

L'ESTAT

TAULA

quaderns de pensament

6

"TAULA". Quaderns de Pensament nº 6

Revista del Departamento de Filosofía
de la Facultad de Filosofía y Letras
Universitat de les Illes Balears
Diciembre 1986

Consejo de Redacción y Administración:

Diego Sabiote Navarro, Gabriel Amengual Coll, Bernardo Martín,
Carmen Ventura Obrador, Pilar Riera, Susana Sigirán, Marisa Bals,
Joan Carles Alzamora, Pau Juaneda.

Secretario de Redacción:

Gabriel Amengual Coll

Miquel Beltrán
Carlos Díaz
José M^a. García Gómez-Heras
Antonio Gomila Benejam
M^a. Teresa González Cortés
Hans-Christian Lucas
Miquel Lladó
Juan Luis Llinás Begon
M^a. A. Fátima Martín Sánchez
Nicolau Mas Busquets
Bernat Riutort
Francesc Torres
Sebastià Trias Mercant

Información y solicitud de ejemplares a:

Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras.
Universitat de les Illes Balears.
Ctra. Valldemosa Km. 7. Apart. 598.

Edición producida por Prensa Universitaria

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

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS



5101521086

TAULA



INDEX

TEMA

*En Estado de Virtud: Amarás a Hacienda como a tí mismo
(O de cómo los vicios privados cooperan a la salud del Estado)*

Carlos Díaz

7

*La idea de la paz en la filosofía de Spinoza
como crítica a la filosofía del Estado de Thomas Hobbes **

Hans-Christian Lucas

21

*Derecho y antropología en
el "De Cive" de Thomas Hobbes*

Francesc Torres

35

Sobre Rawls: legitimación y autofundamentación

Antonio Gomila Benejam

47

*La noción de interpretación en Dworkin **

Miquel Beltrán

57

Rousseau: Individuo y Estado

Juan Luis Llinás Begon

63

ESTUDIS

Séneca en contexto

M^a. A. Fátima Martín Sánchez

69

La enunciación filosófica y la cuestión del comienzo

Nicolau Mas Busquets

87

*B. Bauer (1809-1882) y su crítica a Hegel
en la "Posaune" de 1841*

José Ma. García Gómez-Heras

95

La magia del símbolo

Ma. Teresa González Cortés

109

Discurso historiográfico y Dialéctica

Bernat Riutort

119

Preludio a la siesta de un Fauno.

(Una reflexión sobre el yo rawlsiano)

Miquel Beltrán

Miquel Lladó

129

DIDACTICA

Tendencias actuales de la didáctica de la filosofía

Sebastià Trias Mercant

141

L'ESTAT

EN ESTADO DE VIRTUD: AMARAS A HACIENDA COMO A TI MISMO (O DE COMO LOS VICIOS PRIVADOS COOPERAN A LA SALUD DEL ESTADO)

CARLOS DIAZ

1.- LOS "AXIOMAS DEL GOZO" CIRENAICO.

Aristóteles dijo: "Podría pensarse que todos aspiran al placer porque todos desean vivir; pues la vida es una actividad, y cada uno se ejercita en y con aquello que más ama: El músico oyendo melodías, el estudioso ocupando su mente con los objetos teóricos, y así todos los demás. El placer perfecciona la actividad, y por tanto también el vivir que es lo que todos desean. Es razonable, pues, aspirar también al placer, pues completa nuestra vida, que es deseable por sí misma" ¹. Nada más razonable, en efecto. Pero ¿se deduce de ahí que felicidad sea *igual a* placer? Tal fue el parecer de los cirenaicos, empeñados en desarrollar una *cultura del placer y del optimismo sensual*, que tan ajena le fuera más tarde a Sigmund Freud.

"¿Qué destruye más rápidamente que trabajar, pensar, sentir sin necesidad interna, *sin placer?*" ², preguntaba Nietzsche: "El hombre despojado de lo agradable no es nada" ³, "sin el placer las virtudes no serán ya ni loables ni deseables" ⁴, hubiera respondido Epicuro.

- (1) *Ética de Nicómaco* (trad. de Araujo-Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970) X, 4, 1175 a, 10-17.
- (2) Nietzsche: *Der Antichrist*, 11.
- (3) Cicerón: *De fin.* I, XV.
- (4) *Ibid*, I, XIII.

Empero ¿qué es a su vez el placer? A Nietzsche no le basta un placer de *Panem et Circensem*, o de *Panem et Circen* (“Götzendämmerung”), pues no hay nadie más alejado que él de los placeres vistos “con perspectiva de la rana” (Frohschperspektive), que mira la realidad desde abajo. Pero Nietzsche no era cirenaico. Para un cirenaico éste sería el principio axial: *El placer mueve al ser*. También un epicúreo repetiría con Epicuro: “El ser va donde le llama el placer”, pues éste es el supremo bien que todas las cosas apetecen, καὶ ἄλλα γὰ καὶ ἄλλογα Una vez afirmado ésto, Aristipo descubrirá dos grandes pasiones —pulsiones gozosas: Movimiento suave (λεβὰ κίνησις) que culmina en reposo y ataraxía (¡como en el estoico Espeusipo y su ἀοχλησις), y *movimiento áspero*, que termina en dolor cuando la aspereza sube de tono. Parece, pues, que sólo el movimiento es gozoso, y esta relación entre motilidad y placer se halla incluso en Espinosa, para quien “es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano alteren su relación de reposo y movimiento”⁵. De todas maneras, en Espinosa entra también el reposo como instrumento gozoso.

En movimiento o no, lo importante es el placer, “principio y fin de la vida feliz”, según los epicúreos y los cirenaicos: “Es necesario que el fin sea para todos los seres el placer; porque apenas han nacido, cuando ya natural e independientemente de la razón se complacen con el disfrute y se rebelan contra el dolor”⁶, puesto que éste no se compadece con la condición criatural, y “por eso tenemos más cuidado del uno que del otro” (Aristipo).

Pues bien, he aquí el contenido de ese gozo, los axiomas del gozo:

A) Principio del “festum asinorum” del placer

*“Creo que podría transformarme y vivir
con los animales ¡Son tan tranquilos y
mesurados!*

*Me complace observarlos largamente.
No se afanan ni se quejan de su suerte,
Ni se despiertan en la noche con el re-
mordimiento de sus culpas.*

*No se aburren discutiendo sus deberes
para con Dios.*

*Ninguno está descontento, a ninguno le
enloquece la manía de poseer cosas.*

*Ninguno venera a los otros, no a su es-
pecie, que cuenta miles de años de exis-
tencia.*

*Ninguno es respetable ni desgraciado en
la ancha tierra”.*

(Walt Whitman)

(6) Diog. Laert. X, 129-137.

B) Principio estomacal-genético del placer.

Con Epicuro decían los cirenaicos: "Principio y raíz de todo bien es el placer del estómago" ⁷, "en el estómago tiene la razón, conforme a su naturaleza, su verdadero objeto" ⁸. El "órgano de la felicidad" sería el estómago, forma a priori del placer.

C) Principio inespecífico del placer.

"Entre placer y placer no hay diferencia alguna, ni sensación alguna más placentera que otra" ⁹. Ello no impide que se den preferencias cuantitativas, pues "mucho mejor que los placeres espirituales son los corporales, y los dolores corporales son peores que los espirituales" ¹⁰, por cuya causa son castigados en ellos los delincuentes. De todas maneras, los epicúreos difieren: "Lo mismo que el dolor del espíritu es mucho más cruel que el dolor de la carne, el disfrute de la carne es mucho menos dulce que el del espíritu. También aquí se acentúa el desacuerdo entre Aristipo y Epicuro" ¹¹.

D) Principio adormecedor-democrático del placer.

Dice así: "Gozadores de todos los países, confundíos". La babelización del disfrute se resiste a diferenciar en la cama redonda; ni placeres aristocráticos, ni aristócratas del placer caben en el mínimo esfuerzo del Lecho de Procusto, donde Aristipo enseña que el supremo bien no es "el" placer, sino "los" placeres, cuya función es el pázema de la modorra, esa

*"Virtus dormitiva
cuius est natura
sensus amodorrativa"*

(Molière: "El enfermo imaginario")

E) Principio cuantificacional-recurrencial del placer.

A más placer, y más frecuente, más plenitud eudemónica. Ser feliz exige sentir los placeres tan frecuentemente como fuere posible, pues "ni el sabio vive siempre en el deleite, ni el ignorante en el dolor, pero sí la mayor parte del tiempo". Del sesgo estadístico de la dicha da idea este aserto: "La felicidad es la suma de sensaciones de placeres particulares, tanto pasadas como futuras" ¹². Así pues, "el placer particular es deseable por sí mismo; por

(7) *Athen* XII, 67.

(8) *Athen* VII, 2.

(9) *Diog. Laert.* II, 87.

(10) *Diog. Laert.* II, 90.

(11) Guyau, J.M.: *La moral de Epicuro*, p. 66.

(12) *Diog. Laert.* II, 88.

el contrario, la felicidad no es deseable por sí misma, sino a causa de las sensaciones particulares de placer”¹³. Para Aristipo “el *fin* difiere de la *felicitad*; en efecto, el fin es el placer parcial del momento, mientras que la felicidad resulta del conjunto de los placeres parciales, a los que se añaden los del pasado y los del porvenir. El placer parcial es virtud por sí mismo; la felicidad no lo es por sí misma, sino por los placeres parciales que la componen”¹⁴.

F) Principio de presencialidad del placer.

Placer-placer sólo lo hay (pese a memoria y deseo) en el hic et nunc, τὴν καταστηματικὴν ἡδονήν El grito de la joven Norteamérica “Happiness now” es traducción cuasiliteral de esto otro: “Ni la memoria ni la esperanza de los bienes pueden ser deleite”, opinión que el anticirenaico Espinosa rebatiera: “El hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura con el mismo afecto de alegría que por la imagen de una cosa presente”¹⁵.

G) Principio de laminación superyoica.

Placer lamina a Superyo, desapareciendo hasta los remilgos lingüísticos de Don Quijote: “ ‘Eructar’, Sancho, quiere decir ‘regoldar’, y éste es uno de los más torpes vocablos que tiene la lengua castellana, aunque es muy significativo; y así, la gente curiosa se ha acogido al latín, y al ‘regoldar’ dice ‘eructar’, y a los ‘regüeldos’, ‘eructaciones’ ”¹⁶. Entre los cirenaicos, por el contrario, Desvergüenza (recuérdese al buen salvaje de Rousseau) campea por sus respetos; a la “inocencia” del placer síguele la reivindicación del gozo irrestricto; el mundo se convierte en objeto de placer, actitud por una parte revolucionaria ya que pierde miedo al miedo y sitúa la transgresión en la calle, pero por otra conservadora, ya que toma el mundo como está y lo confunde con el mejor de los posibles, siendo su único tope el Código Penal, que establece las convenciones “mejor fundadas”.

H) Principio de horror al felicitarismo epistemológico.

El conocimiento destruye la felicidad (antisocratismo moral), hasta el extremo de que verdad y placer resultan antitéticas, pues aquélla desazona al obligar a ir cada vez más lejos. De la disarmonía o disimetría entre razón y felicidad da razón la confianza ingenua en el cultivo del Huerto del Placer Amical cerrado *aparthid* mientras la historia deviene “mesa de sacrificios de los

(13) Ibidem.

(14) Diog. Laert. II, 417.

(15) Espinosa: *Ética*, III, XVIII.

(16) *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, II, XLIII.

pueblos" (Hegel). De ahí Nietzsche: "El hedonismo y el pesimismo, el utilitarismo y el eudemonismo, todos esos modos de pensar que miden el valor de las cosas por el placer y el sufrimiento que éstas producen, es decir, por estados concomitantes y cosas accesorias, son ingenuidades y modos superficiales de pensar" ¹⁷.

2.- LAS VIRTUDES COMO EGOISMO FELICITANTE EN LA ILUSTRACION

Ingenuidad cirenaica, en efecto, fue la pretensión de vallar el gozo, que proporciona felicidad pero quizá fue ése el precedente más directo del ilustrado Rousseau, que amplió un poco los placeres del huerto hasta convertirlos en gozos del bosque, ambos al margen de la historicidad. Por lo demás, los cirenaicos son también precedentes de los ilustrados en la medida en que reducen las virtudes que hacen posible la felicidad a egoísmo, es decir, a gozo corporal.

Según La Mettrie, "la virtud y la verdad son cualidades que no tienen valor sino cuando sirven a quien las posee" ¹⁸, de ahí Fontenelle: "Si yo tuviese la mano llena de verdades, me guardaría muchísimo de abrirla" ¹⁹. Por su parte La Rochefoucauld ²⁰ afirma: "Todas nuestras virtudes no son con frecuencia más que arte de parecer honrado", "un fantasma formado por nuestras pasiones, al que damos el nombre de honradez para hacer impunemente lo deseado", "una reunión de diversos intereses que la fortuna o nuestra industria saben coordinar". Las virtudes, pues, "se pierden en el interés como los ríos en el mar", y "no llegarían tan lejos si la vanidad no las acompañase". ¿Qué pueden las virtudes particulares? "La *generosidad* es ambición disfrazada"; "la *magnanimidad* es el buen sentido del orgullo", "la *moderación* es la languidez y la pereza del alma"; "la *humildad* no es con frecuencia más que una fingida sumisión que empleamos para someter al mundo, un artificio del orgullo que se rebaja ante los hombres para elevarse sobre ellos"; "la *fidelidad* es una invención del amor propio por la que el hombre, erigiéndose en depositario de cosas preciosas, se hace infinitamente precioso él mismo"; "la *justicia* en los jueces no es sino amor a un ascenso"; "la *piEDAD* es con frecuencia un sentimiento de nuestros propios males en los males ajenos"; "la *amistad* más desinteresada se reduce a un comercio donde nuestro amor propio se propone siempre algo que ganar"; "la *reconciliación* con nuestros enemigos es un desfallecimiento de la guerra, y el temor a algún fracaso

(17) Nietzsche: *J.G.B.*, 225.

(18) *Discours sur la bonheur*, 218. (Cfr. *Obra Filosófica*. Ed. Nacional, Madrid 1983).

(19) Cfr. Fontenelle: *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*. Ed. Nacional, Madrid 1982.

(20) La Rochefoucauld: *Reflexiones y sentencias y máximas morales*. Ed. Bruguera, Barcelona 1984.

so”; “*simpatía y benevolencia* son industria”; “rehusar la *alabanza* es el deseo de ser alabado dos veces”, pues “no se alaba, por lo general, sino para ser alabado”; “en la adversidad de nuestros mejores amigos hallamos frecuentemente algo que no nos desagrada”, y “nos consolamos fácilmente de sus desgracias cuando sirven para realzar nuestra ternura hacia ellos”, de modo que “siempre tenemos bastante fuerza para soportar las desgracias del prójimo”.

Lo mismo piensa Volney del *amor al prójimo*: “Por él podemos esperar y tenemos el derecho al equivalente; el carácter de todas las virtudes sociales es ser útiles al hombre que las practica, por el derecho de reciprocidad que ellas dan sobre aquellos a quienes han aprovechado”²¹. Otro tanto ocurre con la *simpatía* y con las cinco “virtudes” que acompañan a la conservación del ego, fin último de la existencia: Ciencia, templanza, valor, actividad y limpieza. Todo el misterio de lo que llama Volney “Ley Natural” estaría en desarrollar una *física de las costumbres* para vivir más cómodamente.

Por su parte Helvetius afirma que “no se llama ni debe llamar probidad (es decir, justicia) sino al hábito de las *acciones útiles*”, pues “*el interés* es en la tierra el poderoso encantador que ante la vista de todas las criaturas cambia la forma de todos los objetos”. En última instancia “todo se hace para sí mismo”. En fin: “Si el universo físico está sometido a las leyes del movimiento, el universo moral no lo está menos a las del interés”²².

¿También se reduce todo a interés en las acciones altruístas? Así lo afirma Helvetius, para quien entre una acción egorrelativa y otra heterorrelativa no hay más diferencia que la de grado: “El hombre humano es aquel para quien la vista de la ajena desgracia es una visión insoportable, y que, para arrancarse a este espectáculo, está por así decirlo forzado a socorrer a los desgraciados. Para el hombre inhumano, por el contrario, el espectáculo de la ajena miseria es un espectáculo agradable; para prolongar sus placeres niega todo socorro a los desgraciados. Pero estos dos hombres tan distintos tienen ambos, sin embargo, sus placeres, y *son movidos por el mismo impulso*”.

Por otra parte, entre los ilustrados existe *la creencia de que no hay que proponer virtudes, pues el hombre es como es y nada podría cambiarle*, no hay que arremeter contra el ser en nombre del deber ser, pues “los hombres son lo que deben ser; todo odio contra los mismos es injusto”²³, y “es tan imposible amar el bien por el bien como amar el mal por el mal”, de manera que “los hombres no son miserables, pero están sometidos a sus intereses. El griterío de los moralistas no cambiará este móvil del universo moral”²⁴.

(21) Volney: Ley Nat., cap. XII.

(22) Helvetius: *Del espíritu*. Ed. Nacional, Madrid 1984, II, 2.

(23) Helvetius: *Del espíritu* I, 4.

(24) *Ibid.*, II, 5.

Resumiendo con La Mettrie: “Si la naturaleza te ha formado cerdo, revuélcate en el fango como los cerdos, porque tú eres incapaz de disfrutar una felicidad más elevada”²⁵.

Mas ¿por qué no podemos cambiar? En última instancia, los ilustrados comparten la creencia de que *lo superior se reduce a lo inferior*, lo ético a lo físico, y según este *fisicalismo* asegura La Mettrie: “Una nada, una fibrilla, cualquier cosa que no pueda ser descubierta por la anatomía más sutil hubiera hecho dos idiotas de Erasmo y Fontenelle”. El mismo La Rochefoucauld piensa que “por mucho cuidado que uno ponga en encubrir sus pasiones con apariencia de piedad y de honor éstas aparecerán siempre a través de sus velos”, pues “todas las pasiones no son más que los diversos grados de calor y frialdad de la sangre”, “la fuerza y la debilidad del espíritu están mal denominadas; no son, en realidad, sino la buena o mala disposición de los órganos del cuerpo”. Helvetius, en fin, escribe: “Nuestros pensamientos y voluntades son secuencia necesaria de las impresiones recibidas... Un tratado filosófico sobre libertad moral sería sólo un tratado de efectos sin causa”²⁶.

3.- EGOISMO Y ESTATISMO: EL ESTADO COMO GRAN GOZADOR

Este predominio de lo biológico —“etocracia”, al decir del Barón d’Holbach— no está reñido, sin embargo, con un cierto *esteticismo moral*: *Ya que somos lo que somos, seámoslo con elegancia*, sería la fórmula: “Para apoderarse en la ciencia de la moral de las verdades realmente útiles a los hombres, es necesario estar excitado por la pasión del bien general; desgraciadamente en moral como en religión hay muchos hipócritas”²⁷. La misma bonhomía se halla en el enciclopedista D’Alembert, donde “el espíritu de la virtud incluye la filantropía respecto del género humano, el amor universal”, y en D’Holbach, para quien el inevitable interés yoico de toda acción (“gravitación del yo sobre el yo”) se abre a la simpatía: “Por una parte, nos aprovechamos de la felicidad de nuestros semejantes, disfrutamos de su estimación, de su afecto; por otra, nos creamos una felicidad a nosotros mismos, merecemos nuestra propia estimación. Amamos la humanidad, ese sentimiento sublime, a la vez en nosotros y en los demás, porque la humanidad es amable por sí misma. La virtud es su propia recompensa... Cuando el universo entero fuere injusto para el hombre de bien, quédale la ventaja de estimarse a sí mismo y penetrar con placer en el fondo de su corazón”²⁸.

(25) La Mettrie: Loc. cit.

(26) Helvetius: *Del espíritu* I, 4.

(27) *Ibid.*, II, 15.

(28) Guyau, J.M.: *La moral de Epicuro*, pp. 287-288.

Pues bien, aunque de las premisas ilustradas no se pueda seguir ningún tipo de “apología de las virtudes”, sin embargo el que no se consuela es porque no quiere, y *el ilustrado se permite por un lado reducir la ética a física, y por otro enaltecer el valor de la ética, y su efecto estético. Esta es una constante del cirenaísmo y del epicureísmo. Y es precisamente aquí donde entra en juego el Estado*, que se apropia el lema “Libertad, Igualdad, Fraternidad”. En efecto, a medida que fue ganando terreno Ilustración, fue desarrollando Estado, es decir, tejiendo historia. Con la paciencia de la araña, fue aquél usurpando parcelas antes reservadas a la cosmogonía gozosa cirenaica, acabando por extender su arácnida red por doquier. *Aprovechando la identificación ilustrada entre virtud y Ego* —y entre ego moral y ego físico; dicho de otro modo, identificando bienser con bienestar—, *dio el Estado un segundo y definitivo paso, erigiéndose como Administrador de la Causa del Ego, para terminar poniendo el estado del gozo en el Gozo del Estado*, Poder de la minoría, que administra la Seguridad Social para la masa (sumatorio de Egos).

