su disidencia y por la búsqueda de un socialismo "de rostro humano"⁸. Lefebvre centra esa

(4) Notése como critica la concepción kantiana del conocimiento como aplicación de categorías o formas a priori a los datos empíricos que proporcionan los sentidos.

(5) LEFEBVRE: *Lógica formal, lógica dialéctica*. Ed. Siglo XXI.

(6) Idem.

(7) Puede verse para perfilar posiciones: AMENGUAL, Gabriel: "Notas sobre la situación actual de la teoría marxista" en *Marx y el Marxismo hoy*, 1984.

(8) Idem., p. 14.

búsqueda aplicando la crítica a los conceptos que forman la realidad, que forman la vida. En su obra *Crítica a la vida cotidiana* Lefebvre parte de que lo fundamental es "cambiar, transformar la vida" y esa finalidad fundamental no es únicamente un objetivo personal sino un proyecto y divisa compartido por toda la izquierda marxista frankfurtiana y de la "nueva izquierda" francesa. Esta transformación de la "vida" equivale a afirmar que no vale la pena realizar una revolución que no transforme más que las ideologías, la teoría; la revolución ha de ser total y por eso ha de transformar la praxis.

Indudablemente como el propio Lefebvre dice: "*Marx no encontró en la sociedad de su tiempo algunos elementos como la cotidianidad ni la modernidad. Tampoco se halla lo urbano, lo mundial. En contrapartida sí se encuentra en Marx el estudio de las necesidades, la teoría de la alienación, de la mercancía y de su difusión. Hay que volver a tomar estos conceptos desde su raíz, desde su base, actualizarlos y utilizarlos*"⁹. Esto es lo que Lefebvre intenta hacer, introducir elementos nuevos dentro del marxismo, elementos que Marx no encontró en la sociedad de su tiempo pero que el pensamiento marxista permite explicar y resolver perfectamente. Es más, en el tipo de sociedad capitalista avanzada no puede realizarse una auténtica crítica ni revolución marxista descuidando el análisis de lo "cotidiano", pues en lo "cotidiano" se manifiestan claramente las relaciones sociales de producción. La crítica de la vida cotidiana resume así lo esencial de la crítica marxista a los países industrializados (capitalistas)¹⁰. Cuando la vida cotidiana (producto de las relaciones capitalistas, alienadoras, de producción) "cambie", se "transforme" tendremos la certeza de que las relaciones políticas, económicas y teórico-ideológicas que las generan también se han "transformado".

3º El humanismo: Es el tercer pilar básico sobre el que se levanta el marxismo crítico y sin duda en el que Lefebvre pone un énfasis especial. Es así como el materialismo dialéctico en su sector crítico "*no puede definirse en relación con las ciencias de la naturaleza, sino en relación con las ciencias sociales, es decir, en relación con los problemas que estudian esas ciencias, la sociedad moderna y su capacidad de producir el individuo total*" (Belaval, 1981).

*"El interés del marxismo crítico se orienta por tanto al problema de cómo las partes constitutivas fundamentales del marxismo pueden ser reformadas (...). Lo que está pues en el centro no es tanto la cuestión de los presupuestos de una teoría materialista de la historia, cuanto las posibilidades de una conciencia histórica políticamente eficientes"*¹¹. El hombre, que es el "sujeto" de la historia, ha de tomar conciencia (histórica) de su propio "autoproducirse", de la finalidad "inmanente" que como sujeto le lleva a buscar su reconciliación con la naturaleza (fin de la enajenación), a constituir una comunidad humana en la que cada cual pueda satisfacer sus deseos y gozar de "lo otro" con él. Esta idea del teologismo histórico la recogió el marxismo de Hegel, para quien el fin de todo proceso de

(9) Suplemento del periódico "El País". "El País semanal" enero 1984: "Henri Lefebvre filósofo de lo cotidiano".

(10) LEFEBVRE: *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza Ed. nº 419, Madrid 1980.