La cosa viene de antiguo. Hsün Tsé, confuciano, entabló recia polémica con Mencio, igualmente confuciano, en torno a la posible bondad innata del hombre según quería Mencio, pero al final Hsün Tse y los legistas decidieron fortalecer el Estado (la Ley) para compensar la debilidad humana. En Europa fue Hobbes el detractor del hombre a la par que el paladín del Estado: “En la naturaleza humana, dice, encontramos tres principales causas de disputa, que son la competitividad, la desconfianza, y el deseo de fama”. Buscándolas, nadie se resignaría a no hacer ningún esfuerzo por lograrlas ni se consolaría con la idea de ser distinto o inferior a los otros hombres, de modo que hasta el más débil se aprestaría a dominar al más fuerte por los medios a su alcance, ya fueren astucia o conspiración, resultando inevitable la lucha de todos contra todos, cual corresponde a una naturaleza tan egoísta como la humana. ¿Pruebas de tal egoísmo? Tres aduce Hobbes: Todo el mundo porta armas de noche, cierra la puerta de su casa, esconde sus propiedades. En estas tres acciones se condensa lo que el hombre piensa de su semejante ²⁹.

- (29) “Esos miles que transitan pacíficamente ante nuestros ojos hemos de considerarlos como otros tantos tigres y lobos, cuyos colmillos están inmovilizados por un bozal. Por eso cuando el poder estatal cree haber suprimido el bozal, toda persona tiembla ante el espectáculo que sería de esperar... El móvil principal y fundamental es en el hombre como en el animal el *egoísmo*, ilimitado por su naturaleza... Cuanto se opone a él despierta descontento, cólera, odio: Se intentará destruirlo como enemigo... El egoísmo es colosal, desborda el mundo... Esto puede llegar tan lejos, que quizá a algunos, sobre todo en momentos de hipocondría, les parezca el mundo en su aspecto estético un museo de caricaturas; en el espiritual, un manicomio, en el moral un albergue de bandidos. Cuando esta desazón persiste, nace la misantropía... Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto... La máxima del egoísmo más extremo es: *Neninem iuva, imo omnes, si forte conducit, laede* —y siempre hay una condición para ello. La máxima de la maldad: *Omnes, quantum potest, laede*... De ahí que la razón reflexiva invente muy pronto la organización estatal; *el Estado, na-*

Otro tanto ocurre con el “hombre natural” de Rousseau, parecido al hombre perverso de Hobbes como gota de agua, pues si bien es cierto que en Natura tiene abiertas sus puertas el salvaje, éso es porque —como sabemos— en Barbarie nadie es bueno ni malo, sino premoral, en la medida en que “al no tener que luchar contra nada para secundar sus propios instintos hubieran sido buenos sin mérito, es decir, no virtuosos” (Emile).

La cosa cambia de color cuando aparece Estado. Ya sea para canalizar la agresividad de que habla Hobbes, ya para aunar sentimientos estéticos, ya para potenciar la racionalidad comunicativa virtualmente sita en los genes, el Estado es preciso según los ilustrados. Función suya será promover “*la utilidad pública, principio de todas las virtudes* humanas y fundamento de todas las legislaciones. Debe forzar a los pueblos a someterse a sus leyes; a este principio es al que hay que sacrificar todos los sentimientos, incluso el sentimiento mismo de humanidad”, dice Helvetius. Con dos armas cuenta Estado para sus fines: Con la *sanción* y con la *educación*, deviniendo así él mismo “única virtud verdaderamente sublime”³⁰, por cuya mediación “todo llega a ser legítimo y aun virtuoso para la salud pública”.

Así pues, “todo el arte del legislador consiste en *forzar* a los hombres por el sentimiento del amor propio a ser siempre justos entre sí... No es de la maldad de los hombres de lo que hay que quejarse, sino de la ignorancia de los legisladores que han contrapuesto siempre el interés particular al general”³¹; “todo el estudio de los moralistas consiste en averiguar y fijar el uso que debe hacerse de las *recompensas* y de los *castigos*, y la ayuda que se puede obtener de ellos para ligar el interés personal con el general”³². Dados estos antecedentes, “se podría confeccionar un *catecismo de probidad*... Una vez recibidos estos principios ¡con que facilidad extinguiría la superstición el legislador, suprimiría los abusos, reformaría las costumbres bárbaras!”³³. En resumen, que “por la reforma de las leyes es por donde hay que comenzar la reforma de las costumbres”. No hay más virtudes que las esta-

cido del temor mutuo que los hombres se inspiran, previene los efectos desastrosos del egoísmo general” (Schopenhauer: *Über das Fundament der Moral*, pp. 125-133).

¿Nos comportaríamos como Giges, pues, si poseyésemos su anillo invisible, a saber, seduciendo a la reina, asesinando al rey, sembrando de injusticias y atropellos todo, con tal de lograr el engrandecimiento personal? Tal lo cree siempre el pesimista, cuya baja idea del ser humano termina por demandar a voces al Estado y a los carceleros.

(30) Helvétius: *Del hombre*, I, 14.

(31) Helvétius: *Del espíritu*, II, 13.

(32) *Ibid*, II, 22.

(33) *Ibid*, I, 17.

tales, y ser bueno coincide con ser buen miembro del Estado. Hegel tomará buena nota de esta intuición ilustrada, al soñar su sueño del Estado ético.

Un ilustrado le hubiera dicho a Freud: El bárbaro egoísmo individual de Natura puede y debe corregirse con Ilustración, pero a condición de que por tal se entienda Estado, Gran Moralizador. *Se trata de un trasvase de las autonomías del gozo, de una transferencia de competencias* para que Estado no modifique el inevitable egoísmo individual, sino que lo redistribuya y canalice tomando como base la utilidad pública.

Así las cosas, *la aparición del Estado convierte el ciudadano en virtuoso si obedece la Ley, y en vicioso en el caso contrario*. Para esta racionalización del egoísmo reserva Hobbes la gran palabra de “Ley Natural”, como Volney, reduciéndola a norma prudencial egoísta. Es bueno lo que se acepta desde el Estado, malo lo que se rechaza, según esta corriente que ahí resulta vulnerable como más adelante se verá al tratar del utilitarismo. Si a partir de ahora, en cualquier caso, virtuoso habrá de ser el coincidente con el Poder, y si entre moralidad y legalidad se suprimen las barreras, entonces el Estado será también la voz de la conciencia moral del individuo: “Las leyes —afirma Montesquieu— ocupan el lugar de todas las virtudes, de las que no existe necesidad alguna”. Así pues, son las leyes las que tienen espíritu, según “El espíritu de las leyes”; las virtudes ciudadanas nada cuentan, y en ese sentido hay que entender la afirmación de *L’esprit des Lois*: “La politique fait faire les grandes choses avec le moins de vertu qu’elle peut”³⁴.

Ahora *la fuerza de la “virtud” estatal radicará en la espada*. El mismo Hobbes dirá, en consecuencia, que el monarca-espada es aquel virtuoso sometedor que no puede ser sometido, pues haciendo la ley se sitúa por encima de ella. Y, si no estamos en el error, Robespierre entronca aquí mismo: “Si la virtud es competencia del gobierno popular, éste será *a la par Terror y Virtud*. Sin Virtud, el Terror es funesto; sin Terror, la Virtud es impotente. El terror no es otra cosa que la justicia rápida, severa, inflexible; es, pues, una emanación de la virtud; es menos un principio particular que una consecuencia del principio general de la democracia aplicada a las más acuciantes necesidades de la patria” (Discours et Rapports à la Convention). Con el Terror, pues, busca Robespierre “hacer a los hombre felices y libres mediante leyes” (lo de mayo de 1793) ;Cuán frecuente ha sido en la historia el tránsito insensible de *Befehl* (orden-imperio) a *Ordnung* (orden-virtud)!

Hobbes no será menos drástico: Teniendo Estado la única fuente legaliforme y moralimorfa, las acciones más nefandas y perniciosas serían las que osaron afirmar que todo hombre privado es capaz de juzgar en su fuero interno, a la luz de su conciencia individual y sin apoyo del Estado, incluso en ocasiones contra él, qué es lo que haya de hacerse o/y evitarse. Enemigo

(34) Cfr. Aranguren, J.L.: *Ética y Política*. Ed. Guadarrama, Madrid, cap. X.

del Estado quien piense que el Estado puede ser enemigo suyo. El Estado siempre considerará a los otros su enemigo, jamás se le ocurrirá pensar si él será el enemigo de los otros.

¿Qué le queda aquí de autonomía moral al ciudadano? La escasa que cupiere en los ámbitos *aún-no* legislados por Estado, ámbitos prelegales y por ende premorales. Siendo la tendencia de Estado la de regularlo todo, el futuro pertenece a Panóptico. De Panóptico emana Virtus por tener la *Vir*, la Fuerza. Resumiendo: Allí donde Estado-Leviathan sí, allí individuo no. Según Mounier, el optimismo respecto del Estado evidencia pesimismo respecto del individuo. Ya Rousseau lo dió a entender: "Si hubiera un pueblo de dioses —se lee en el "Contrato Social"— su gobierno sería democrático. Pero un gobierno tan perfecto no es para los hombres". ¿No hay dioses para Rousseau? Luego sólo queda Estado. El hilo thanático del pesimismo estatal es idéntico al del epicureísmo: Del mismo modo que al final la carne erigida en placer único es triste, del mismo modo el Estado erigido en Gran Gozador se convierte al final en Panóptico vigilante (según Bentham), por lo que ya no labora "ad bonum commune", sino "ad male vitandum". Muchas veces la historia nace como quiere Leibniz, en el mejor de los mundos posibles, y muere como dice Espinosa.

En última instancia, tras la sombra de Rousseau y de Hobbes vemos la oreja de Mandeville, quien en su *Fábula de las abejas* —libro terrible si los hay— asegura que "sólo los necios intentan engrandecer un colmenar honesto. Gozar de la comodidad del mundo, ser famosos en guerra, incluso viviendo en comunidad, sin grandes vicios, es una vana utopía que se encuentra en el cerebro"³⁵. Según Mandeville, introducir la virtud en el colmenar fue un desastre, pues sólo cuando los individuos llevados por su búsqueda de placer y de confort realizan nuevos inventos, y cuando viviendo lujosamente hacen circular el dinero, sólo entonces florece en progreso la sociedad civil, de modo que entonces los vicios privados se convierten en beneficios y en virtudes públicas. Mandeville sigue haciendo acto de presencia en ciertos calvinistas, y en ciertos "hombres religiosos" a quienes ante el paro sólo se les ocurre recomendar invertir en bolsa para paliar la crisis, haciendo así de su vicio insolidario una pretendida virtud pública y patriótica. Oigamos a Mandeville:

*"Así pues, cada parte estaba llena de vicios,
pero todo el conjunto era un Paraíso...
Tales eran las bendiciones de aquel Estado:
sus pecados colaboraban para hacerle grande..."*

(35) Mandeville, B.: *La fábula de las abejas. O los vicios privados hacen la prosperidad pública*. Fondo de Cultura Económica, México 1982, pp. 10-32, especialmente p. 21.



LA IDEA DE LA PAZ EN LA FILOSOFIA DE SPINOZA COMO CRITICA A LA FILOSOFIA DEL ESTADO DE THOMAS HOBBS *

HANS-CHRISTIAN LUCAS

“Se puede demostrar que las proposiciones de Machiavelli, de Hobbes y otros han sido combatidas más con armas de la teología que de la filosofía. Pero a nadie le ha ido tan mal como Spinoza. Aquéllos perviven aún, como escritores filosóficos y políticos, en la memoria y en los escritos de sus sucesores, aunque sea con la reputación de herejía teológica y política. En cambio Spinoza, como escritor que ha tratado los temas del derecho natural y del derecho político general, está completamente olvidado”¹. Así juzga S.H. Ewald la historia de la recepción de la filosofía política de Spinoza, en el prólogo a su traducción alemana del *Tractatus Politicus* en el año 1785, la primera traducción alemana de este escrito de Spinoza. Por lo que respecta

(*) Quiero expresar mi más cordial agradecimiento a mi amigo Gabriel Amengual por la traducción al castellano de este artículo, que originariamente fue una comunicación presentada en inglés en el Congreso de Amsterdam sobre Spinoza, publicado posteriormente en alemán en el volumen editado a cargo de C. De Deugd, *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam/Oxford/New York 1984, pp. 117-126.

(1) Benedikt von Spinoza, *Zwey Abhandlungen über die Kultur des menschlichen Verstandes und über die Aristokratie und die Demokratie*. Editado y acompañado de un prólogo de S.H. Ewald. Leipzig 1785, p. IV s.

cesario una nueva discusión fundamental acerca de la relación de Spinoza con Hobbes. Las consideraciones siguientes podrían ser una contribución a esta discusión.

I

Tal como hemos ya insinuado, la necesidad de la asociación de los hombres en el Estado es obtenida en Spinoza como en Hobbes partiendo de la suposición —meramente lógica, no pensada históricamente— de un estado de naturaleza, que se demuestra como inaceptable para la autoconservación, en la medida que se demuestra como “Warre of every one against every one” (Hobbes) y que en este estado los hombres se enfrentan como enemigos (Spinoza) ¹⁰. De la reconstrucción de la motivación para la superación de este estado anárquico, “bárbaro” ¹¹ según Spinoza, sin asociación estatal, resulta para Spinoza la determinación del fin del Estado. Pero de esta determinación del fin del Estado resultan para Spinoza también los criterios, respecto de los cuales tienen que legitimarse los Estados reales y las diferentes formas organizativas del Estado ¹².

La determinación del fin del Estado en el *Tractatus Theologico-Politicus*, escogiendo formulaciones negativas, se vuelve contra la determinación del fin del Estado por Hobbes, tal como la entiende Spinoza: “el fin último del Estado” no es “dominar, ni mantener los hombres en el temor o someterlos a un poder extraño” ¹³, y además “No es el fin del Estado convertir a los hombres de seres racionales en animales o autómatas” ¹⁴. Con ello Spinoza se vuelve claramente contra una concepción del contrato estatal fundamental como contrato de sumisión con carácter absoluto, tal como parece ser el modelo de Hobbes ¹⁵.

(10) *Leviathan*, cap. 13; *Tractatus Politicus*, cap. 2 párrafo 14, cap. 3 párrafo 13 (El *Tractatus Politicus* en adelante se citará con TP; se dará la localización de la cita de la edición alemana: Baruch De Spinoza, *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, Abhandlung vom Staate*. Trad., notas e índices por C. Gebhardt. Introd. de K. Hammacher, Hamburg 1977, sigla GH).

(11) *Tractatus Theologico-Politicus*, cap. 5. (Este escrito en adelante se citará con TPP. Se citará la vers. cast. de Emilio Reus y Bahamonde: *Tratado teológico-político*. Introd. de Angel Enciso Bergé, Salamanca 1976).

(12) TP cap. 5 pár. 2. GH p. 87: “Pero de qué talante deba ser la mejor forma de cualquier gobierno, es fácil deducirlo del fin de la vida del Estado”. Cf. W. Eckstein, “Zur Lehre vom Staatsvertrag bei Spinoza”, in: *Texte zur Geschichte des Spinozismus*. Hg. v. N. Altwicker, Darmstadt 1971, pp. 367 s.

(13) TPP, cap. 20 (p. 347).

(14) TPP, cap. 20 (p. 347).

(15) *De Cive*, cap. 10, pár. 5.

De todos modos con ello toca un punto en el cual Hobbes mismo había ya llegado a formulaciones especialmente cínicas desde el “sentimiento de la insuficiencia respecto de la propia mediación teórica de subjetividad y razón de Estado”¹⁶ por una parte, pero por otra parte en el *De Cive* llega a una restricción del poder del Estado respecto de la pretensión de verdad de la religión, considerada absoluta preestatal y extraestatalmente¹⁷. Entonces positivamente constata Spinoza como fin del Estado “libertar del miedo a cada uno”¹⁸, —por dicho miedo la vida se mantendría en un supuesto estado de naturaleza o en un estado no regulado jurídicamente— “para que cada uno, en tanto que sea posible, viva con seguridad, esto es, para que conserve el derecho natural que tiene a la existencia, sin daño propio ni ajeno”¹⁹. Ciertamente con ello el Estado realizaría sólo una pequeña parte de lo que Spinoza destaca como los tres objetos que “honradamente” podemos desear: “Conocer las cosas por sus causas primeras; domar nuestras pasiones y adquirir la costumbre de la virtud; vivir en seguridad y con buena salud”²⁰. Consecuentemente Spinoza complementa la determinación del fin del Estado añadiendo que le compete “que su espíritu y su cuerpo [del hombre] se desenvuelvan en todas sus funciones y hagan libre uso de la razón sin rivalizar por el odio, la cólera o el engaño, ni se hagan la guerra con ánimo injusto. El fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad”²¹.

Spinoza había ampliado el derecho del individuo en el estado de naturaleza —que según Hobbes consistía en que el individuo podía hacer cuanto considerase útil para su autoconservación— en el sentido que el individuo tiene el derecho de hacer cuanto esté en su poder. Esta equiparación de poder y derecho la remite Spinoza, como es sabido, de manera directa a la equiparación del derecho y del poder de la naturaleza qua Deus²². El derecho supremo del individuo “a actuar y a existir, tal como está determinado por naturaleza”²³ es por tanto fundamentado por Spinoza de manera directamente me-

(16) K.M. Kodalle, *Thomas Hobbes – Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, München 1972, p. 158.

(17) Por ejemplo *De Cive*, cap. 14, cap. 15. Cf. K.M. Kodalle, op. cit., p. 159 s.

(18) TTP, cap. 20 (p. 346).

(19) Ibidem.

(20) TTP, cap. 3 (p. 89).

(21) TTP, cap. 20 (p. 347).

(22) TTP, cap. 3, cap. 16.

(23) TTP, cap. 16 (p. 275). Cf. L. Strauss, *Die Religionskritik* (loc. cit.) p. 226: “Hobbes había entendido su derecho natural como impugnable desde la situación del hombre, desde las elementales necesidades del hombre. Para Spinoza no existe esta posibilidad, pues él determina el derecho natural desde Dios, desde el orden y las leyes de toda la naturaleza”. (Los resultados de la reciente investigación hobbesiana hacen dudar si una tal contraposición, tal como la acentúa Strauss, puede de esta manera ser mantenida. Cf. nota 9).

tafísica. Por el interés de la convivencia pacífica una restricción de este derecho es inalienable: el derecho del individuo encuentra su límite ahí donde el ejercicio de este derecho conduciría a perjuicio de otro individuo. Pero la limitación de la libertad se refiere solamente a acciones, no al pensamiento: "Cada uno, pues, cede su derecho de obrar con arreglo a la voluntad propia, pero no el derecho de pensar y juzgar" ²⁴.

Ahora bien, el precepto de Spinoza de someterse incondicionalmente al juicio del poder supremo, de seguir incondicionalmente todos los mandatos del poder supremo, incluso en el caso de que sean insensatos, este precepto parece degradar al ciudadano al puesto de un esclavo, una posibilidad que parece sugerir la concepción hobbesiana de un Estado absolutista ²⁵. Siendo así que Spinoza presupone que verdaderamente libre sólo lo es aquel que vive "con todo su corazón solamente según la dirección de la razón" ²⁶, entonces resulta indudable que, por la indicada obligación de obediencia del súbdito, su libertad es anulada en cierto sentido. Con todo, Spinoza discute que con ello el súbdito sea equiparado al esclavo. Para Spinoza la actuación es de esclavo solamente cuando el "fin de la actuación no es la utilidad del que actúa sino la utilidad del que manda" ²⁷. Ciertamente él destaca claramente que en la democracia por él favorecida el peligro de una tal alienación de la utilidad de la acción respecto de la persona que actúa es mínima, ya que aquí es especialmente clara la orientación del Estado al bienestar de todo el pueblo, pero precisamente en la relación de obediencia y libertad desarrolla Spinoza una dialéctica, por cuya mediación le resulta posible el distanciamiento de su teoría del Estado de la de Hobbes.

Prescindiendo de su crítica a la teoría aristotélica del *Zoon politikon* ²⁸, Hobbes había diferenciado su nueva ciencia política, respecto de sus contemporáneos formados aristotélicamente, por medio de una argumentación fundamental que parece paradójica: El acto de la constitución del Estado es el único acto político, ya que con este acto desaparece la espontaneidad de la acción política ²⁹. El hecho que Spinoza asegure metafísicamente el Estado,

(24) TTP, cap. 20 (p. 347).

(25) *De Cive*, cap. 5.

(26) TTP, cap. 16 (p. 282).

(27) *Ibidem*.

(28) *De Cive*, cap. 1, pár. 2. Cf. M. Riedel, "Paradigmawechsel in der politischen Philosophie? Hobbes und Aristoteles", in: *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*, loc. cit., p. 103.

(29) Cf. M. Riedel, "Zum Verhältnis von Ontologie und politischer Theorie bei Hobbes", in: *Hobbes-Forschungen*. Hg. v. R. Koselleck/R. Schnur, Berlin 1969, p. 107 s. Aquí también hay que recordar el discurso de Gierke sobre la "aniquilación iusnaturalista del derecho natural". (Citado según R. Koselleck, *Kritik und Krise*, Frankfurt/M. 1979³, p. 167).



a primera vista parece conducir al mismo resultado, ya que, efectivamente, el acto de la constitución de la asociación estatal conduce también en él a una obligación incondicional de obediencia por parte del súbdito. Sin embargo, para Spinoza, el Estado no representa la forma suprema de existencia humana, sino que es el medio probado, gracias al cual el hombre puede dar cumplimiento a su propio ser, de esencia teórica. En la medida que el Estado cumpla su misión de asegurar la libertad y garantizar la paz social, los ciudadanos experimentarán una coincidencia perfecta de sus objetivos personales con los del Estado y gustosamente podrán cumplir su obligación de obediencia. Si por el contrario el Estado actúa en contra de esta su misión, comete el pecado real, el único que en último término puede, según Spinoza, cometer el Estado, pues falla en el objetivo fundamental de todo ser: el de mantenerse a sí mismo³⁰: “El Estado falla por tanto cuando hace o deja acontecer lo que puede ser la causa de su ocaso”³¹. Entonces los ciudadanos no seguirán ya su obligación de obediencia, no será solamente una minoría la que en vano se dirija contra él, de tal manera que ésta pudiera ser acusada de crimen de lesa majestad, sino que el derecho del Estado desaparecerá junto con su poder³².

Pero entonces los súbditos vuelven en cierta manera al estado de naturaleza, es decir al lugar anterior al derecho garantizado por el Estado, en el que de nuevo vale el “derecho” de la guerra general, que solamente puede acabar con la constitución de una nueva asociación.

El acto de la Constitución del Estado y el de su conservación acontece

(30) Cf. W.H. Schrader, “Naturrecht und Selbsterhaltung: Spinoza und Hobbes”, in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 31 (1977) 574-583. El acento, que Spinoza pone en el principio de la autoconservación, corresponde a un rasgo fundamental del pensamiento moderno. Cf. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1966, p. 97: “La modernidad ha considerado la autoconservación (*conservatio sui*) como categoría fundamental de todo ser y la ha visto confirmada desde el principio de inercia de la física pasando por la estructura pulsional biológica hasta la regularidad de la formación de Estado”.

(31) TP, cap. 4, párr. 4 (GH p. 83).

(32) TTP, cap. 16 (p. 286). Cf. TP, cap. 3, párr. 2, cap. 5 párr. 6. Spinoza afirma repetidas veces en el marco de su fundamentación de la legitimidad del castigo del crimen de lesa majestad (p. 288 s.) expresamente que solamente el intento de un tal crimen puede ser castigado, de manera indirecta apoya con ello el derecho a la resistencia: después de una revolución realizada con éxito para Spinoza el Estado ha caído con sus instituciones, que deberían haber podido juzgar a aquellos que se levantaron contra el Estado: “Digo: ha intentado, porque si no hubiese de castigarse hasta después de cometido, pareceme se llegaría a ello después que el derecho hubiese sido usurpado o transportado a otro” (p. 286). Por esta razón hay que rechazar la afirmación de H. Steffen de que en la filosofía de Spinoza hay un espíritu fundamentalmente antirevolucionario, e igualmente su repetida insistencia en la afirmación de que Spinoza rechaza el derecho a la resistencia. Cf. H. Steffen, *Recht und Staat im System Spinozas*, Bonn 1968, p. 49, p. 119.

por el interés fundamental del “*conatus sese conservandi*” de los hombres en el sentido de la vida razonable. La libertad de pensamiento y de religión son por tanto no sólo libertades que no pueden perjudicar la libertad en el Estado, sino que constituyen precisamente las premisas necesarias para la concordia y la paz en el Estado. Una mirada al *Tractatus Politicus* mostrará claramente esta conexión.

II

En el *Tractatus Politicus* Spinoza pone la paz en el centro de sus reflexiones sobre la determinación del fin del Estado. Y ello significa que, junto a la enemistad fundamental de los hombres entre sí, determinada por los afectos, pasa a primer plano la determinación del hombre, conocida por la *Ethica*, como la cosa más útil o más valiosa para el hombre³³. En relación a Hobbes, se podría decir que la caracterización del hombre como “*homo homini deus*” obtiene la preeminencia con respecto a “*homo homini lupus*”³⁴. Pero con ello Spinoza remite a una estructura fundamental de necesidades, constatada también en la *Ethica*: “El cuerpo humano necesita para conservarse de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente”³⁵. La ayuda mutua (*auxilium mutuum*) recibe una importancia central³⁶, puesto que, para Spinoza, virtud y fortaleza se realizan a la par, por el hecho que el ser consigue su determinación esencial de conservar su existencia, pero por otra parte ningún ser solo está en condiciones de defenderse contra cualquier enemigo y en cualquier momento, ya que siempre hay uno más fuerte que está en condiciones de destruirle³⁷.

Además de la seguridad frente a enemigos, Spinoza considera por tanto la utilidad principal de la “*societas*” en la ayuda mutua en el sentido más amplio. Esta ayuda mutua está en primer lugar al servicio de la pura seguridad de la existencia; pero en un estado superior de organización social, en cuanto división de trabajo regulada socialmente, conduce también a un ahorro de tiempo y esfuerzo material: “Faltarían... fuerza y tiempo a cada individuo, si fuese solo para labrar la tierra, sembrar el trigo, segarlo, molerlo, cocerlo, tejer su vestido y fabricar su calzado, sin hablar de una multitud de artes y de ciencias necesarias a la perfección y bienestar de la naturaleza hu-

(33) *Ethica* IV prop. 18 Schol., Prop. 35, Corr. I.

(34) *De Cive*. Dedicación.

(35) *Ethica* II Postulatum 4.

(36) *Ethica* IV Prop. 35 Schol., Prop. 37 Schol. 2.

(37) *Ethica* IV Axiom: “Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior, a fortior alia non detur. Sed quacunque data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui”.

mana”³⁸. De ahí se deduce para Spinoza también una valoración de las formas de convivencia humana preestatal, la cual no es simplemente equiparada a la guerra hobbesiana de todos contra todos. Además del estado de naturaleza, ficticio y como suposición puramente lógica, que sirve únicamente como principio heurístico para la demostración de la necesidad de la creación del Estado, pasa aquí la visión antropológica de la convivencia natural de los así llamados primitivos, que aún no han organizado una sociedad estructurada a gran escala ni han formado aún ningún Estado: “Efectivamente, vemos que todos los que viven en la barbarie sin vínculo estatal, arrastran una vida miserable y casi brutal, y que lo poco que tienen, por miserable y grosero que sea, lo consiguen solamente gracias a la ayuda mutua, sea de clase que sea”³⁹. Por tanto para Spinoza incluso una tal manera “bárbara” de convivir está ya caracterizada por la concordia y la ayuda mutua. Este asociarse como estrategia de supervivencia hace necesario ya en una tal forma de convivencia la renuncia a hacer cuanto esté en el propio poder. Ya antes de cualquier asociación fundante de Estado, una cierta formalización de convivencia es para la vida humana no sólo lógicamente insoslayable, sino también demostrable por indicios antropológicos. De esta manera el acuerdo se muestra como un aspecto fundamental de la vida humana: “Si dos se ponen de acuerdo y unen sus fuerzas consecuentemente, pueden más y tienen más derecho a la naturaleza que cada uno de ellos por sí, y cuantos más se unan en una asociación, tanto más derecho tendrán todos”⁴⁰.

Aquí se insinúa un problema que Spinoza sólo vió a grandes rasgos, y que en cualquier caso no podía solucionar, puesto que su agudización no se hizo visible más que en nuestro tiempo: La unión de los hombres en conexión con la progresiva división de trabajo garantiza una progresiva independencia

(38) TTP, cap. 5 (p. 123). A.G. Wernham remite con cierta razón a la *República* 369-370 de Platón como posible fuente para Spinoza, aunque no pueda probarse una referencia directa: Benedict De Spinoza, *The Political Works*. The TTP in part and the TP in full. Ed. and translated with an introduction and notes by A.G. Wernham, Oxford 1958, p. 93.

(39) TTP, cap. 5 (p. 123 s.). Aunque tampoco él parta de una situación histórica como estado de naturaleza, Hobbes cree que debe indicar que la vida de los indios de Norteamérica debe ser caracterizada como un tal estado de naturaleza: “For the savage people in many places of *America* except the government of small Families, the concord where of dependeth on naturall lust, have no government at all; and live at this day in that brutish manner, as I said before. Howsoever, it may be perceived what manner of life there would be, where there were no common Power to feare; by the manner of life, which men that have formerly lived under a peacefull government, use to degenerate into, in a civil Warre”. Citado según: Thomas Hobbes, *Leviathan*. Ed. with an Introduction by C.B. Macpherson. Harmondsworth (Penguin) 1981, p. 187.

(40) TP, cap. 2 párr. 13 (GH p. 65).

de los contextos de necesidad condicionados por naturaleza. Aunque indudablemente hay una conexión entre la liberación de toda coacción natural y el progreso en la liberación de la dominación política, no obstante se ha demostrado claramente que no hay ninguna coincidencia automática de estas dos formas de liberación ⁴¹. Por su parte Spinoza valora en su filosofía política ambas formas de liberación solamente como pasos evolutivos hacia su concepción de libertad individual. Además de la superación del temor a la agresión y el deseo de dominio sobre la naturaleza como los motivos para la asociación en un Estado, Spinoza toma siempre en consideración la realización de la vida propiamente humana, a saber; de acuerdo con la razón, únicamente en la cual ve él la realización humana del deseo de autoconservación.

Cuando Spinoza afirma en el *Tractatus Politicus* la paz como fin del Estado, no puede contentarse con una comprensión de paz que se defina solamente como la ausencia de guerra. Con ello quiere de nuevo distinguirse de la concepción hobbesiana de como se asegura la paz por medio del Estado: “la paz consiste ... no en un estar exento de guerra, sino en la unión y concordia de ánimo” ⁴². Esta paz, entendida como concordia de ánimo, o también como el ánimo de paz postulado por Spinoza, en este sentido es también llamada “una actividad, que procede de la fortaleza del alma” ⁴³. La constatación de Spinoza, según la cual el “fin del Estado ... no es otro que *paz y seguridad* de la vida” ⁴⁴, no representa por tanto más que una correspondencia de forma externa con la de Hobbes, quien afirma que por la “generación de este gran Leviatán (...) ese Dios mortal” dispone éste de “tanto poder y fuerza que por terror a ello resulta capacitado para formar las voluntades de todos en el propósito de paz en casa y mutua ayuda contra los enemigos del exterior” ⁴⁵. Es precisamente este carácter coactivo, tal como lo defiende Hobbes, que está en colisión con el fin del Estado como la realización de libertad, tal como está expuesto en el *Tractatus Theologico-Politicus*. Este carácter coactivo es también rechazado en el *Tractatus Politicus*: “La esclavitud, no la paz, exige

(41) Cf. J. Habermas, “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‘Philosophie des Geistes’”, in: J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, Frankfurt/M. 1969², p. 46: “La liberación de hambre y esfuerzo no converge necesariamente con la liberación de esclavitud y humillación, puesto que entre trabajo e interacción no se da una conexión de evolución automática. Con todo, hay una conexión entre ambos momentos”.

(42) TP, cap. 6 párr. 4 (GH p. 93). Cf. *De Cive*, cap. 1 párr. 12.

(43) TP, cap. 5 párr. 4 (GH p. 89). Aquí hay que remitir al texto original: “Pax enim non belli privatio, sed virtus est, quae ex animi fortitudine oritur”.

(44) TP, cap. 5 párr. 2 (GH p. 87 s.). Cf. *De Cive*, cap. 5 párr. 3-6.

(45) *Leviathan*, cap. 17. Citado según: Thomas Hobbes, *Leviatán*. Ed. preparada por C. Moya y A. Escobedo, Madrid 1980, p. 267.

por tanto entregar todo poder a uno”⁴⁶. En lugar de “uno” igualmente hubiera podido Spinoza poner el Leviatán, entendido como imagen del despotismo; en su *Tractatus Theologico-Politicus* en un sentido equivalente cita a Séneca para referirse al carácter transitorio del despotismo: “*Violentia imperia nemo continuit diu; moderata durant*”⁴⁷.

Posiblemente la experiencia del caso de la república neerlandesa y del asesinato de los hermanos de Witt fue la ocasión para nuevas reflexiones de Spinoza sobre esta problemática. En unas formulaciones del *Tractatus Politicus*, en alusión a la duración y continuidad del imperio turco, Spinoza indica que “la experiencia” parece “enseñar, que está en el interés de la paz y de la concordia, entregar todo poder a uno solo” y que las formas despóticas de Estado garantizan no sólo mayor continuidad que los Estados populares y las democracias, sino que también en ellas hay que señalar menos revueltas. Estas formulaciones parecen señalar precisamente un cambio de pensar en Spinoza. Sin embargo, Spinoza constata en seguida que un tal Estado no puede cumplir su fin en un doble sentido: No solamente la libertad es negada claramente, sino también la paz, a cuya causa fue sacrificada la libertad. La calma de cementerio no tiene, para Spinoza, nada en común con la paz en sentido propio; un aspecto por lo demás cuya actualidad no necesita ser destacada: “Si hay que llamar paz a la esclavitud, la barbarie y la soledad, entonces no hay nada más miserable para los hombres que la paz”⁴⁸.

III

La determinación del fin del Estado en el *Tractatus Theologico-Politicus* y en el *Tractatus Politicus* a primera vista parece distinta, sin embargo se muestran después como mutuamente fundantes. La libertad como fin del Estado presupone que el Estado asegure la paz como condición de la posibilidad de la libertad. En cambio, la determinación de la libertad como fin del Estado está orientada a una determinación, referente al contenido, de la concepción de la paz, según la cual la paz ha de ser entendida como concordia de los ciudadanos, que solamente puede conseguirse por la decisión libre de estos ciudadanos. Pero esta concordia se presenta como irrenunciable para el verdadero cumplimiento de la vida humana, en la medida que la vida humana

(46) TP, cap. 6 párr. 4 (GH p. 92 s.).

(47) TTP, cap. 5 (p. 124: “A nadie es dado hacer subsistir un gobierno violento; la moderación sólo engendra la estabilidad”). Cf. TTP, cap. 16 (p. 282: “Los imperios violentos, como ha dicho Séneca, no han durado nunca. Añádase a esto que en los imperios democráticos son menos de temer los absurdos”).

(48) TP, cap. 6 párr. 4. (GH p. 92). Cf. TP, cap. 5 párr. 4, TP, cap. 6 párr. 25.

solamente bajo la condición de la concordia se muestra como “lo que se llama razón, verdadera laboriosidad y verdadera vida del espíritu”⁴⁹.

Si ello significa una evolución en el pensamiento de Spinoza, la podemos interpretar como un cambio de acento, en el que hay que reconocer un progresivo distanciamiento de Hobbes, en la medida que en primer lugar se critica su teoría de como asegurar la paz a costa de la libertad individual de los ciudadanos, pero a continuación se desacredita también como insuficiente la concepción hobbesiana de la paz.

Para Spinoza, la paz como fin del Estado sólo puede realizarse adecuadamente en la forma de la convivencia en libertad, cuya seguridad ha de ser garantizada por un mínimo de medidas coactivas estatales. La reglamentación a través de leyes estatales como determinación externa del individuo se orienta únicamente contra la determinación del hombre por los afectos, que igualmente ha de ser entendida como una determinación externa. Meta de la restricción de los derechos individuales es por tanto la autodeterminación del hombre, a saber la autoconservación en el sentido de que el hombre realiza su naturaleza como ser racional. En este sentido la paz no es sólo el medio universal de la autoconservación, sino el único medio adecuado de la autoconservación humana, y consecuentemente un precepto fundamental de la razón.

Si por una parte Spinoza ve en el interior del Estado una evolución fundada entelequiamente hacia la convivencia en paz y libertad, por otra parte esto mismo le parece inalcanzable en las relaciones de los Estados entre sí. Los individuos tienen que evolucionar desde el estado de naturaleza, caracterizado como bárbaro, a través de su civilización hacia la concordia, en cambio los Estados en su relación con los otros Estados permanecen en este estadio del estado de naturaleza, es decir: “que dos Estados son enemigos por naturaleza. Pues los hombres son enemigos en el estado de naturaleza”⁵⁰. Así como los individuos escapan o se pueden defender de la amenaza de individuos enemigos por medio de la ayuda mutua y la unión formal, así también la unión de Estados garantiza para Spinoza igualmente una mayor seguridad ante la amenaza bélica, o incluso una ausencia general de guerra. Ciertamente con ello no se ha conseguido la paz en el verdadero sentido según Spinoza, de todos modos este estado es preferible al de la guerra. Con todo, esta forma de existencia está muy cercana, según Spinoza, a aquella que ha llamado estadio *de barbarie* en la evolución de la vida humana.

(49) TP, cap. 5 párr. 5 (GH p. 89). Cf. TTP, cap. 20; *Tractatus de Intellectus Emendatione*, párr. 13.

(50) TP, cap. 3 párr. 13 (GH p. 78). El mismo Spinoza remite a TP cap. 2 párr. 14.

Mientras que el Estado, respecto de los individuos unidos en él, puede, a través de sus instituciones, arbitrar o decidir en casos de conflicto y castigar usurpaciones, falta una tal instancia entre los Estados. Sobre la base de la equiparación de potencia de ser y título de derecho —dicho brevemente: de poder y derecho— los Estados se quitan la libertad de hacer valer sus títulos de derecho o poder, por medio de la intervención del poder militar. Objetivo de la guerra —y por tanto su única limitación— debe ser un pacto de paz ⁵¹, pero puesto que el derecho sobre este pacto de paz reside únicamente en los Estados beligerantes, el conflicto que surja entre ellos no puede ser arbitrado por un tercero. Spinoza constata de manera fríamente realista: “Si no pueden ponerse de acuerdo, retornan justo al estado de guerra” ⁵².

Si de esta descripción de las relaciones interestatales de su tiempo Spinoza desarrolla una moderada perspectiva utópica, ante nuestros ojos está siempre la influencia solamente relativa de esta perspectiva de futuro: “Cuanto más Estados concuerden la paz, tanto menos tienen que temer del Estado singular o tanto menos poder tienen el singular para empezar la guerra” ⁵³.

(51) TP, cap. 4 pár. 35 (GH p. 104).

(52) TP, cap. 3 pár. 15 (GH p. 80).

(53) TP, cap. 3 pár. 16 (GH ibidem). El hecho que la filosofía del Estado de Spinoza respecto de la guerra y de las alianzas entre los Estados aún en nuestro tiempo tenga actualidad, no solamente ha de ser considerado extraño, después del descubrimiento y conocimiento de los efectos de la bomba atómica, sino extraordinariamente peligroso. Respecto a esta situación sea nombrado solamente y a modo de ejemplo un sólo autor, quien de todos modos habla por muchos: Jonathan Schell, *The Fate of the Earth* (vers. alem.: *Das Schicksal der Erde*, München/Zürich 1982). “Como ciudadano y político, seguimos viviendo en un mundo preatómico, como si la aniquilación completa estuviera excluida y los Estados soberanos pudieran seguir aplicando sus medios violentos como instrumentos de la política, como “una continuación de la política con otros medios”, tal como reza la famosa fórmula de Clausewitz. En el fondo tratamos de hacer política newtoniana en un mundo einsteiniano” (p. 212).



DERECHO Y ANTROPOLOGIA EN EL "DE CIVE" DE THOMAS HOBBS

FRANCESC TORRES

Al aplicar el "experimento ideal" a la sociedad, Hobbes descompuso este todo en sus partes y mantuvo que la guerra de todos contra todos era inevitable. ¿Cuál era la solución a dicha hipotética situación? Consistía en la creación de un artefacto social cuyo poder soberano fuera absoluto. Tenía que estar dotado de tal fuerza que obligara a todos los ciudadanos. El problema a solucionar es la continuidad de la especie y el desarrollo de la convivencia pacífica. Por consiguiente, la razón humana tiene que calcular cuáles son los elementos necesarios para tal fin. La razón calculadora tiene que prever el futuro, además de legislar para el presente. El soberano tiene que reunir en sí mismo todo el poder, pues, de lo contrario, las guerras y las revoluciones serán inevitables. El Estado tiene que poder legislar sin interferencias. La Iglesia y los grupos religiosos tienen que estar sometidos al poder político, ya que de no ser así se crea un Estado dentro de otro Estado, siendo las interferencias causa de gran perturbación para el funcionamiento de la política interna de un Estado moderno. Veamos el párrafo primero del capítulo XXXI del "Leviatán":

“Que la condición de mera naturaleza, es decir, de absoluta libertad, como la de aquellos que ni son soberanos ni súbditos, es anarquía y condición de guerra; que los preceptos por los cuales se guían los hombres para evitar esta condición son las leyes de naturaleza; que un Estado sin poder soberano no es más que una palabra sin sustancia, y no puede subsistir; que los súbditos deben a los soberanos simple obediencia no está en contradicción con las leyes divinas, son cosas que he demostrado suficientemente en lo que hasta ahora llevo manifestado. Sólo necesitamos, para un conocimiento perfecto de los deberes civiles, saber cuáles son esas leyes de Dios, porque sin esto, cuando a un individuo se le ordena una cosa por el poder civil no sabe si ello es o no contrario a la ley de Dios; con lo cual o bien ofende a la Divina majestad por excederse en la obediencia civil, o por temor de ofender a Dios realiza una transgresión de los preceptos del Estado. Para evitar estos dos inconvenientes es necesario saber qué son leyes divinas, y teniendo en cuenta que el conocimiento de toda ley depende del poder soberano, a continuación voy a referirme al Reino de Dios”¹.