(11) AMENGUAL: Ob. cit., p. 14.

la realidad es llegar precisamente a superar toda escisión, alcanzar la "reconciliación", superar el enfrentamiento entre los hombres y llegar a ser uno mismo con el otro.

Para Lefebvre, como para Marx: "la esencia humana de la naturaleza y la esencia natural humana coinciden" (o deben coincidir). El hecho de que en la práctica no coincidan queda explicado ya en los **Manuscritos de París de 1844**, donde Marx hace una crítica a lo que él llama "Economía política". Esta ciencia presenta la "producción" como algo ya establecido a priori, resultado de unas leyes naturales externas al hombre e inmutables. Ignora por el contrario que todo cuanto sucede y existe —producción incluida— no es sino producto del hombre, es resultado de la "violación" de la esencia "natural" del hombre, o lo que es lo mismo, resultado de su "enajenación".

El hombre, debido a la existencia de la propiedad privada y a la división social del trabajo, se ha enajenado, ha pasado a vivir "en el otro", "en-ajeno". El hombre se enajena a) del producto y de los medios de producción; b) se enajena en el propio acto de producir. El trabajo, la transformación del objeto, no le reconcilia con él sino que lo enfrenta; c) se enajena de su propio ser genérico. (Este es el punto más importante de los tres y al que tanto Marx como Lefebvre concederán especial atención).

"La enajenación o alienación del ser genérico del hombre" significa que el hombre no está determinado "específicamente", como lo están los animales, por especies, sino que el hombre está dispuesto universalmente, como "género" humano. Esta disposición permite al hombre crear y producir más allá de sus necesidades "específicas" (vitales o animales), de ahí que pueda producir y crear cosas como el Arte. La vida genérica del hombre es pues vida humanamente productiva, es vida que produce vida, porque la satisfacción de sus necesidades específicas primarias crea a su vez necesidades genéricas secundarias que exigen más producción.

Toda esta capacidad creadora y productora de carácter universal es lo que el hombre ha perdido puesto que está "enajenado" (produce para otro). Esta es la gran contradicción que surge en la sociedad regida por la propiedad privada de los medios de producción y la división social del trabajo. La contradicción estriba en que el sujeto al relacionarse con el objeto en vez de reconciliarse con él (unificación sujeto-objeto, saber-ser) se enajena de éste, puesto que el objeto producido no pertenece sino al propietario de los medios de producción. Así, en la sociedad capitalista, el hombre, cuanto más produce más se enajena, más se aliena de su naturaleza humana y de su esencia genérica. La tarea del hombre, como sujeto de la historia, es la de transformar la naturaleza en naturaleza "humana", es la de "humanizar" la naturaleza. La misión del verdadero trabajo es "reencontrar" al hombre con su/la naturaleza, esa es la historia de su libertad. El hombre total es de este modo sujeto y objeto de la historia, del devenir en cuanto que es individuo libre en una comunidad libre.

Estas son las tres formas de enajenación que reconoce Marx en sus **Manuscritos de París de 1844** y de las cuales Lefebvre explotará sobre todo la última, la del humanismo y la alienación genérica.

Lefebvre se fue configurando poco a poco dentro del propio PCF como defensor de un marxismo humanista, un marxismo de la libertad y de la "desalienación"; *"un marxismo construido por filosofías del sujeto, tendentes a la antropologización de la obra de*

Marx y a borrar el análisis de clase a cambio de un proyecto de libertación de la Humanidad' (Bermudo 1983).