¿Cómo puede llevarse a cabo la perpetuación de la especie humana y su desarrollo pacífico? La única salida del laberinto es la construcción del Estado. Siempre que el Estado realice algo, mediante la razón calculadora, hay que obedecerle puesto que está dentro de sus atribuciones lógicas. El poder del Estado olvida su función de razón calculadora y normativa, cuando, mediante sus actuaciones, produce la destrucción del Estado. Otra cuestión que hay que subrayar es la etiqueta de “absolutista” que le han colocado a Hobbes. Esto es un error de perspectiva, puesto que el objetivo fundamental de su obra es un análisis del poder, siguiendo el modelo de la ciencia moderna, y no pretende hacer una tipología de formas de gobierno, ni pretende justificar ninguna de ellas. En favor de esto, nos basta recordar las protestas del noble realista Clarendon, contemporáneo de Hobbes, cuyos análisis no le llevaban a considerarlo un apoyo para justificar la monarquía absoluta. Hobbes tiene que ser considerado como un intelectual que observa y analiza los hechos políticos con un espíritu altamente crítico, percibiendo con gran agudeza el papel del cambio que se estaba dando en el mundo moderno, ya sea desde las discusiones filosóficas hasta las científicas y políticas.

1) Hobbes dividió el “De Cive” en tres partes: la primera lleva por título “Libertad” y trata del estado de naturaleza y de las leyes de la naturaleza; la segunda parte, “Poder”, analiza los siguientes temas: el origen de la sociedad civil, las diferentes formas de gobierno, las causas de la disolución del

(1) HOBBS, Th.: “*Leviatán*”, traducido por Manuel Sánchez Sarto, México 1940; segunda edición, 1980; cap. 31, pág. 292.

Estado y los deberes del soberano; la tercera, "Religión", se plantea el problema de la relación entre la Iglesia y el Estado.

Hobbes afirma en los "Elements" que:

*"La auténtica y clara explicación de los elementos de las leyes naturales y políticas, que constituye mi objetivo actual, depende del conocimiento de lo que sean la naturaleza humana, el cuerpo político y lo que llamamos ley"*².

Esta tendencia metodológica es un elemento constante y definitorio del pensamiento hobbesiano. La fundamentación de la filosofía reside en la antropología. Es la única forma de poder salir de las controversias existentes y obtener una filosofía política auténtica. Este esquema dualista también lo podemos hallar en el "De Cive" y en el "Leviatán". En estas obras el estudio del hombre siempre precede al estudio de los artefactos sociales construidos por el hombre, es decir, antes del estudio de las estructuras de la vida política. ¿Cuál es la razón de dicho esquema dualista? Hay que buscarla en su concepción del método científico. Este nos indica que debemos empezar por los elementos componentes del todo, es decir, por los elementos constituyentes del "Leviatán"³.

Voy a presentar una visión general del "De Cive" y, a continuación, me detendré con más detalle en la primera parte del libro ("Libertad") que es la que afecta más directamente al tema antropológico.

La filosofía política de Hobbes tiene el mérito de ser la primera teoría del Estado moderno. Este tipo de Estado tuvo que enfrentarse con un gran número de dificultades, pero podemos enumerar dos que fueron fundamentales en su historia: la lucha contra el universalismo (es decir, instancias de ámbito superior como el Papado de Roma o el Imperio), y contra el particularismo (como es el caso de las ciudades). Hobbes propone la unidad del poder político contra la disgregación. Los estados nacionales tuvieron que enfrentarse, por consiguiente, con los restos del feudalismo, pero al mismo tiempo, necesitaron una gran energía para poner en funcionamiento las nuevas formas de carácter político o económico.

La autoridad religiosa era uno de los obstáculos principales. Los predicadores de las diferentes iglesias y sectas religiosas eran considerados nefastos para el mantenimiento de la paz. Sus críticas y su oratoria llevaban a los ciudadanos a tomar posturas políticas de gran militancia. Además en Inglaterra se asistió a una feroz lucha ideológica que afectó a la religión, aunque sería más correcto decir hubo una aguda crisis cultural.

(2) HOBBS, Th.: *"Elementos de Derecho natural y político"*, traducidos por Dalmacio Negro Pavón, Madrid, 1979, parte I, cap. I, art. 1, pág. 99.

(3) WATKINS, J.W.N.: *"Hobbes's System of Ideas"*. Londres 1965 (2ª. edición, 1973), págs. 42-54.

Hobbes considera que los hechos religiosos tienen que ser considerados materia de conciencia y no de obediencia. Afirma la supremacía del poder civil sobre el religioso. Su postura ante la religión es de un gran recelo hacia todo tipo de fanatismo. Se enfrenta con ella con un talante agnóstico y pragmático que le llevan a considerar que la religión no tiene nada que ver con la investigación. Sus obras destilan un cierto anticlericalismo y son duras con la superstición. Hobbes propone un cristianismo antidogmático y pacificador, cuya característica fundamental sería una tendencia hacia la religión natural o hacia el deísmo. Ahora bien, el ateísmo o el deísmo hobbesianos son cuestiones de disputa entre los críticos. A pesar de todo es evidente que le concede un carácter pedagógico en el terreno de la propagación de sus ideas políticas.

El tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado era considerado fundamental por Hobbes. La razón hay que buscarla en el hecho de que la soberanía es única e indivisible, aunque el poder sea ejercido por un monarca o por una asamblea. Considera que el reino de Cristo no es de este mundo y, por consiguiente, tiene que estar subordinado al poder civil.

En Inglaterra tenía vigencia una cierta balanza de poderes que incluía los poderes de la Corte, la nobleza y las ciudades. Hobbes no aceptaba el Estado mixto. La "common law", que estaba caracterizada por la costumbre, y la "statute law" (leyes promulgadas por el soberano) se contradecían, según Hobbes. El propone una unificación política contra el dualismo Iglesia-Estado y una unificación jurídica, es decir, la subordinación de las normas consuetudinarias a las normas legislativas.

Maquiavelo pretendía que la historia tenía que jugar un papel decisivo en la formación de los políticos, pues les podía enseñar a ser prudentes. Hobbes rechaza el método histórico, pues no cumple las características de la ciencia moderna, aunque le asigna un papel pedagógico. Enfoca el problema desde un punto de vista nuevo, pues cree que es posible aplicar el método de las ciencias naturales a las ciencias humanas. El mismo afirma su posición de creador de un mundo nuevo: la filosofía civil. Aplica a las acciones humanas el método de análisis y síntesis. Estudia el Estado como un mecanismo: su enfoque está más caracterizado por su mentalidad técnico-científica que por su mentalidad ético-humanista.

Todas sus obras políticas empiezan con un presupuesto: hay que iniciar el análisis político con un estudio del hombre y sus pasiones. Recordemos los "Elementos de derecho natural y político". Así ocurre también en el "De Cive" ("Libertas"). Encuentra dos elementos contradictorios en la naturaleza humana: la tendencia hacia la guerra y la búsqueda de la paz. El estado de naturaleza es imaginado como una situación contradictoria: por una parte hay la tendencia a dañar a los demás y por otra la tendencia a la conservación de la propia vida. Aquí vemos como Hobbes hace uso del esquema ga-

lileano de la mecánica y lo aplica a los “choques” entre los ciudadanos. Este experimento de corte galileano servirá para conocer la naturaleza humana.

El pensamiento hobbesiano considera al Estado como una obra de la razón humana. La filosofía civil permite la reconstrucción del proceso racional con el que se forma el Estado. Hobbes divide las ciencias en demostrables y no demostrables. Entre las primeras incluye la geometría y la filosofía civil, pues son productos del hombre, y, por consiguiente, puede seguir su génesis. En cambio, considera a la física no demostrable, y le concede un carácter hipotético. En el caso de la política y la geometría dirigimos nuestro conocimiento hacia construcciones humanas: somos la materia y el artífice del Estado. En esta consideración hay un presupuesto que es el siguiente: los hombres son racionales y pueden librarse de la sórdida situación en que se encuentran en el estado de naturaleza.

El objetivo de la investigación hobbesiana no es una historia de la evolución social del hombre, sino una demostración rigurosa de un tipo de Estado. Según Hobbes, el Estado es un producto racional del hombre, cuya finalidad es liberarle de la situación en que se encuentra. Por tanto, si es una creación suya para defender su propia vida y desarrollar sus capacidades, no puede no quererlo.

Uno de los objetivos básicos de su obra es explicar la necesidad de la obediencia política. Esta es uno de los elementos básicos de la sociedad política. Las razones que aduce son las siguientes: el individuo por el pacto ha perdido el derecho a decidir lo que es justo o injusto, lo que es correcto o incorrecto, y la religión también está sometida al soberano.

¿Cuáles son los elementos constitutivos de la moral hobbesiana? Los elementos fundamentales del sistema moral hobbesiano son el convencionalismo y el pesimismo antropológico según la crítica hobbesiana tradicional en general. Sin embargo, esto habría que matizarlo en algunos aspectos. El convencionalismo ético implica la desaparición de los valores absolutos, ya sean de carácter inmanente o trascendente. El valor fundamental de su sistema es la propia vida. Las acciones humanas están guiadas esencialmente por la vanidad y el amor a sí mismo.

El cinismo hobbesiano ridiculiza las pasiones humanas y lleva a cabo una sátira de los vicios con tal profundidad que no se encuentra en otro filósofo inglés. Hobbes se opone al pensamiento tradicional por su gusto por la retórica y por la tendencia al esquematismo moral. Según algunos críticos ofrece un Estado deshumanizado. Así tendríamos que Hobbes crearía dos estados monstruosos: el estado de naturaleza y el “Leviatán”. Sin embargo, puede que el pensamiento hobbesiano y sus objetivos no sean analizados con exactitud. Ahora bien, si esto fuera cierto (la creación de dichos monstruos) habría que contemplarlo como el análisis de la sociedad posesiva de mercado y sus características competitivas.

2) En el capítulo I del "De Cive", Hobbes analiza el tema de la libertad. Mantiene que el estado de naturaleza es un estado de guerra. Con esta afirmación se opone al finalismo aristotélico que considera que la sociabilidad del hombre es algo que le viene dado. En el artículo primero de este capítulo, presenta su idea de la naturaleza humana. Afirma que consta de las facultades del cuerpo y de las facultades del espíritu, pero no lleva a cabo una explicación de ellas, como ocurre en los "Elementos de derecho natural y político" o en el "Leviatán". No se da un análisis pormenorizado de cada una de dichas facultades. De todos modos queda especificado que la antropología es el fundamento del derecho civil ⁴.

Hobbes se propone poner las bases que justifiquen la creencia de que el estado de naturaleza es un estado natural. Pretende establecer 1) qué tipo de inclinaciones sienten los hombres hacia sus semejantes, 2) qué facultad les puede permitir llevar una vida social e impedir la violencia mutua. A continuación pasa al estudio de 3) cuáles son las condiciones para la sociedad y la paz, es decir, cuáles son las leyes de la naturaleza. Hobbes mantiene que el hombre no ha nacido capacitado para vivir en sociedad:

"Ad societatem ergo homo aptus, non natura, sed disciplina (en la traducción inglesa "by education") factus est" ⁵.

La tradición aristotélico-escolástica consideraba al hombre como un ser social. Esto implicaba que la sociedad poseía una fundamentación natural y no un carácter convencional. La posición hobbesiana es utilitarista frente a la naturalista de la tradición aristotélica o a la de Grocio. Hobbes no crea su doctrina a partir de la simpatía, es decir, de los sentimientos sociables del hombre, sino que hay que buscarla en el concepto de cálculo. El hombre es un ser racional y puede calcular las ventajas de la construcción de un artificio que obligue a los hombres a seguir las leyes.

Es la debilidad lo que hace ver a los hombres la necesidad de asociarse. Afirma que el axioma sobre el que se funda la doctrina tradicional es falso:

"Quod axioma, quamquam a pluribus receptum, falsum tamen, errorque a nimis levi naturae humanae contemplatione profectus est" ⁶.

Los hombres no se reúnen por motivos altruistas, sino por propio interés. Aquí, Hobbes, introduce un elemento procedente de la experiencia. La vanidad de sus contemporáneos es introducida en la argumentación para dar fuerza a su posición. Esto permitió a Leo Strauss introducir esta pasión en la explicación del sistema hobbesiano, considerándola como un de los elementos

(4) HOBBS, Th.: *"Opera Latina"*, editada por Sir William Molesworth, 5 vol., Londres 1839-45; reimpresión de Darmstadt, 1966; vol. II ("De Cive"), cap. I.

(5) *Ibíd.*, *ibíd.*, I, 2, pág. 159.

(6) *Ibíd.*

básicos para la construcción del Estado. Strauss afirma que el rasgo fundamental de la antropología hobbesiana sería una visión pesimista del hombre y pone de relieve la influencia de las posiciones renacentistas ⁷.

La sociedad es fundada por interés, no por simpatía. Para poder desarrollar las relaciones comerciales y garantizar los contratos, es necesario que exista una fuerza superior de control y que obligue a cumplir las leyes civiles. No se puede permitir que continúe el movimiento inercial rectilíneo, pues de lo contrario no hay más que guerra, inseguridad e imposibilidad de llevar una vida que permita el desarrollo de las capacidades humanas. Los hombres para huir de una situación en la que se temen mutuamente, tienen que introducirse en un marco general donde todos temen al Estado. Vemos lo que nos dice Hobbes al respecto con una gran finura y una buena dosis de cinismo:

“Non socios igitur, sed ab illis honore vel commodo affici natura quærimus; hæc primario, illos secundario appetimus. Quo autem consilio homines congregantur, ex iis cognoscitur quæ faciunt congregati. Si coeant enim commercii causa, nascitur forensis quædam amicitia plus habens mutui metus quam amoris; unde factio aliquando nascitur, sed benivolentia numquam. Si animi et hilaritatem causa, solet maxime perplacere sibi unusquisque iis rebus, quæ risum excitant, unde possit, prout natura ridiculi, comparatione turpitudinis vel infirmitatis alienæ, ipse sibimet commendatior evadere” ⁸.

La interpretación de las leyes de la naturaleza es uno de los capítulos más problemáticos de la filosofía hobbesiana. Una de las razones hay que buscarla en la división de los críticos respecto al papel que juega la filosofía de la naturaleza en el sistema hobbesiano. Unos mantienen la unidad del sistema de las ideas y otros niegan que haya dependencia entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía moral. Podemos recordar que Leo Strauss niega que el mecanicismo sea el núcleo de la política de Hobbes y, aunque admite su influencia, que, por otra parte, considera un factor perjudicial, no acepta que las ideas de la física y la medicina moderna tengan un papel decisivo para comprender y explicar el sistema de las ideas de Hobbes ⁹.

Watkins afirma que las leyes de la naturaleza tienen que ser consideradas como normas de prudencia más que morales. Cree que, hablando metafóricamente, tendrían que ser consideradas como algo parecido a los consejos del médico si se quiere recobrar la salud ¹⁰. Las normas hobbesianas ten-

(7) STRAUSS, Leo: *“The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis”*. Chicago 1936, traducido del manuscrito alemán por Elsa M. Sinclair, (6ª. reimpresión en 1973), cap. II.

(8) *“De Cive”*, I, 2, pág. 159.

(9) STRAUSS: Op. cit.

(10) WATKINS: Op. cit., págs. 55-68.

drían el carácter de imperativos hipotéticos afirmativos. Por consiguiente, nos enfrentamos con el problema siguiente: si las leyes de la naturaleza son teoremas racionales de la prudencia y cálculo humanos o si son leyes universales que están fundamentadas en la trascendencia, y que tenemos que obedecerlas por el simple hecho de que nos rigen en nuestra conducta. Veamos la definición de ley de naturaleza:

*“Es igitur lex naturalis, ut eam definiam, dictamen rectae rationis circa ea, quae agenda vel omitenda sunt ad vitam membrorum conservationem, quantam fieri potest, diuturnam”*¹¹.

Hobbes funda las leyes de la naturaleza sobre los movimientos de tendencia hacia algo que favorece los movimientos en el hombre y la aversión que sentimos hacia lo que los dificulta. Presenta el esquema tradicional, propio del mecanicismo hobbesiano. Hay un presupuesto que Hobbes considera que es evidente para los hombres en general:

*“Fertur enim unusquisque ad appetitionem ejus quod sibi bonum, et ad fugam ejus quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore, quam quae fertur lapis deorsum”*¹².

Esta afirmación se convierte en un derecho natural a la autoconservación. El individuo es que decide acerca del derecho a la autoconservación: la ley de la naturaleza se convierte en un dictado de la prudencia racional.

Hay que resaltar otro aspecto acerca de la ley de la naturaleza:

*“Ideoque concludendum est, legem naturae semper et ubique obligare in foro interno sive conscientia, non semper in foro externo; sed solummodo, cum secure id fieri possit”*¹³.

Aquí tenemos una faceta de la ley natural que preocupó a sus contemporáneos, pues, si el hombre no puede ser obligado a abandonar su derecho natural, entonces se puede concluir que las leyes naturales son obligatorias siempre y en todo lugar.

La definición de derecho natural que se ha hecho anteriormente (“dictamen rectae rationis”) merece ser comentada, pues una objeción que cabe hacerle es que confunde el derecho con la fuerza. Ahora bien, el derecho siempre posee unas limitaciones en Hobbes: tiene que moverse dentro de una regla. Sin embargo, en este caso la regla consiste en que puede hacer todo aquello que vaya en favor de la conservación de la vida humana y de los miembros

(11) *“De Cive”*, II, págs. 169-170.

(12) *Ibíd.*, pág. 163.

(13) *Ibíd.*, pág. 195.

del cuerpo humano. En el estado de naturaleza sólo tiene vigencia el bien individual, no el social.

Una cuestión polémica fue si el estado de naturaleza tenía que ser considerado como una hipótesis o como un hecho histórico. Podemos decir que la tendencia general de la crítica hobbesiana tiene que como posición general que hay que entender dicho estado como una hipótesis.

Podemos plantear las siguientes objeciones a la doctrina hobbesiana de la ley natural: ¿Cómo es posible que el hombre movido por el instinto, que nos ha presentado Hobbes en el primer capítulo del "De Cive", quiera aceptar una ley moral del tipo que se describe en el capítulo segundo? Parece contradictorio aplicar el término "natural", tanto al derecho que tiene en el estado de naturaleza (puede hacer todo aquello que se dirija hacia la propia autoconservación) como la regla que prescribe la paz. De hecho parece que tiene que haber una contradicción evidente.

Podemos definir como natural todo lo que tiende a la autoconservación. No existe una diferencia entre derecho natural y ley natural, si se los contempla desde el punto de vista al que se refieren. El derecho natural es la facultad que tienen el hombre de hacer todo aquello que tiende a la conservación del individuo. La ley natural es la norma (dictamen) que es calculada por la razón como un factor que puede liberar al hombre y desarrollar sus capacidades.

En cuanto a la primera objeción (un hombre dominado por el instinto y que está sujeto a las pasiones, y otro hombre racional que construye un artefacto social que le permitirá liberarse de la mísera situación en que se encuentra) puede responderse con las siguientes palabras: a) que el derecho natural es una parte de la naturaleza humana y, por consiguiente, no hay que considerarlo como un todo; b) que el derecho natural no es nada más que una fuerza; que el cálculo teleológico dirige la construcción del Estado civil y la formación del derecho positivo ¹⁴.

Tenemos que distinguir dos tipos de utilidad: 1) la utilidad inmediata es la propia del hombre instintivo (no calcula los daños que le puede acarrear la acción en un futuro) y 2) la utilidad más duradera que tiene en cuenta el futuro (calcula los beneficios que puede obtener de una cesión de sus poderes a una instancia superior).

Para Hobbes la razón es una operación de cálculo mediante la cual podemos extraer consecuencias de los nombres que han sido establecidos por convención, cuya función es denotar y expresar nuestros pensamientos. Hay que resaltar que no tiene un valor sustancial sino simplemente formal: no nos puede revelar lo que es, sino que nos permite extraer determinadas consecuencias a partir de ciertos principios. En una palabra es la facultad del raciocinio.

(14) GOYARD-FABRE, S.: "Right and Anthropology in Hobbes's Philosophy", en "*Thomas Hobbes, His View of Man*", Amsterdam 1982, pág. 18.

En el pensamiento medieval la noción de derecho había estado siempre unida a la trascendencia divina, hundía sus raíces en ella. Hobbes llevó a cabo una revolución doctrinal que doscientos años más tarde iba a tener un amplio desarrollo ¹⁵. Hay que recordar que Hobbes basa su concepción del derecho natural en la doctrina mecanicista. Afirma que el hombre es una parte de la naturaleza, y por lo tanto, está sometido a la misma explicación: el derecho natural puede ser explicado mediante interacciones mecánicas y movimientos que constituyen la parte animal del hombre.

Veamos a continuación en qué consiste la obligación. Hay varias posibilidades de interpretación de la ley natural, según Vaughan ¹⁶: 1) como una máxima de prudencia; 2) como un precepto de la prudencia; 3) como una ley natural en sentido estricto. Ahora bien, esta triple posibilidad que ofrece este crítico nos llevaría a aceptar que en Hobbes la ley natural quedaría reducida a la ley divina, y esta posibilidad no se desprende de la lectura de sus obras. Para Hobbes, la ley natural tiene fuerza obligatoria, aunque esté limitada al fuero interno, y no se puede extender al fuero externo, pero tampoco puede ser considerada como un simple consejo. Según Warrender, hay en el sistema hobbessiano una obligación natural junto a una obligación civil. Las dos son de la misma naturaleza. Este crítico no tiene en cuenta que el objetivo fundamental del proyecto hobbessiano era plantear la siguiente alternativa: o el estado de naturaleza o el estado civil.

Hay que tener presente que para Hobbes las leyes de la naturaleza obligan, siempre y cuando no produzcan algún daño al que las realiza. El hombre tiene que sacar algún provecho de las acciones que proceden de la ley natural. El cálculo y el utilitarismo son dos elementos básicos en la filosofía hobbessiana.

El concepto de seguridad es básico para la comprensión de la idea de obligación: se podrá actuar de conformidad con la ley natural, cuando tengamos la garantía que los demás también la van a cumplir. Ahora bien, el cumplimiento de las leyes sólo se dará en la sociedad civil, en la que hay una fuerza absoluta que legisla, pero que también hace respetar las leyes promulgadas. Es necesaria una coacción para contrarrestar el egoísmo inercial del individuo: es una aplicación del esquema galileano a los hechos políticos. Si no siguen dicho esquema los ciudadanos seguirán chocando entre sí, o más exactamente, no podría existir el Estado. Solo habría guerra civil.

En el "De Cive", Hobbes distingue entre leyes de la naturaleza fundamentales y especiales. Aparece, además de la ley de la naturaleza fundamental ("hay que buscar la paz"), la primera ley especial de la naturaleza que nos dice que el derecho de todos los hombres a todas las cosas tiene que ser aban-

(15) *Ibíd.*, pág. 18.

(16) VAUGHAN, C.E.: *"Studies in the History of Political Philosophy"*, 1925, I, págs. 33 y ss.

donado. Aunque el hombre no puede ser obligado a no defenderse a sí mismo, es necesario que abandone el derecho a todas las cosas:

*“Legum autem naturalium a fundamentali illa derivaturum una est, jus omnium in omnia retinendum esse, sed jura quaedam transferenda vel relinquenda esse”*¹⁷.

La segunda ley de naturaleza es la que manda cumplir los contratos. Esta ley es para Hobbes la base de la justicia y de la injusticia, pues si alguien rompe un contrato comete una acción injusta:

*“Ex his sequitur, injuriam nemini fieri posse, nisi ei cuicum initur pactum, sive cui aliquid dono datum est, vel cui pacto aliquid est promissum. Ideoque damnum et injuria saepissime disjunguntur... Si quoque in civitate, si quis alicui noceat, quicum nihil pactus est, damnum ei infer cui malum; injuriam soli illi, qui totius civitatis potestatem habet”*¹⁸.

Las leyes de la naturaleza obligan en conciencia, pero tan pronto como surge el “Leviatán”, los hombres han perdido el derecho a decidir como individuos lo que es mío o tuyo (es decir, el problema de la propiedad privada) y lo que es justo e injusto.

Una cuestión que se puede plantear es la siguiente: si los hombres poseen constituciones diferentes, tendrán opiniones diferentes sobre lo que es bueno o malo, justo o injusto. Por consiguiente actuarán de acuerdo con sus inclinaciones. Se puede responder a esta dificultad diciendo que el hombre discrepa de sus semejantes y se siente atraído por objetos diferentes, pero esto le lleva a una situación que lógicamente desemboca en una guerra de todos contra todos, y por consiguiente, tendrán que ponerse de acuerdo en un medio que les sirva de instrumento para evitar esta lucha inercial de egoísmos y opiniones. El poder racional del hombre le permitirá construir un artefacto social liberador. El Estado dictará normas racionales para el desarrollo de las capacidades humanas. Hay que tener presente que se trata de un Estado que calcula los posibles efectos de sus leyes y que, evidentemente, es capaz de corregirse a sí mismo.

(17) *“De Cive”*, II, 3, pág. 170.

(18) *Ibíd.*, II, 4, págs. 183-184.



SOBRE RAWLS: LEGITIMACION Y AUTOFUNDAMENTACION

ANTONIO GOMILA BENEJAM

I

En el número anterior de esta revista (nº 5, Febrero 1986) planteaba J.L. Vermal, al hilo del pensamiento de Rorty, la posibilidad de una filosofía primera, reconociendo con éste que una fundamentación última, como tarea de esta filosofía primera, no es ya viable, pero proponiendo, contra la Hermenéutica de Rorty, *"una reflexión que intente la paradójica tarea de representar el origen de esta tradición cuando se ha abandonado la cuestión del origen como punto de partida indubitable"* (p. 93), reflexión que en último término se plantea *"la cuestión de aquello que permite el lenguaje mismo"* (p. 92). Sin embargo, este problema de la fundamentación última se plantea únicamente con respecto a las pretensiones del conocimiento, y a una epistemología que aspire a establecer tales pretensiones. Pero este mismo problema se presenta en el ámbito de las normas morales, de la ética, y es lo que queremos examinar aquí: ¿podemos aspirar a conseguir ofrecer un fundamento firme a nuestros juicios de valor?

Esta pregunta no se planteaba, por supuesto, en los buenos tiempos del positivismo emotivista y prescriptivista. No se planteaba porque se renunciaba desde el principio a mantener la validez de los juicios éticos: eran considerados, simplemente, expresión de emociones y deseos. La cuestión de la justificación sólo tiene sentido si se afirma en el hombre un cierto conocimiento moral, la corrección o no de sus juicios de valor: el cognitivismo moral.

Es ya un tópico que, dentro del pensamiento anglosajón, quien repuso el cognitivismo en primer plano de la discusión ética, fue Rawls y su "Teoría de la Justicia". Es al hilo de este pensador que vamos a considerar el problema de la justificación de los principios morales, ya que ninguno otro como él ha encarado esa problemática.

Su objetivo es establecer un mecanismo que permita decidir, a partir de consideraciones no-morales, el principio de justicia válido, de tal manera que, por el procedimiento seguido, resulte fundamentado. Este mecanismo es la "posición original" que permitirá fundamentar los principios de justicia y, más allá, decidir la legitimidad de normas e instituciones. La posición original es una versión moderna del estado de naturaleza contractualista, y comparte con éste defectos inevitables (en especial, como veremos, la sospecha de circularidad), que le llevan a Rawls a una modificación de la interpretación de lo que se consigue mediante esta posición original: en su "Kantian Constructivism in Moral Theory" ¹ abandona la pretensión de fundamentación última reconociendo lo que la noción de posición original presupone. Pero aún así, y tras presentar brevemente cómo se realiza la fundamentación en la posición original y considerar después las interpretaciones que Rawls ofrece de ella, plantearemos si no es equivocada, por imposible, esa aspiración de fundamentación, teniendo en cuenta, como dice V. Camps, que "ser moral es ser autónomo, poder trasgredir la ley, y por lo tanto, dudar sobre qué debo hacer". ² ¿No implica el formalismo una incompresión de lo más genuino del fenómeno moral?

II

La base justificativa de la posición original radica en la concepción de Rawls de la justicia como "fairness", como imparcialidad, ecuanimidad, equidad. "Justicia", de esta forma, deriva de "imparcialidad": será justo aquel principio establecido mediante un procedimiento imparcial. Lo decisivo, por tanto, es la forma en que se establece, no el contenido del juicio. Y en este procedimiento imparcial participan sujetos racionales, autointeresados e iguales. Por lo cual, los principios de justicia acordados son:

"aquellos principios que personas racionales y mutuamente autointeresadas, si estuvieran situadas de forma similar y se les requiriera hacer de antemano un firme compromiso, podrían reconocer como restricciones que habrían de gobernar la asignación de derechos y deberes de las prácticas que tienen en común y así aceptarlos como limitadores de los derechos que tienen los unos frente a los otros. Los principios de justicia pueden verse así como aquellos principios que surgen cuando las constricciones de tener una moral se imponen a las partes en las circunstancias típicas de la justicia". ³

- (1) RAWLS: "Kantian Constructivism in Moral Theory". *Journal of Philosophy*, 77 (1980).
- (2) CAMPS, V.: *La imaginación ética*. Ed. Seix Barral, Barcelona 1983, p. 77.
- (3) RAWLS: "Justice as Fairness". *The Philosophical Review*, LXVIII (1958), p. 174.

Estas circunstancias típicas son las que se pretende representar mediante la posición original: una situación en que individuos racionales (prudentes, no morales), interesados en su propio beneficio, acuerdan los principios cuya aplicación determina normas e instituciones justas, es decir, normas e instituciones que sirven al interés general, gracias al hecho de que nadie ocupa en esta situación una posición de privilegio, nadie está en condiciones de imponer sus intereses particulares al conjunto. O sea, una situación de máxima simetría.

Según Rawls, los principios de justicia que se adoptarían y que quedarían, al ser acordados de esta manera, fundamentados, serían el de libertad y el de la “mejor” desigualdad (una desigualdad que beneficie incluso a los menos favorecidos en ella, con respecto a una situación de total igualdad). Pero lo interesante no es el contenido, para nuestros propósitos, sino la forma en que se establece, en las condiciones de esa imparcialidad requerida.

Así, por principio, se excluyen de la posición original tanto los sistemas normativos como cualquier concepción moral previa que pudiera provocar la circularidad; la elección de los principios de justicia en la posición original ha de depender exclusivamente de consideraciones racionales (racionalidad prudencial), por lo que tanto los intereses empíricos concretos, como las efectivas relaciones de poder, dominio y autoridad, todo lo que pueda alterar la racionalidad de la decisión, debe ser excluido. Mientras que lo que la posición original incluirá es la especificación de las condiciones formales requeridas para que un principio pueda aspirar a principio de justicia (generalidad, universalidad, publicidad), así como información sobre hechos generales (teorías sobre la sociedad y el hombre), pero ignorancia completa de los particulares (estatus social, fortuna, capacidades intelectuales, físicas, psíquicas,...), ocultos tras el “velo de ignorancia”, con lo que se asegura la simetría de la situación; por último, la base motivacional que guiará el acuerdo, el tipo de argumentos que se ofrecerán, será la racionalidad prudencial, una razón que busca para sí el mayor número de bienes. De esta forma, los participantes en la posición original elegirán, por ignorar sus intereses particulares, los principios que, cumpliendo los requisitos formales, favorezcan el interés general, al querer asegurar cada cual el mayor número de bienes posible para todos, ya que se desconoce la posición efectiva que después se ocupará. Gracias a esta manera de elección, los principios que según Rawls se establecerían —libertad y mejor desigualdad— resultan fundamentados: nadie puede ya ponerlos en cuestión.

III

Pero, ¿cuál es el carácter de este fundamento? En su “Teoría de la justicia” Rawls parece seguro de haber alcanzado una fundamentación última. Establece su mecanismo justificador y en base a él, con toda confianza, deduce los principios de justicia que hemos visto, de forma casi trascendental.

Pero al hacerlo incurre inmediatamente en su propia contradicción, porque el resultado de la discusión en la posición original, por sus mismas características, nunca puede ser definitivo. Siempre podrían aportarse nuevos argumentos a la discusión, o nuevas propuestas de principios candidatos a principios de justicia, y nada nos asegura que éstos no pudieran ser mejores principios. La decisión al respecto no puede ser nunca, por tanto, concluyente, como Rawls supone. De hecho, tal como caracteriza él la posición original, en busca de esa quasi-trascendencia deductiva, es inevitable el solipsismo: si todos los participantes son absolutamente simétricos, tanto por lo que se refiere a su posición de poder, como por la información de que se dispone, ¿qué necesidad hay de establecer un diálogo para llegar a un acuerdo? ¿para qué pensar que puedan haber diferentes opiniones si todos los participantes son copias de uno sólo? Rawls, intérprete privilegiado —por ser su creador— de esa posición original, se considera también el portavoz autorizado para establecer el resultado que se obtendría en tal hipotética situación.

Sin embargo, se encuentra también sugerida una interpretación más “débil” del carácter fundaméntador de la posición original, que Rawls desarrolla en su “Kantian Constructivism in Moral Theory”, como habíamos indicado al principio, y que tiene que ver con la justificación que ofrece de ella. En efecto, en todo contractualismo subyace la sospecha de si no se habrá introducido previamente, en el diseño mismo de la versión correspondiente del estado de naturaleza, de forma subrepticia, alguna concepción moral que sesgue de principio todo el modelo, al resultar un círculo vicioso. Rawls, al afrontar este problema, se desplaza hacia una concepción fundamentalista menos fuerte: al tener que justificar su recurso fundaméntador, se muestra lo que éste presupone y que imposibilita una fundamentación absoluta e incondicionada; la justificación sólo tendrá valor en aquellas situaciones en que sean válidos los presupuestos de la posición original.

Rawls razona de esta forma. Lo que se pretende, al introducir la noción de posición original, es

*“hacernos vívidas a nosotros mismos las restricciones que parece razonable imponer a argumentos en favor de principios de justicia y, por consiguiente, a los principios mismos”.*⁴

Con lo cual, la posición original será válida en la medida en que consiga especificar adecuadamente las reglas que gobiernan nuestro saber moral intuitivo, haciendo explícita su estructura racional; si consigue expresar las presunciones que compartimos en nuestra forma de hablar de la justicia. Será válida sólo si las condiciones que la caracterizan

(4) RAWLS: *Teoría de Justicia*. Ed. F.C.E., México, p. 36.

*“son condiciones que, de hecho, aceptamos. O, si no lo hacemos, entonces quizá podemos ser persuadidos, mediante reflexión, a hacerlo”.*⁵

Toda discusión sobre la justicia dentro de los límites de lo razonable, en consecuencia, aspira a verificarse en las condiciones que, en tanto es correcta, la posición original establece. Justificar principios de justicia implica someterse a tales reglas, que, de esta forma, no pueden ser justificadas a su vez: constituyen el apriori de toda justificación. La “Teoría de la Justicia” se presenta así como un intento de reconstrucción de tales reglas, siempre ya implicadas en toda discusión justificadora, intento tanto más exitoso cuanto más adecuadamente dé cuenta de lo que para nosotros son buenos argumentos y principios aceptables.

No obstante, al hacer esto, Rawls se ve obligado a renunciar a su aspiración a unos principios universales absolutos de justicia. Los que él puede proponer serán correctos o no, pero lo serán “para nosotros”. Su reflexión, como toda reflexión, sólo tiene sentido en un contexto problemático, en una situación donde algo no funciona y estimula el pensamiento. De esta forma, la teoría deja de concebirse epistemológicamente, como teoría pura de la moral, que descubre los valores auténticos, y se considera a sí misma como un elemento más en la práctica social, el elemento que busca un fundamento sobre el que basarla. La teoría moral abandona sus ambiciones absolutistas y se sitúa en el ámbito de la vida social y los conflictos que se presentan. Si ello es así, justificar una concepción de la justicia,

*“no es meramente razonar correctamente a partir de premisas dadas, ni siquiera a partir de premisas públicamente compartidas y mutuamente reconocidas. La verdadera tarea es descubrir y formular las más profundas bases de acuerdo que uno espera que estén encastradas en el sentido común, o incluso suscitar y confeccionar puntos de partida para un entendimiento común expresando de forma nueva las convicciones que se encuentran en la tradición histórica, conectándolas con una amplia gama de convicciones consideradas de la gente, de aquellas que aguantan la reflexión crítica”.*⁶

Y el conflicto de valores que caracteriza en estos momentos nuestra civilización, nuestra forma de convivencia, es el que se da, en opinión de Rawls, entre libertad e igualdad, conflicto que efectivamente pretende contribuir a resolver con su teoría:

“siguiendo esta idea de justificación, entendemos nuestro examen de la concepción kantiana de la justicia como dirigida a un impasse de nues-

(5) Ibid., p. 39.

(6) “Kantian Constructivism...”, p. 518.

tra historia política reciente; el curso del pensamiento democrático, digamos, a lo largo de los dos últimos siglos, muestra que no hay un acuerdo sobre el modo como deberían articularse las instituciones sociales básicas, si es que han de concordar con la libertad e igualdad de los ciudadanos como personas (...) Una consecuencia inmediata del hecho de que entendemos nuestra investigación como centrada en el conflicto que aparentemente existe entre libertad e igualdad en una sociedad democrática es que no estamos intentando encontrar una concepción de la justicia adecuada a todas las sociedades con independencia de sus circunstancias sociales o históricas particulares. Deseamos zanjar un desacuerdo fundamental sobre la forma justa de las instituciones básicas dentro de una sociedad democrática en condiciones modernas. Miramos por nosotros mismos y por nuestro futuro, y reflexionamos sobre nuestras disputas desde, por ejemplo, la Declaración de Independencia. En qué medida los conclusiones a que lleguemos son de interés en un contexto más amplio es otra cuestión".⁷

Así pues, estos dos elementos, la concepción de la teoría como una tarea práctica, como una contribución a la clarificación de una situación problemática, al debate sobre la justicia, y la consideración del criterio de validez de la teoría en base al sentido común o a nuestras intuiciones de lo que se supone al hablar de la justicia (sentido común o intuición que no tiene nada de recurso a un ámbito de acceso privilegiado, sino que representa simplemente la interiorización de lo compartido, de lo socialmente común), introducen inevitablemente en el esfuerzo fundamentador, una dimensión histórica, temporal, relativa a cierta sociedad. La fundamentación última deja de ser el objetivo; no se trata de buscar la verdad moral absoluta, entendida como un orden de relaciones previo e independiente, natural o divino, en cualquier caso superior al hombre. Se trata, más bien, de articular una concepción de la justicia con la que podamos vivir y convivir todos los que compartimos una cierta concepción del hombre y la sociedad: esa es la función que Rawls asigna a la posición original.

"Las dos concepciones-modelo básicas de la teoría de la justicia como imparcialidad son las de sociedad bien-ordenada y persona moral (...). La posición original es una tercera concepción-modelo mediadora: su papel es establecer la conexión entre la concepción-modelo de persona moral y los principios de justicia que caracterizan las relaciones de los ciudadanos en la concepción-modelo de sociedad bien-ordenada. Cumple su papel modelizando el modo como los ciudadanos de una sociedad

(7) Ibid., p. 517-518.

*bien-ordenada, vistos como personas morales, seleccionarían idealmente primeros principios de justicia para su sociedad”.*⁸

Por todo ello, la posición original no puede ser entendida como un elemento libre de presupuestos que pudiera ofrecer un fundamento absoluto a una determinada concepción de la justicia. Bien al contrario, está dirigida a la resolución de un conflicto efectivo y, por tanto, el acuerdo —o la decisión de Rawls— respecto a los principios de justicia, obtiene su sentido de esa contextualidad, de esa historicidad.

La imposibilidad de fundamentación concluyente, en cualquier caso, no debe conducir al irracionalismo, aunque sí a un cierto relativismo. No se debe caer en el irracionalismo porque el acuerdo, de ser legítimo, se basa en buenas razones, en los mejores argumentos disponibles, y no es simplemente arbitrario o azaroso. Por otra parte, el reconocer la historicidad de la problemática, y nuestras propias limitaciones, la falibilidad de nuestro conocimiento, debe hacernos conscientes de que nuestros juicios no podrán ser nunca elevados a categoría absoluta. La fundamentación será, necesariamente, “relativa a”.