No obstante ante la política de Modarthy, el enfrentamiento Otan-Comecon, el plan Marshall... Lefebvre realiza una "autocrítica" a su posición ideológica y rechaza la temática de sus trabajos criticando su propio teoricismo, y defendiendo —aunque por breve tiempo— la ortodoxia. Es el momento en que desde la revista *La Nouvelle critique* los filósofos comunistas reafirman el combate en contra de Hegel y contra el joven marxismo por considerarlo "revisionista". Sin embargo, tras la expulsión del PCF en 1958, Lefebvre libera de nuevo su pensamiento tantas veces autocensurado y autosubordinado a la más estricta ortodoxia impuesta por el Diamat del PCF. Poco a poco Lefebvre se había ido alejando de los márgenes de liberación teórica tan restringidos que permitía una posición marxista que no cuestionará su propia posición. *La différence* (Editions Sociales, París 1960)¹² escrita por L. Sève, que vino a completar un artículo escrito en 1958 en *La Nouvelle Critique* titulado "Henri Lefebvre et la dialectique" y *La Somme et la Reste* (1959), ofrecen elementos de gran interés para comprender el desarrollo teórico del marxismo lefebvriano. Por algo Lefebvre ha sido considerado como el principal filósofo comunista francés durante una larga etapa. Su historia arrojó mucha luz sobre las confusas posiciones marxistas y se convirtió en paradigma de la historia del marxismo occidental.

Durante el tiempo que permaneció en el partido Lefebvre se mantuvo dentro de una ortodoxia que podemos llamar "difícil" pues defendió constantemente la importancia de Hegel en el marxismo, pero a la vez procuró siempre resaltar la distinción entre "método" y "sistema" y de afirmar la inversión materialista de Marx. Así se salvaba la ortodoxia y con gran habilidad no entraba en conflicto con las capas dirigentes del Partido.

Si su *Le materialisme dialectique* (París, PUF, 1939) está dentro de la más pura ortodoxia, a la vez traduce con Goldmann parte de los *Manuscritos de 1844* de Marx. De la misma forma, si trabajos como *Pour connaître la pensée de K. Marx* (1947) y *Le marxisme* (1948) son trabajos de divulgación sin compromisos, otros como *Logique formelle et logique dialectique* (1947) o *Critique de la vie quotidienne* (1947) son textos cuyas reflexiones guardan una dudosa fidelidad política para con la ortodoxia del partido.

Tras su expulsión del PCF (1958) Lefebvre se decide ya clara y manifiestamente por un joven marxismo vivo, que denuncia la alienación y la contradicción del mundo moderno, que se hace solidario con el hombre total y marcha en solitario revolucionando conceptualmente, desde el marxismo, temas como la ciudad, el espacio, la vida cotidiana, el estado, la tecnocracia, la sociedad burocrática y el consumismo dirigido.

(12) La crítica de Sève a Lefebvre es un buen ejemplo de la posición oficial contra la nueva izquierda y en ese sentido constituye una buena guía para comprender la importancia revulsiva del marxismo de Lefebvre.

BIBLIOGRAFIA

- AMENGUAL, Gabriel: "Notas sobre la situación actual de la teoría marxista" en *Marx y el Marxismo, hoy*. Centre d'Estudis Gabriel Alomar, Assaigs Illencs, Palma de Mallorca 1984.
- BELAVAL, Yvon, et. al.: "Las filosofías nacionales siglos XIX y XX" en *Historia de la Filosofía*. Ed. Siglo XXI, tomo IX, Madrid 1981.
- BERMUDO, José Manuel: *El concepto de praxis en el joven Marx*. Ed. Península, Barcelona 1975.
- BERMUDO, José Manuel: *La filosofía moderna y su proyección contemporánea*. Ed. Barcanova, Barcelona 1983.
- FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía*. Alianza Ed., tomo III, 1981.
- GARIN, Eugenio: *La filosofía y las ciencias en el siglo XX*. Ed. Icaria, 1983.
- LEFEBVRE, Henri: *Lógica formal, lógica dialéctica*. Ed. Siglo XXI, 1956.
Sociología de Marx. Ed. Península, nº 38, 1969.
Marx. Ed. Guadarrama, Madrid 1974.
- PAQUOT, Thierry y CORPET, Oliver: "Henri Lefebvre filósofo de lo cotidiano". Suplemento de "El País", El país semanal, enero 1984.
- SABIOTE NAVARRO, Diego: *El problema del humanismo en E. Fromm y H. Marcuse*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1983.







Dep. Filosofía – Universidad de Palma de Mallorca