IV

Hemos visto como la autocomprensión de lo que está haciendo con su “Teoría de la Justicia”, lleva a Rawls a desarrollar una interpretación de la posición original que ya no implica la fundamentación absoluta de los principios de justicia. La reconstrucción de las reglas a priori de toda argumentación moral válida, la universalidad y simetría, la justicia como expresión de intereses generales, dependen ciertamente de una cierta problemática histórica. Sin embargo, este proyecto de formular de modo general los principios de justicia —de forma concluyente o no— (y que desde esta perspectiva tiene mucho que ver con los proyectos de Habermas y Apel), falla, en opinión de V. Camps, a la hora de recoger lo más genuino del fenómeno moral. Veamos cuáles son las objeciones que a este respecto plantea.

En primer lugar, la pretensión de ofrecer un principio de justicia imparcial es falaz. Es imposible tomar decisiones al margen de nuestros propios intereses reales; las exigencias que impone Rawls para que el procedimiento de discusión sea imparcial son fantasías, no se refieren a los hombres efectivos, sino a espíritus racionales. No es posible afrontar una situación histórica determinada desde detrás del velo de ignorancia (el velo de ignorancia elimina también el conocimiento de en qué sociedad se está y su grado de civilización), y la racionalidad propuesta esconde de hecho la autoridad, la ley, las costumbres. De forma que, invocar la imparcialidad supone un

(8) Ibid., p. 520.

enmascaramiento, una ocultación, una falacia: nadie ocupa, ni puede hacerlo, el punto de vista de la racionalidad pura para formular el principio de todos los principios, con el que se pretende, en definitiva, garantizar la obediencia, la obligatoriedad moral de la ley, más que abrir caminos a la vida “buena”, a la felicidad.

*“Al apoyarse en el puntal de la razón universal, el juicio se pretende imparcial, desinteresado, que equivale a decir, neutro y aséptico (...). ¿No es la mayor contradicción querer fundamentar la ética en una perspectiva “libre de valores”? Si la ética es cognoscitiva, si los juicios de valor aportan algo al crecimiento de nuestro saber —que, evidentemente, lo hacen—, no podemos ignorar que las pasiones, los sentimientos, el amor y el odio determinan valoraciones y visiones diferentes de una misma situación: reducir al individuo a “mero espectador”, para garantizar la imparcialidad, significa cerrarse a la variedad de juicios y opiniones capaces de enriquecer nuestro conocimiento”.*⁹

En segundo lugar, para V. Camps, esa pretensión de hallar un procedimiento imparcial del que derivar los contenidos de la justicia, como toda pretensión formalista, es inevitablemente superflua: es inútil porque permite justificar cualquier cosa. El formalismo, —es conocido desde Kant—, no puede servir como, ni ofrecer, criterios de conducta. Su alto grado de abstracción, esa universalidad suspirada, impide que sean prácticamente operativos. Si nos quedamos en el nivel del principio de justicia no sabemos qué hacer en la práctica: lo problemático, y genuinamente moral, es ese aspecto de tener que decidir, en cada caso, qué hacer, el tener que dudar, deliberar, argumentar, valorar. Esta indeterminación escapa necesariamente al principio de universalidad; no basta saber que lo importante es la libertad, sino que lo decisivo es actuar libremente, saber cómo conseguirlo frente a situaciones poco favorables. Este aspecto, constitutivo del fenómeno moral, sólo puede ser negativo par quien busca en la ética seguridades para la vida.

*“La Etica se caracteriza, así, como el saber de lo indeterminado, lo opinable, lo discutible, saber práctico antes que teórico. No decimos ya que del “ser” es indeducible el “deber ser”, afirmación poco importante para la ética, sino que del deber ser formal y abstracto no se deducen lógicamente deberes concretos: ningún mandamiento nos dicta, a priori, incondicionalmente, lo que debemos hacer (...). Entre el principio y la decisión media un juicio de valor que exige una justificación más compleja que la simple voluntad racional de universalizar la decisión y convertirla en norma”.*¹⁰

(9) Camps, op. cit., p. 68.

(10) Ibid., p. 70.

Por último, V. Camps reprocha a las pretensiones justificadoras de los principios de justicia, que coartan la autonomía y la responsabilidad del individuo. Valoran más el acuerdo que el desacuerdo y la discrepancia. Creen que ofreciendo un principio general está ya todo resuelto, que se proporciona así la guía segura para la acción humana. Y con ello minimizan el papel que cada individuo tiene respecto a su propia acción, el peso personal de sus decisiones y la responsabilidad que conllevan. Los conceptos, los valores, en abstracto, son hermosos, pero han de materializarse, llevarse a la práctica y en ello surgen los problemas —diferentes opiniones sobre cuál es el caso, conflictos con otros valores,...— En esta aplicación práctica es donde se siente la libertad genuina del fenómeno moral. Por ello, V. Camps, frente a una ética formalista, reivindica

*“una ética “minimalista”, más retórica y menos rigurosa, más hipotética y menos categórica, que no temiera la precariedad y la incoherencia, que fuera consciente de que la defensa de unos valores o principios a ultranza no escapa al dogmatismo o a la vacuidad más inútil”.*¹¹

Con todo ello, V. Camps no pretende eliminar todo criterio, todo principio. No “todo vale”. Pero la validez de un principio no puede depender de construcciones teóricas que, como la posición original, conducen más allá de la práctica real humana. Elevarse a tan altos niveles de abstracción tiene el peligro de la vacuidad ante lo concreto. Contra ello, y del mismo modo que C.J. Celsa¹², V. Camps recurre a la interpretación de Tugendhat del principio de imparcialidad¹³: la imparcialidad no como un requisito formal sino como una aspiración, propia de la semántica de los términos del lenguaje moral. Por ser una aspiración, los juicios son corregibles y modificables. Rawls pretende situarse ya en esa imparcialidad, y diseña una situación en que se concretaría; pero esa situación escapa a nuestras posibilidades. Debemos decidir perentoriamente y en un contexto saturado de intereses en juego, en el que la imparcialidad puede servirnos de guía, pero no de punto de referencia absoluto. En Rawls el progreso moral es imposible, porque el acuerdo —que el presupone— nos proporciona “el” principio de una vez por todas. En cambio, si pensamos en la imparcialidad como una aspiración de nuestros juicios morales, podremos apreciar progreso moral en cuanto nos demos cuenta de que nuestro juicio, al tener en cuenta nuevos aspectos hasta ahora ignorados, es más imparcial que antes, en un movimiento que sólo podrá ser asintó-

(11) Ibid., p. 71.

(12) Vd. *Taula 5* (Febrero 1986), p. 76 y ss. y “*De genes, dioses y tiranos*”. Ed. Alianza, cap. 7.

(13) TUGENDHAT: “La pretensión absoluta de la moral y la experiencia histórica”. I Semana de Ética e Historia de la Ética, Madrid 1979.

tico, porque no hay puntos de partida ni de llegada (imparcialidad-0, total-imparcialidad).

De este modo se cuestiona el planteamiento rawlsiano de la tarea de la ética: la búsqueda de un fundamento —absoluto o no— para los principios de justicia de los que derivar las normas e instituciones sociales y políticas correctas. Los formalismos deductivos en ética no recogen la dimensión de incertidumbre e indeterminación en que se verifica la práctica humana, ni el entramado de valores e intereses que la condicionan y de los que es imposible prescindir. No se trata de establecer a priori solipsistamente cuál será el Estado justo, sino de conseguir entre todos que el Estado y la sociedad en que estamos desde un principio (sin poder salirnos y refugiarnos en una posición original) sean cada vez más justos, incitando, mediante el diálogo y el debate, a clarificar lo que puede mejorarse y cómo.

Hemos empezado recordando cómo en el ámbito del conocimiento se afronta el problema de su fundamentación y como Rorty apunta a la argumentación sin fin como única posibilidad. Valdría la pena profundizar los posibles paralelismos entre los dos ámbitos, conocimiento y acción, en este momento de “crisis de fundamentos”. Pero quizá, como primera aproximación, tendría sentido reiterar para la ética las palabras con las que Rorty cierra su libro:

*“Lo único en que yo quisiera insistir es en que el interés moral del filósofo ha de ser que se mantenga la conversación del Occidente, más que el exigir un lugar, dentro de esa conversación, para los problemas tradicionales de la filosofía moderna”.*¹⁴

(14) RORTY, R.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ed. Cátedra, Madrid 1983, p. 355.

LA NOCION DE INTERPRETACION EN DWORKIN *

MIQUEL BELTRAN

Sin duda alguna Ronald Dworkin es el máximo exponente de la tendencia anti-positivista que define a la más reciente filosofía jurídica norteamericana. Su acerada compilación de ensayos *Taking Rights Seriously* (1977) supuso un duro golpe contra la imperante concepción positivista del derecho. El blanco reiterado de la crítica de Dworkin ha sido la obra de Herbert L.A. Hart, a quien aquel considera heredero directo de los clásicos del positivismo moral y jurídico, Jeremy Bentham y su discípulo John Austin. En lo que sigue mi propósito es exponer, siguiera brevemente, las tres tesis que según Dworkin comparte la filosofía jurídica positivista, y de las que es acusado con vehemencia Hart:

I. Una estricta separación del derecho y la moral. Según esta tesis cualquier conexión existente entre ambos es contingente tanto lógica como conceptualmente: Un sistema jurídico incluye leyes que pueden ser moralmente incorrectas, y sin embargo su condición jurídica *real* es susceptible de des-

* Este artículo tuvo su origen en una entrevista a la que "sometí" al profesor Guest (discípulo de Ronald Dworkin) en una reciente visita que realizó a esta Universidad. Quiero agradecer aquí la sugerencia del Prof. Amengual al respecto, y la amable labor de intermediario del Prof. Saoner. Ambos facilitaron mi labor, ya instándome a emprenderla, ya comentando conmigo las cuestiones planteadas. Debo añadir que el Prof. Guest aceptó solícitamente el ser interrogado. También para él mi agradecimiento.

cripción, por ser tales leyes parte integrante del sistema (existan o no presupuestos morales subyacentes a ellas; sean éstos o no presupuestos justificables). Dworkin confecciona una teoría alternativa que, según él mismo, se aleja por igual del positivismo y de las teorías del derecho natural (entendidas éstas de manera ortodoxa).

II. La segunda tesis positivista se define como la tesis de las fuentes sociales del derecho. Sólo la práctica social determina lo que son, en un sistema jurídico, las fuentes últimas del derecho, sus criterios últimos.

III. La tesis de la discrecionalidad judicial: Como sea que en todo sistema jurídico se dan casos no previstos (esto es, no regulados legalmente hasta el momento dado), con respecto a ellos no es hallable una decisión establecida o dictada legalmente. Así pues, si el derecho es incompleto, ¿cómo debe obrar el juez al hallarse ante un caso polémico en este sentido?: El positivista entiende que llegado el caso el juez debe ejercitar su discrecionalidad y crear derecho *para* y *en* el contexto especificado por el caso. El derecho, siendo algo no completamente determinado (“inacabado”) *exige* del juez que se encargue de ir completándolo al enfrentarse —y resolver, según su propio criterio— un “caso difícil” (así llama Dworkin a los casos frente a los cuales el derecho no es totalmente explícito, en el sentido de que no existe una “respuesta” jurídica establecida legalmente). Con respecto a estos casos es patente la oposición radical que sitúa a Dworkin contra la tendencia positivista ejemplificada por Hart. Veamos cómo debe actuar, según Dworkin, un juez que se encuentre ante un “caso difícil”:

Dworkin entiende que no hay lugar para la creación de derecho (en un sentido propio) por parte de los jueces, aun en el caso de hallarse éstos ante un “caso difícil”, porque incluso con respecto a casos de esta índole el sistema establecido —pese a su carencia explícita de resolución— puede ser *idóneamente* interpretado. Siendo así, existe sólo una única respuesta correcta que puede derivarse del sistema jurídico, y esto es así porque el sistema no incluye sólo el derecho explícito reconocido como tal, sino un conjunto de principios fundamentales que son consistentes entre sí y también con respecto a las reglas explícitas. La teoría jurídica tiene pues una “dimensión de moralidad” que subyace al derecho legalmente establecido. Los jueces deben decidir el caso en cuestión mediante la identificación de los principios subyacentes al sistema. La teoría de Dworkin atribuye, en consecuencia, una labor “hercúlea” a los jueces, y él mismo concede que “inventa”, en este sentido, un juez con habilidades, aprendizaje, paciencia y agudeza intelectual sobre-humanos, “al que llamaré Hércules”. Dicho de otro modo, Dworkin reconoce que sólo un juez ideal podría llevar a cabo la tarea de identificar los presupuestos morales subyacentes; lo interesante es que todo juez aspira (debe aspirar) a este ideal. El profesor Guest —al ser interrogado por mí al respecto— compendió del siguiente modo las implicaciones del método “Hércules” de ad-

judicación que deben aplicar los jueces ante “casos difíciles”:

“La teoría de Dworkin se propone ser (a este respecto):

(a) Descriptiva: Describe cómo los jueces (y abogados, etc...) hablan y piensan en lo concerniente al modo en que deben decidir (v.gr. sus críticas a otros jueces, etc...).

(b) Prescriptiva (o normativa): Describe cómo los jueces deben decidir...”

En todo caso la cuestión referente a qué conjunto de principios provee la mejor justificación moral, y constituye la más consistente teoría del derecho, es, según Dworkin, una materia de índole *objetivo*. El que un juez *crea* que lo que decide es moralmente correcto no valida su decisión; tampoco un consenso favorable a la misma puede hacerlo... Existen, antes bien, “hechos” morales, descritos por juicios verdaderos. Ello parecería aproximar la obra de Dworkin a las teorías del derecho natural; sin embargo, y en oposición a los teóricos de esta tendencia, Dworkin afirma que el derecho establecido legalmente, (las disposiciones o decisiones jurídicas), son derecho aun cuando constituyan claramente un “sistema jurídico inocuo”. Pero si es así, ¿cómo pueden subyacer a un sistema legal inocuo, pero claramente establecido, principios que no sean inocuos? Y si los mismos principios son inocuos, ¿en qué puede consistir la base moral de las reglas explícitas?: El profesor Guest nos confesó que Dworkin no es a este respecto “excesivamente explícito”. Sin embargo, en una reciente discusión mantenida por ambos, Dworkin redujo las respuestas a esta cuestión a dos posibles alternativas:

“(a). Una interpretación extrema: En los sistemas legales inocuos (e.g. “el sistema legal nazi”) *no se da* un conjunto de principios fundamentales consistentes, con lo cual no habría justificación para las reglas”. (Esta respuesta es una peligrosa concesión hecha al positivista, porque obliga a Dworkin a admitir que puede haber sistemas jurídicos carentes de principios morales subyacentes, o al menos de principios que los jueces puedan identificar como moralmente “mejores”. De este modo, en dicho sistema no podría adoptarse el método “Hércules” de adjudicación).

“(b). Los sistemas legales inocuos son sistemas legales “más pobres”, “menos buenos” (“poorer”, “less good”), porque se desvían de la filosofía política “igualitarista-utilitarista” a la que Dworkin se adscribe moralmente”. (El problema con respecto a (b) radica en que el juez, *ex hypothesi*, debe partir del derecho establecido para llegar a la interpretación idónea que subyace a las reglas. ¿Cómo podría pues descubrir que el sistema es “menos bueno” por los principios que estaría obligado a identificar a través del método “Hércules”, es decir, partiendo del sistema jurídico en cuestión?).

Sea como fuere, el problema inicial —y más conflictivo— consiste en esta identificación de los principios subyacentes a las reglas establecidas. A modo preliminar debe aceptarse que los principios morales establecidos

son también derecho, y que éste no consiste en la práctica social, ni es producto de ninguna fuente social de parecida índole. Dicho de otro modo, es una verdad por definición que el juez debe aplicar el método “Hércules” en la resolución de “casos difíciles”. *Ex argumentum* aceptaremos esta “verdad conceptual” para adentrarnos en la última solución al problema, que Dworkin elabora en su *Law’s Empire* (1986), libro en el que juega un papel decisivo la noción, “relativamente nueva” (en palabras de Guest) de interpretación. (Dado que en el momento de escribir estas páginas el libro de Dworkin está aún en vías de publicación, seguiré aquí la formulación de esta noción dada por Guest en su conferencia *Contemporary Anglo-American Legal Philosophy*).

En (1986) Dworkin entiende que definir lo que es la ley es lo mismo que interpretarla, y hacerlo es “encontrar el mejor sentido de” el conjunto de materias legales que precisan ser interpretadas. Refiriéndonos a los “casos difíciles”, Dworkin no niega que el juez goce de cierta discreción en el momento de decidirlos, pero su discreción está de algún modo restringida por los principios que la totalidad de reglas (la ley) permite contemplar como subyacentes al sistema legal en su conjunto. Guest refiere una analogía entre la interpretación propugnada por Dworkin en materia legal y la interpretación en arte. Su ejemplo es, en líneas generales, el siguiente:

Supóngase que un musicólogo decide componer el movimiento final (¿por qué no los dos últimos movimientos?) de la Sinfonía núm. 8, “incompleta”, de Schubert. El pretencioso musicólogo debe *interpretar* los movimientos conocidos con el fin de que su composición pueda constituir un movimiento subsecuente de la sinfonía, y no una obra enteramente nueva y ajena; ésto es, el músico se verá constreñido en su labor de composición por la existencia de los movimientos iniciales que debemos a Schubert, dado que éstos *explicitan* los principios de composición que el vienés, presumiblemente, adoptaría (Guest se refiere, difusamente, a la escala diatónica, la forma clásica, el idioma romántico...). La labor del musicólogo sería seleccionar las notas y la estructura que “den el mejor sentido de” los movimientos compuestos por Schubert.

La falacia de la analogía es claramente perceptible (y también su escasa adecuación). La labor interpretativa del juez *no supone* que los principios subyacentes están *explícitos* en el sistema elaborado de reglas (entre otras cosas, ello haría sumamente fácil su “hercúlea” tarea). Dado que ciertamente el juez está involucrado en *la creación* de nueva ley, como el compositor en la de nueva música, ambos se ven de algún modo limitados en su labor por aquello que pretenden interpretar. Pero los principios de composición alegados por Guest no son otra cosa que el incontrovertible y concreto legado de la música de Schubert (y no sólo de la Octava Sinfonía. Es altamente inverosímil que alguien se aboque a componer un tercer movimiento habiéndose sólo

ejercitado en el examen de los dos anteriores). La analogía resulta inapropiada porque supone de antemano lo que pretende probar, a saber, que subyace al sistema jurídico establecido un conjunto de principios morales único, jerárquico y coherente (algo que *ex argumentum* podríamos quizá aceptar), y que *son conocidos por el juez* previamente a su resolución de un caso difícil, porque de algún modo el sistema legal entraña y explicita necesariamente tal presupuesto moral objetivo e incontrovertible. Estamos ante un caso claro de *petitio principii*.

Por lo demás, no es difícil probar que la explicitación de los principios musicales románticos no es en modo alguno asimilable a los principios que pueda *explicitar* un sistema legal establecido. Aduzcamos, v.gr. los dos célebres principios de justicia de Rawls (identificándolos momentáneamente con un sistema jurídico): Las discusiones referentes al estatuto de los presupuestos morales que subyacen a los dos principios se han venido sucediendo —y confrontando— ininterrumpidamente, desde la primera formulación de los mismos por parte de Rawls: ¿Presupone éste en su formulación consideraciones utilitaristas, o bien deontológicas?; ¿acaso una elaborada conjunción de ambas?; ¿en qué sentido las circunstancias empíricas de la “posición original” pervierten su declarada propuesta de corte kantiano? Propuestas en favor de presupuestos diversos —y aún opuestos— han sido brillantemente argumentadas desde perspectivas bien diferentes. Ello muestra (como era aquí mi propósito), no que no existen los presupuestos en cuestión, sino que pueden existir *excesivos* presupuestos, cuya jerarquía no es precisada por el sistema establecido (en este caso los principios), y que no es susceptible de una interpretación no controvertida, dada la misma naturaleza del “hecho” moral. Así, olvidar la ambigüedad y complejidad que puede subyacer a un sistema legal —olvido que parece posible atribuir a Dworkin— es antes fruto de la ingenuidad que de la revisión.



ROUSSEAU: INDIVIDUO Y ESTADO

JUAN LUIS LLINAS BEGON

1.- En todas las obras anteriores al *Contrato Social* (en adelante *CS*), Rousseau habla de la corrupción de la razón y, por ende, de toda la sociedad. La razón corrompe porque enseña a amar la ley, y en el momento en que esto se produce el hombre deja de ser libre para pasar a ser un esclavo. Parece pues paradójico que Rousseau (en adelante *R.*) se plantee la legitimación del Estado, de un Estado que se hunde en las raíces de la razón. No extraño, por tanto, que Faguet hablase de las dos filosofías de *R.* ante la dificultad de ligar el *CS* al resto de las obras rousseauianas: “les idées politiques de Rousseau me paraissent, je le dis franchement, ne pas tenir à l’ensemble de ses idées”¹.

Si para *R.* el hombre es esclavo cuando acepta las cadenas, cuando se somete a ellas, ¿qué sentido tiene porceder a la legitimación? Pero él sabía, como nosotros, que la pureza es irrecuperable. Una vez que la razón ha entrado en juego corrompiendo la vida social, la inocencia se ha perdido para siempre. *R.* es un revolucionario por cuanto que advierte de la perversión de la razón e insta a rebelarse contra sus frutos. Pero también sabe que en la perversión no hay retorno, y que una vez, digámoslo así, pervertidos por la razón, no podemos renunciar a ella. Con la vida social y el surgimiento de la propiedad, el hombre ha perdido su libertad. El *CS* es consciente de esa pérdida, y se plantea qué puede legitimarla. El Rousseau de los dos discursos habría contestado: “nada”. Pero aquí ha tomado conciencia de que la pérdida es irrecuperable, y que la libertad ha dejado el paso a la moralidad. Cuando el hombre se convierte en ciudadano deja de ser libre, pero ahora lo que importa es de qué modo puede dejar de serlo, esto es, de que manera la pérdida de la

(1) E. Faguet, *Etudes Littéraires. Dix-Huitième Siècle*. Boinin et Cie. Ed. Paris.

libertad puede ser compensada por la vida social. Ahí es donde entran en juego los conceptos de contrato social y de voluntad general, para describir, dentro de lo que cabe, una sociedad deseable.

2.- La relación social implica una nueva forma de libertad. El hombre social, más que por los meros sentimientos, pasa a regirse por la voluntad y la razón. La voluntad de adoptar una actitud determinada hacia el mundo supone una transformación de libertad: “renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombres, a los derechos de humanidad e incluso a los deberes. No hay compensación para quien renuncia a todo”². La cuestión reside en el modo de compaginar la libertad del individuo con la ley. Libertad, moral y sociedad aparecen en el CS unidas. El individuo se conforma como ser moral sólo dentro del ámbito social: “este tránsito del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, al sustituir en su conducta la justicia al instinto y al dar a sus acciones la moralidad que antes le faltaba”³. La libertad se ha perdido pues para siempre, pero se ha ganado la moralidad. Y la moralidad es el punto de partida para una nueva forma de libertad, en una sociedad en la que el individuo no se encuentre alienado. Esto se consigue por medio del contrato: “puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre sus semejantes, y puesto que la naturaleza no produce ningún derecho, quedan, pues, las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres”⁴. Pero esta convención debe ser justa: deberá establecer las condiciones que permitan participar a todos los miembros de la sociedad en situación de igualdad. Así surge el contrato de alienación de todos en beneficio de la comunidad, por el que la libertad se transforma en libertad dentro de la comunidad y no externa a ella. El contrato social no es más que una fórmula. La labor consiste en determinar la naturaleza y el origen de la soberanía política. En primer lugar, la soberanía debe ser absoluta —aunque no arbitraria— en tanto que no puede estar limitada más que por sí misma. La soberanía es al Estado lo que el “amour de soi” es al individuo, pues como éste aquella jamás se perjudicará a sí misma de forma deliberada: “el poder soberano no tiene ninguna necesidad de garantía con respecto a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros”⁵. Además de absoluta, la soberanía es indivisible e inalienable. Es indivisible ya que pertenece a todos los ciudadanos sin excepción y cualquier intento de separar una parte del resto destruiría su carácter esencial y convertiría la soberanía en el simple poder de la mayoría. Y es ina-

(2) J.J. Rousseau, *Contrato Social*. Austral, Madrid 1981, I, 4.

(3) CS, I,8.

(4) CS, I,4.

(5) CS, I,7.

lienable, pues renunciando ella se destruyen los fundamentos de su existencia.

3.- Por medio de la soberanía absoluta, indivisible e inalienable se logra la dependencia de las cosas, que es propia de la naturaleza y que al estar desprovista de moral no perjudica la libertad ni engendra vicios. Y se evita la dependencia de los hombres, propia de la sociedad que engendra todos los vicios, al estar la suprema autoridad política en todos los miembros de la comunidad. Los ciudadanos se obedecen a sí mismos, pues la soberanía proviene de la voluntad de cada uno. La soberanía, como fuerza constituída y organizada con un propósito social determinado, debe caracterizarse por el acto de la voluntad, origen de su existencia. La voluntad que trata de la soberanía es distinta de la voluntad particular del individuo que se interesa en satisfacer sus propios deseos. El problema reside en cómo conseguir la virtud, esto es, en adecuar la voluntad particular con la voluntad general.

R. precisa que no es lo mismo hablar de voluntad general que de voluntad de todos. Esta última no es más que la suma física de los deseos particulares de los individuos que circunstancialmente buscan el mismo objetivo. La mera coincidencia de votos no es garantía de rectitud, pues la voluntad de todos puede eventualmente ser perjudicial para los verdaderos intereses del Estado. En cambio, la voluntad general supone una firme determinación para conseguir el bien común, no se equivoca nunca y es siempre constante, incorruptible y pura. El problema que se plantea es gráfico en un ejemplo de D.D. Raphael: "si 50 ovejas deciden seguir un camino, mientras que el pastor considera que deben seguir otro, no es muy probable que el pastor se deje impresionar por el argumento de que 50 cabezas son mejor que una. Ahora bien, cuando las cabezas pertenecen a seres humanos, no resulta fácil decidir quiénes son las ovejas" ⁶. Para Hobbes, los individuos son las ovejas y el soberano el pastor. Para Rousseau, una vez que hay pastores y ovejas, de lo que se trata es de que cada uno sea pastor. Siempre que sea una oveja sumisa, el individuo será esclavo, y hay que rebelarse contra todo Estado que provoque esa situación. Sólo es deseable el Estado en que cada individuo es pastor, que decide por sí mismo y a la vez por todos, en que su voluntad particular se identifica con la voluntad general. Sólo así puede el hombre adquirir una nueva forma de libertad, producto del regirse por sí mismo. Un mundo de pastores, es la bella utopía que nos describe R. en su *CS*.

(6) D.D. Raphael, *Problemas de filosofía política*. Alianza Ed., Madrid 1983, pág. 110.

Estudis

SENECA EN CONTEXTO

Ma. A. FATIMA MARTIN SANCHEZ

Los historiadores, en general, y los historiadores de la literatura, en particular, se han acostumbrado a lo largo de nuestro siglo a interpretar los escritos y escritores del pasado en su "Sitz in Leben", es decir, como hechos culturales arraigados en la vida colectiva y social de la que forman parte. Ortégianamente se trataría de interpretar a cada autor "en su circunstancia" o, en términos más convencionales, *en su contexto*. Esto es, cabalmente, lo que pretendemos hacer con Séneca en las páginas que siguen. Redescubrirlo en su "circunstancia" o "contexto", integrada, en nuestro caso, por un entramado de factores socio-culturales, políticos e ideológicos, desde los cuales, la figura del Cordobés, adquiere rasgos de un relieve especial.

Pero previamente hemos querido plantearnos una pregunta: ¿merece la pena dialogar hoy con un hombre del siglo I de nuestra Era? En la hipótesis de una respuesta afirmativa a la misma, nuestro ensayo se desglosaría en dos apartados cuyo contenido respondería a los siguientes epígrafes:

- 1.- ¿Qué sentido tiene hablar hoy de Séneca y de su pensamiento?
- 2.- Séneca en contexto: un cordobés en la Roma imperial.

1.- ¿QUE SENTIDO TIENE HABLAR HOY DE SENECA Y DE SU PENSAMIENTO?

Un primer acercamiento a Séneca nos permite descubrir una serie de aspectos interesantes. Es un hecho que el pensador cordobés ha ejercido durante la antigüedad una especie de seducción sobre pensadores y políticos por la vinculación profunda que estableció entre actitud ética y compromiso polí-

tico. Esta seducción se tradujo en un permanente interés de los literatos hacia su obra literaria y de los pensadores hacia sus doctrinas. Pero el interés por Séneca no queda reducido a épocas pasadas. En los últimos decenios (1955-1985) los estudios dedicados a Séneca casi duplican cuantitativamente todo lo escrito anteriormente sobre él. Ello nos indica el valor permanente de su persona y su obra así como el interés creciente hacia ambos por parte de los especialistas.

Pero ¿cómo podemos acercarnos a Séneca? Todo historiador de las letras o de las ideas, cuando investiga el pasado, se enfrenta de alguna manera con él en la perspectiva de problemas, que existen en el presente. Con otras palabras: pregunta al pasado desde el presente y buscando respuestas para el presente. En mi caso, concretamente, tal planteamiento me llevó a buscar una veta del pensamiento senequiano, que poseyera una locuacidad peculiar, capaz de decir cosas al hombre de hoy y decírselas de modo válido. Después de múltiples lecturas me pareció que aquella veta podía ser el concepto de "hombre sabio" que Séneca desarrolla y que responde a un problema peculiar del hombre de la época helenístico-romana, problema que subyace en múltiples situaciones del hombre de hoy.

Ahora bien, ¿en qué consiste este problema y este paralelismo entre el hombre de la época de Séneca y el hombre actual? Los avatares políticos de la Roma imperial, en donde Séneca vive, reflejan una crisis profunda de los valores sobre los que tradicionalmente se asentaba la sociedad romana. Séneca se ve involucrado de modo prominente en la crisis de Roma por los cargos de responsabilidad que desempeña en la corte imperial y por las funciones públicas que le son asignadas. Una sociedad, que asiste a la descomposición progresiva de los ideales de la vieja república, y que cree descubrir en Séneca la encarnación del impulso moral que alentó la creación de aquellos ideales. De ahí surge el aprecio de los círculos aristocráticos romanos hacia el pensador cordobés y la iniciativa de confiar a su sabiduría la educación del emperador Nerón. Pero ahí también radica la causa de los odios y críticas que contra sí concita.

Ahora bien, el proyecto moralizador de Séneca desemboca en fracasos tan sonados como la conducta posterior de Nerón o la misma permeabilidad de Séneca a las corrupciones del poder y del dinero. Por unas y otras, Séneca construye como contrapunto a su actividad pública su teoría del "ideal del sabio" como posible refugio en donde éste pueda ponerse a resguardo de los azares de la fortuna y de los vaivenes de la política.

¿En qué consiste, pues, para Séneca ese proyecto de "ideal del sabio", como alternativa al ajetreado mundo de la política?

Los poetas del clasicismo latino, sobre todo Horacio, habían ensalzado la *aurea mediocritas*, la huída del mundanal ruido, el "ocio" como lo opuesto al "negocio", expresando con tales fórmulas un ideal de vida, que sería

el peculiar del sabio caracterizado por el equilibrio y la paz personal que éste alcanza cuando se desentiende de los asuntos sobre los que domina la arbitrariedad de la fortuna y la apetencia humana de poder. El estoicismo había condensado esa actitud del sabio a través de la fórmula *sustine et abstine* que vendría a ser equivalente a abstenerse de los estímulos del mundo y resistir las embestidas de la arbitrariedad. Si a ello se añade la sobriedad en las necesidades, la vida personal del sabio adquiriría plena autonomía y sus ambiciones serían nulas.

Antes hemos apuntado al paralelismo existente entre la época de Séneca y la nuestra y es precisamente por esto por lo que yo diría que el proyecto de vida del "sabio" senequiano tiene validez para el hombre de hoy.

Efectivamente entre aquella época y la nuestra existen semejanzas: inseguridad ciudadana, conspiraciones permanentes, agresividad social, tiranías, etc. Fue la típica época de transición del mundo de valores que constituyó el clasicismo greco-latino al mundo de valores que traerá consigo la propagación del Cristianismo. Fue por tanto, época de transición como la nuestra con una profunda conciencia por parte de los hombres más representativos de la decadencia incipiente del imperio, de la degradación de los ideales políticos y democráticos de la república romana y de la necesidad de una profunda moralización de la vida social como condición para mantener la vigencia del imperio.

2.- SENECA EN CONTEXTO: UN CORDOBES EN LA ROMA IMPERIAL

2.1.- Séneca en la sociedad romana.

Séneca nace en Córdoba a comienzos de nuestra era. Es la época en que el inmenso poder del imperio había sido concentrado en manos de una persona: el emperador Augusto. Bajo su mando las guerras civiles habían cesado y se había instaurado la *pax augusta*. El orden reinaba en la capital del imperio, las provincias habían sido pacificadas y el sistema de gobierno se había estabilizado en torno a la figura del *imperator*.

Cansados de guerras civiles, tales las mantenidas entre César y Pompeyo y entre Octavio y Antonio, los ciudadanos romanos apreciaron la *pax augusta* como el mayor beneficio traído por el nuevo príncipe. Al amparo de la seguridad ciudadana, numerosas personalidades de la época se dejan atraer por las letras y las artes. Roma pasa de ser cabeza del poder político a ser también centro cultural del imperio.

Con diez años de edad, Séneca es trasladado a Roma. Su llegada a la Urbe coincide con las postrimerías del mandato de Augusto, que muere el año 14 de nuestra era. Aquí inicia su formación en un momento en el que el problema fundamental del imperio va a estar constituido por la sucesión del emperador. En la Urbe se multiplican las intrigas de las que salió finalmente

elegido Tiberio para suceder a Augusto. Séneca, mientras tanto, iniciaba una larga formación en las artes liberales y en la retórica.

La Roma del emperador Augusto y de la dinastía Julio-Claudia fue una Roma cosmopolita. La concentración de poder en el emperador propició el desarrollo de una sociedad cortesana más o menos vinculada al ejercicio del poder. Las transformaciones políticas y sociales, por una parte, dieron lugar a una fuerte corriente de inmigración, sobre todo de libertos de las provincias orientales y de burgueses de las provincias occidentales, que se dirigían a Roma en busca del éxito político. Ello da origen a una sociedad de costumbres abigarradas en donde se entremezclan creencias orientales con tradiciones celtíberas. La burguesía procedente de provincias e instalada en Roma, asume funciones administrativas y cargos públicos, sustituyendo progresivamente a las familias aristocráticas de la Roma republicana.

La vida romana de Séneca es inseparable no sólo del contexto inmediato que la rodea sino también de la nueva sociedad que surge en la urbe imperial. Los políticos, hastiados de los asuntos públicos, los inmigrantes ricos de las provincias, los esclavos liberados o los hombres enriquecidos por los negocios, contribuyen a formar una sociedad ilustrada en donde la valía intelectual es cotizada e incluso se convierte en requisito indispensable para escalar puestos de poder. Burgueses procedentes de las provincias se concentran en la capital del imperio, pugnando por lograr un puesto en la sociedad romana. Este cosmopolitismo provoca la pérdida de tradiciones y genera nuevos hábitos y costumbres. Potente es sobre todo la avalancha de personas y de ideas procedentes de las provincias orientales y de Grecia. Filosofías y religiones de estas partes del imperio se dan cita en Roma, cuya sociedad pierde sus ideales nacionales y se degrada progresivamente. La inmigración oriental se vio, no obstante, compensada con inmigrantes procedentes de las provincias occidentales menos refinados y cultos que los procedentes de Oriente pero de personalidad más recia y dispuestos a mayores esfuerzos. Pero la inmigración no solamente aportó burgueses acomodados o cortesanos medradores sino también buena parte de los grandes escritores de esta época: Lucano, Séneca, Marcial. Ellos aportaron sangre nueva a las letras latinas con una originalidad lograda a base de maridar la herencia de la Urbe con las tradiciones de la provincia, haciéndose siempre eco de nuevos gustos y problemas de una sociedad cambiante. Séneca, lo mismo que Voltaire, dotado de una viva inteligencia y de una lengua muy flexible debido a la lectura de los clásicos, cultivó una gama muy diversa de géneros. No nos han llegado ni sus poesías, ni sus discursos, ni sus tratados científicos sobre geografía y ciencias naturales, a excepción de los 7 libros sobre *Problemas físicos (Quaestiones naturales)*. Además de su panfleto acerca de Claudio, esto es: La *Apocolocyntosis* o “metamorfosis de la calabaza”, se han conservado *Tragedias* y una buena parte de obras filosóficas: 3 *Consolaciones*, escritas antes de y durante el destierro, a

Marcia, a su madre *Helvia* y al liberto *Polibio*; los *Dialogi* inspirados en la "diatriba"¹ de los griegos (sobre *La tranquilidad del alma, la ira, la brevedad de la vida, la vida bienaventurada, la constancia del sabio, sobre el ocio, la providencia*); bajo el mandato de Nerón escribió 2 libros de los 3 del *De la clemencia* y los 7 libros sobre *Los beneficios*; finalmente nos han llegado también las *Cartas morales a Lucilio*.

Entre las tragedias y las obras filosóficas es muy difícil establecer una relación exacta. Sin embargo, encontramos la misma moral estoica, interpretada de modo diverso, en unas y otras, adaptada a las necesidades de la vida o endurecida muchas veces con énfasis trágico. Séneca suele preferir la comodidad de la prosa rápida a la rigidez que imponen las tradiciones seculares del teatro, debido a su carácter espontáneo y tendente a lo moderno.

En la urbe cosmopolita florece la vida social. Los más adinerados compiten con los hijos de las familias nobles no sólo en actividades deportivas sino también en las intrigas cortesanas. Roma se puebla de edificios públicos: termas, bibliotecas, basílicas en donde se práctica la charla de salón y la intriga femenina o se realizan lecturas poéticas y representaciones dramáticas. Las relaciones sociales ayudan a los provincianos no sólo a abrirse camino en la vida ciudadana sino también a librarse de una mentalidad estrecha y tradicional. En este estilo de vida, Séneca brillará con luz propia no sólo por sus conocimientos de los clásicos sino también por su capacidad retórica y por su agudeza satírica.

Los alrededores de Roma se pueblan de quintas de patricios y de comerciantes donde el negocio convive con la intriga y el bacanal con la religión. Se ponen de moda, incluso, los viajes hasta tierras lejanas, unos movidos por la curiosidad, otros aconsejados por el descanso y algunos ávidos de aprendizaje. La vida romana discurre así entre la frivolidad y la ambición de cultura para los más selectos. Los jóvenes de familias pudientes, y Séneca será uno de ellos, se entregarán al placer del conocimiento de otras tierras y otras doctrinas para volver después a la Urbe cargados de recuerdos y de nuevos conocimientos.

Las transformaciones sociales en la Roma imperial alcanzaron también a los mismos esclavos. Frente a una nobleza decadente y ávida de placeres se acrecienta la importancia de los esclavos, que no regatean esfuerzos por adquirir la condición de libertos y por escalar puestos de responsabilidad. La holgazanería de la nobleza romana les deja campo libre en tareas administrativas o actividades intelectuales en donde el éxito profesional les hace olvidar pronto sus orígenes humildes. La progresiva adquisición de libertades y

(1) La *diatriba* consistía en un discurso o escrito violento que contenía injurias contra personas o cosas.

derechos por parte de los esclavos incide poderosamente en la transformación de las clases sociales romanas. Séneca, oriundo de provincias y, por lo mismo, menos ligado a las clases aristócratas que otros escritores, como Virgilio, se situará a favor de los esclavos en su lucha por la libertad. El que un hombre tan rico y potente como Séneca alzara su voz a favor de los esclavos no sólo dice mucho de su aprecio hacia el hombre sino también de su perspicacia histórica para percatarse de la evolución social que los esclavos estaban llamados a protagonizar. La aglomeración en Roma de personas procedentes de las diversas partes del imperio produjo un tipo de pensamiento y de religión ecléctica y tolerante.

2.2.- Educarse para orador y filósofo.

La progresiva helenización de Roma condujo a la aceptación por parte de la sociedad romana de los sistemas educativos griegos. Los hijos de familias acomodadas, acabada su formación literaria, ampliaban su formación con estudios de retórica y de filosofía. La retórica condujo a un desarrollo importante de la oratoria, técnica de gran utilidad en los debates del foro y en las polémicas políticas. En una sociedad poblada de rivales, que aspiraban a los puestos y participaban en las mismas intrigas, la cultura se convirtió en instrumento ineludible para el acceso al poder. Como en la Atenas del s. V, la Roma del s. I después de Cristo aprecia la elocuencia y la retórica como artes rentables en la vida pública. Las juventudes eran educadas tomando como punto de referencia el orador sutil y culto, capaz de captar con sus discursos la admiración de sus colegas y la adulación del vulgo. A la retórica de la época pertenecerán el efectismo inesperado, la declamación ampulosa, la virulencia del delator o el ardor airado. La educación exigía, por otra parte, familiarizarse con los escritores clásicos a los que se recurría en las argumentaciones y en los torneos dialécticos. Se recurre a anécdotas sacadas de la historia de la Roma republicana y al ejemplo de personalidades ejemplares por su valor, defensa de la libertad o capacidad de sacrificio. La oratoria se convierte no solamente en instrumento para defender las causas justas sino en espectáculo que proporciona placer estético. De esa educación formaba también parte el estudio de la filosofía, anárquicamente impartida en Roma en multitud de escuelas, fundadas por los griegos inmigrantes. La filosofía asume la forma de "ideología liberadora" en cuanto que proyecta un sistema de vida en el que no tienen cabida las arbitrariedades de la fortuna, las insolencias del príncipe o las fatuidades del vulgo. El filósofo es el sabio, que se refugia en su propia vida interior para ponerse a resguardo de las peripecias de una sociedad degenerada. El filósofo asume con frecuencia la función de líder moral o de educador de conciencias, atrayendo sobre sí el aprecio popular. Séneca será de todo esto un ejemplo.

Durante los años de formación, la obra legada por Marco Tulio Cicerón

continuaba proyectando su magisterio humanista. Humanismo entendido como formación o educación, equivalente al término *paideia*, utilizado por los griegos. El nombre de Cicerón junto con el de Virgilio constituyeron constantemente puntos de referencia para Séneca. Si el primero encarnaba el arquetipo del orador, el segundo aparecía como el poeta glorificador del imperio. En Virgilio admira no sólo al cantor de los ideales heroicos sino también al genio de la pulcritud y de la elegancia literaria.

La familia y el origen van a constituir condicionantes importantes durante los años de formación de Séneca. Su familia se educó en una sociedad cuya nota más característica es la *sympiosis* afectiva practicada hasta el heroísmo ya que se rinde culto a las relaciones sociales familiares y colectivas. Pero la *fides celtibera* encuentra expresión en su arraigo en la tierra de origen. El ejemplo más notorio es, a este respecto, el epigrama a Córdoba atribuido a nuestro Pensador. Se trata de un fragmento literario incomprensible fuera de una sociedad impregnada de la convivencia afectiva. El poeta supone, como un hecho evidente, que la desgracia del destierro y el peligro de muerte son considerados en su ciudad natal como infortunios históricos. El epigrama es un documento imprescindible para comprender a Séneca y su obra:

*“Córdoba, suelta el cabello y cúbrete el rostro triste;
Ofrece llorosa dones sobre mis cenizas.
Córdoba, llora ya en la lejanía a tu poeta.
Córdoba, nunca en tiempos pasados tan afligida.
Ni en aquéllos cuando con las fuerzas del revuelto orbe
Te vino encima toda la ruina de la guerra,
Cuando sucumbías oprimida por ambas partes con redoblados males,
Y era Pompeyo tu enemigo, y lo era César.
Ni en aquel tiempo cuando trescientos cadáveres
Hizo ¡ay! una noche, que fue la de tu agonía.
Ni cuando el lusitano salteador tus murallas batía
Y la lanza retorcida se clavaba en tus puertas.
Aquel ciudadano tuyo, grande un tiempo, gloria tuya,
Voy a ser estrellado en las rocas. Córdoba, suelta tus cabellos,
Y date el parabién, pues la naturaleza con la suprema
Inmensidad te baña. Tu dolor es tardío”*² -

Los dos primeros dísticos representan a Córdoba como una sacerdotisa, madre de todos los ciudadanos en vida y en muerte. Los dos siguientes nos traen a la mente los horrores de la guerra civil. La metrópoli andaluza, favorecida hasta entonces por haber recibido una colonia patricia en tiempos de Marcelo el año 169, fue ocupada sucesivamente por tropas rivales. A continuación

(2) *Epigrama 9. AD CORDUBAM*. Traducción y comentario en E. ELORDUY, *Séneca: Vida y escritos I* (Burgos 1965) 72.

nos ofrece el recuerdo de una noche triste de trescientos muertos y un asalto de bandas armadas de Lusitania. Termina con un ruego a la madre sacerdotisa y la alegría del fin del mundo, que dada la proximidad del océano inmerso y supremo, envolverá a Córdoba en las olas del diluvio y de la conflagración universal. Este será el momento feliz porque morir es tornar a Dios.

La tierra engendra al hombre, y de vínculos entre humanos surge la familia. Séneca, segundo de los tres hijos de un matrimonio procedente de provincias, el medio familiar influye decisivamente sobre su ulterior evolución. Su padre, Séneca el Viejo, se dedicaba a la retórica, formando parte de la burguesía acomodada y de los círculos cultos de la Urbe. En este ambiente, Séneca se inició en las letras y en la elocuencia. Pero pronto, su curiosidad le inclinó al estudio de la filosofía, mientras su carácter depresivo le producía crisis nerviosas. El contacto con estoicos y epicúreos le llevó a practicar un estilo de vida a medio camino entre el rigorismo moral y la ascética religiosa. En la casa paterna Séneca tuvo ocasión de conocer a los oradores más relumbrantes de Roma, contrastando estilos y diferencias ideológicas.

Los Séneca emigran de la perifería del imperio al centro del mismo, portando consigo un talante provinciano, que se deja notar en actitudes y doctrinas. En la Roma cosmopolita, la tradición familiar puso en la vida de los Séneca un contrapeso, manteniendo costumbres celtíberas. Ese origen provinciano permitió a Séneca estar más cercano al mundo de los esclavos y de la plebe que otros escritores de preferencias aristocráticas. Pero Séneca presenta a veces rasgos psicópatas, como la experiencia del tedio y de la muerte —el suicidio es tema que reiteradamente se repite a lo largo de su obra—. A ello habría que añadir una gran capacidad receptora de ideas provenientes de diferentes orígenes y que en manos del escritor cordobés generan un fresco brillante de lo que pensó, deseó, ejecutó o no logró la Roma del siglo I de nuestra era.

En la génesis de la personalidad del filósofo, un hecho, acaecido a los veinticinco años, deja impronta duradera: una enfermedad grave y la crisis espiritual consiguiente. Hacen aparición en Séneca el tedio hacia la vida y la idea del suicidio que reiteradamente se repetirán a lo largo de su obra. Son años de maduración en medio de ascesis pitagóricas y reflexiones filosóficas. La gira por Egipto y la permanencia de algún tiempo en este país le permiten recoger materiales para publicaciones posteriores, que no han llegado hasta nosotros. Alejandría era por entonces la capital intelectual del mundo helenista. En ella convergían la rica tradición filosófica griega y la herencia religiosa del cercano Oriente. Era tierra abonada para la especulación teórica, para la experiencia mística y para el intercambio de ideas. Séneca tuvo ocasión de entrar en contacto no sólo con las creencias religiosas semitas sino también con la tradición platónica y con el mundo de creencias de ultratumba a que tan propenso era el pueblo egipcio. Séneca dispuso de tiempo suficiente en

la Alejandría de la época de Augusto y Tiberio para dedicarse al aprendizaje, a la meditación y a la asimilación de ideas.

El retorno a Roma a los treinta y cinco años le permite reiniciar la carrera política. Su cultura, el talante estoico de su vida y la vivacidad heredada de su lugar de origen le abren las puertas de los patricios romanos y de la casa imperial. La casa de Séneca el Retórico se convierte en lugar activo de ideas por la que desfilan los más famosos oradores de Roma. No tarda en verse implicado en intrigas palaciegas. Acusado de complicidad en el caso de Julia, es desterrado a Córcega por Claudio, permaneciendo aquí durante ocho años. El destierro le ofrece ocasión para redactar algunas de sus obras fundamentales, como la *Consolatio ad Heluiam*, en la que consuela a la madre afligida. De esta época procede también *Ad Polybium de consolatione*, escrito dedicado al liberto de Claudio, Polibio, con la intención de obtener el perdón. Muerta Mesalina, la nueva esposa de Claudio, Agripina, logró que le fuera levantado el destierro (años 49-50). Su carrera cortesana desde este momento va en ascenso: preceptor del hijo de Agripina, Nerón, pretor y cónsul, acumulador de riquezas. La muerte de Claudio y la proclamación de Nerón como emperador, imprimen un nuevo giro a la vida del filósofo. Muertos sus protectores y sometida la corte a las arbitrariedades de Nerón, Séneca se retira a las afueras de Roma, abandonando la actividad pública. La vida retirada en el campo le permite la práctica del estilo de vida estoico. No se libra, sin embargo, de la acusación de complicidad en la conjuración contra Nerón tramada por Pisón. Ello le acarrea la orden imperial de suicidio, que Séneca lleva a cabo con entereza estoica.

2.3.- Orador, político y cortesano.

El equilibrio entre actividad exterior y reflexión interior logrado por Séneca en su vida práctica y en su compromiso político merecen, sin duda, una consideración detenida. Es lo que ha hecho, de modo ejemplar, P. Grimal³. El origen cordobés de Séneca parecía predestinarlo a la vida pública. Córdoba, en la guerra civil entre César y Pompeyo, había tomado partido por el segundo y por su ideario republicano. La familia de Séneca se solidarizó en esta opción política con su ciudad natal. En cuanto aristócratas provincianos, llamados a colaborar en las tareas de gobernar el imperio, aparecían como protectores de los intereses cordobeses en la ciudad imperial. Séneca, por tanto, siente que tras de sí tiene el apoyo de los ciudadanos de una lejana provincia del imperio que no tardará en dar emperadores. Los Anneos se asientan en Roma pero sin perder su vinculación con la ciudad de origen. En los repartos de poder que la vida cortesana depara, varios de ellos desempeña-

(3) P. GRIMAL, *Acción y vida interior en Séneca* en "Estudios Clásicos" 29/85 (1980) 81.

ron cargos políticos. Séneca y su hermano mayor Novato emprenden la carrera senatorial. Su tío Galerio llega a desempeñar la prefectura de Egipto dando ocasión a Séneca para una visita a este país. En este contexto, Séneca comparte su interés por la filosofía con el ejercicio de la retórica y el compromiso político. Llegó a ejercer así la cuestura, primer grado de magistratura que daba acceso al senado. Ello le permite ejercitarse en el aprendizaje del gobierno de la *res publica*.

Una actividad pública honorable, una fortuna que le permite vivir de acuerdo con su rango social y una cultura incrementada con el estudio de la filosofía y de las ciencias naturales le acarreañ creciente aprecio social. Ante el vulgo aparece como el sabio moralizador de proveniencia estoica que pretende poner en práctica un ideal de vida moral. La llegada al poder de Calígula le lleva a compromisos políticos cada vez más arriesgados. El príncipe sospecha de él y llega, incluso, a pensar en su ejecución. Posteriormente denunciado como amante de la hermana de Calígula, Julia Livila, es enviado al destierro. El episodio interrumpe su carrera política. Le ofrece, sin embargo, posibilidad para dedicarse más de lleno a los estudios de filosofía. Las *Consolaciones a Helvia y a Polibio* que escribe en el destierro muestran, sin embargo, que si bien no puede ejercer el poder, sus reflexiones continúan centradas en él.

El advenimiento al poder de la dinastía de los Claudios coincide con el inicio de una época trágica de la historia romana. Ante un imperio políticamente consolidado y con un comercio próspero, Roma crece, transformándose en urbe cosmopolita a la que afluyen gentes de las diversas partes del imperio, entre ellos los Séneca. Pero el esplendor de la Urbe y el poder del imperio no se vieron correspondidos por la calidad humana de sus emperadores. Tiberio, Calígula, Claudio, Nerón, protagonizan gobiernos en los que la intriga va de la mano de la tragedia y las arbitrariedades personales priman sobre el orden y las responsabilidades de gobierno. Los emperadores citados se dejan adular por los escritores mezquinos, a la caza de favores y ellos mismos practican actividades literarias, creando situaciones grotescas, cuando no trágico-cómicas. Los cortesanos de dudosa ralea sustituyen a los viejos aristócratas, paulatinamente eliminados por los emperadores, que veían en ellos potenciales rivales. Es en este contexto cortesano donde Séneca desarrollará su actividad literaria, pedagógica y política.

De retorno a Roma, después de su larga estancia en Egipto, Séneca se dedica de lleno a la actividad forense y a la creación filosófico-literaria. Eran los últimos años del imperio de Tiberio en los que el emperador atemorizado por las conjuras palaciegas se había recluso en una especie de vida solitaria, en donde tenían amplio espacio las prácticas astrológicas. Mientras en Roma se intensificaban las intrigas por el poder, Séneca, por su ejercicio de abogado, pronto se ve implicado en asuntos públicos y privados.

Característico de la época imperial es el papel que juegan en la vida cortesana las mujeres de la familia imperial o de aristócratas cercanos a la misma. Las uniones conyugales se realizaban como si se tratara de operaciones económicas y políticas. La degradación de costumbres en el vulgo y las abundantes intrigas en las familias aristocráticas, hicieron pasar a primer plano el papel de la mujer. En las reuniones de las mujeres de la alta sociedad se conspiraba, urdiendo matrimonios o descartando herederos.

La segunda esposa de Claudio, Agripina, liberó a Séneca del destierro en Córcega a donde había sido relegado por Mesalina. Séneca no tardó en desempeñar un papel determinante en la vida palaciega. Agripina le encomienda la educación de su hijo Nerón. Coronado éste emperador, Séneca desempeñó el cargo de consejero principal de Nerón durante trece años. En la corte compartió sus lujos, intrigas y adulaciones. Su influjo político, no obstante, moderó las arbitrariedades a las que Nerón se sentía inclinado.

La inclinación de Séneca por la intriga y su apetencia de poder le llevó a dedicar una parte de su tiempo a la vida cortesana, a los asuntos públicos y a los negocios. Las referencias a su conducta pública que nos han llegado nos lo muestran dispuesto a toda clase de oportunistas y a métodos no muy limpios a la hora de satisfacer la propia ambición. Causa perplejidad el desacuerdo entre la elevada doctrina moral que propone y la vida de cortesano que practica así como su habilidad a la hora de acumular riquezas.

A pesar de tales vicios, Séneca es considerado como mentor político del imperio. En él se encarnan los valores, que la opinión pública vinculaba a la memoria de Germánico. A inspiración suya, Nerón promete el retorno de la libertad. El puesto que Agripina depara a Séneca parecía poner a su disposición todos los resortes que podían satisfacer su ambición política. Séneca, sin embargo, prefiere aportar ideas para una administración correcta del Estado en calidad de ideólogo y deja de lado la acción directa en los asuntos públicos. Con ello cumplía el precepto estoico de interesarse por la *res pública*, si bien desde una lejanía que salvaguardara su libertad. Acepta que el hombre ha nacido para la acción. Esta necesidad de acción procede del convencimiento estoico de que la felicidad se adquiere cuando el sabio, adaptándose al *logos* universal, dirige los asuntos públicos y practica las virtudes básicas del vivir conforme a la naturaleza racional.

2.4.- Un puesto de honor en la literatura latina.

La época que cupo en suerte a Séneca, fue etapa puente entre dos grandes momentos de la literatura latina: el clasicismo de la era augusta y de las décadas que la precedieron y la restauración del clasicismo literario durante el mandato de los Flavios (años 69 ss.). Séneca comparte la agitada vida de una Roma que se desintegra, encarnando su persona, de modo tan ejemplar como hizo Cicerón de la suya propia, los problemas y aspiraciones de la sociedad en la que vivió.

Con el advenimiento de la *pax augusta*, Roma entra en el “siglo de oro” de sus letras. Los guerreros de las generaciones precedentes dejan paso al político, al cortesano o al hombre de negocios que encuentran en los escritores y en las fiestas sociales un modo de rellenar sus ocios. Surge así, un público capaz de gustar el teatro, la poesía o la sátira. La inyección permanente, por otra parte, de cultura propiciada por los inmigrantes griegos, mantiene la actividad literaria y artística de la Urbe a niveles muy altos. Los ciudadanos se entregan a actividades culturales y en Roma se vulgarizan los filósofos y las ciencias que traen consigo los inmigrantes. Los poetas y dramaturgos adquieren popularidad y la lengua latina se pule y enriquece en la medida en que nuevos gustos exigen nuevas formas expresivas. Cuando Augusto accede al imperio, una literatura ya madura es asumida por él como patrimonio del Estado. Sus hombres más representativos: Virgilio, Horacio y Tito Livio entraron a formar parte de los círculos imperiales y fueron los maestros de una sociedad ya menos heroica pero mucho más pacífica, refinada y amante de las artes.

Los escritores del clasicismo latino: Virgilio, Horacio y Tito Livio, desarrollaron un estilo literario, en verso los primeros y en prosa el tercero, en el que se sedimentó el equilibrio, la claridad y el orden que caracteriza a toda obra de arte de valor universal. Las últimas décadas de la era republicana, grandiosa tanto por sus personajes como por sus conflictos e intereses en pugna, encontraron en ellos canal adecuado para expresar aquellos ideales estéticos, políticos y morales, que prepararon el esplendor de los años de paz de la era de Augusto. Durante la última fase de la república asistimos a un refinamiento de costumbres en Roma y a un interés creciente por el arte y las letras. Mecenas encarna la figura del protector de artistas y escritores, bajo cuyo amparo los poetas podrán desarrollar su actividad artística a resguardo de las agitaciones de la vida ciudadana. El pueblo es llamado a participar en las fiestas que anteriormente eran reservadas a la aristocracia y a los poetas se les encomienda escribir cantos para los festejos populares o consignar en versos épicos, como en el caso de Virgilio, los orígenes divinos de la Roma imperial.

Pero cuando los Séneca se instalan en la Urbe, la cultura romana acababa de perder a sus grandes maestros y se tornaba más decadente a la vez que adquiría refinamiento cortesano. Virgilio había muerto el 19 a. de C., Horacio y Mecenas, diez años después, Ovidio, por el contrario, se encuentra aún en la última fase de su producción literaria. La paz y estabilidad política traídas por Augusto habían creado el clima propicio en el que las letras y las artes florecen. Augusto dio el nombre a su siglo, como ya antes lo había hecho Pericles en Atenas. Augusto, consciente del valor de la cultura, se había rodeado de valiosos colaboradores, entre los que se encontraba Mecenas, afortunado a la hora de encontrar talentos, generoso en protegerlos y hábil en utilizarlos para provecho de la gloria imperial. Y aunque la época de esplendor,

personificada en estos hombres, ya había pasado, su recuerdo y herencia permanecían vivos.

La literatura latina de la época de Séneca carecía del equilibrio, la profundidad y la armonía que había adquirido con clásicos como Virgilio, Horacio o Tito Livio. Las generaciones literarias de la época de Augusto y de Tiberio desarrollan una literatura técnicamente más perfecta que la de sus antepasados pero carente de la espontaneidad y de los grandes ideales de la época precedente así como excesivamente sumisa a los gustos imperiales.

Los autores de la época de la dinastía Julio-Claudia: Séneca, Plinio el Joven, Petronio o Lucano, centran su interés en el cultivo de la forma o en el ejercicio de la retórica. Muchos de ellos, sin embargo, están dotados de indudable ingenio y cultivan diversos géneros, como es el caso de Séneca. Algunos géneros brillan por sí mismos, tal el género epistolar o la filosofía moral. El momento de mayor esplendor de la literatura postaugustea corresponde al principado de Claudio y a los inicios del de Nerón. El refinamiento estético se incrementa y se cultivan géneros diversos, que a veces se entremezclan, en los que siempre están presentes la ironía y una buena dosis de realismo.

2.5.- Séneca y la filosofía.

En Séneca son inseparables su biografía personal y su pensamiento filosófico. Una vida azarosa en la que se suceden el destierro, el triunfo político, las intrigas cortesanas y una muerte émula de la de Sócrates, encuentran expresión en una reflexión filosófica paralela, en donde el drama de la vida se desarrolla como drama del pensamiento. La reflexión filosófica de Séneca es, en términos estoicos, una *conciliatio* permanente, es decir: una pugna del pensador por reconciliarse consigo mismo.

Séneca destaca entre los cultivadores de la filosofía de los reinados de Claudio y Nerón. Con capacidad ilimitada de trabajo e interesado en los más diversos géneros: epistolar, trágico, ensayo moral, nos dejó una obra abundante, cuya valoración en los inicios del Cristianismo posibilitó el que haya llegado hasta nosotros. La filosofía que Séneca cultiva se sitúa en línea con las preferencias morales de las escuelas de la época helenística. Sus obras morales y las *Cartas a Lucilio* constituyen a veces breves tratados de filosofía moral. Se interesa menos por la metafísica que por las situaciones psicológicas de aquéllos a quienes elige como destinatarios de sus preceptos y consejos morales. Todos los tópicos que la época helenística había atribuido al ideal de vida del hombre sabio están presentes en él: aceptación del destino, resignación ante la muerte, dominio de sí mismo... Las ideas de Séneca y su espiritualismo difuso ejercieron durante largo tiempo influencia y su afinidad con algunas actitudes cristianas facilitaron su conservación.

El mundo intelectual romano que Séneca frecuenta y en el que sin dificultad se integra, posee un carácter eminentemente sincretista. En la Roma

imperial se daban cita creencias religiosas de procedencia oriental, tradiciones filosóficas heredadas del clasicismo griego y convicciones prácticas generadas en los usos y costumbres latinos. Aristotélicos y platonizantes coexisten con epicúreos y estoicos. La tendencia predominante, sin embargo, era un eclecticismo moral de inspiración estoica, entremezclado con elementos epicúreos y cínicos. Impulsado por una gran curiosidad y un deseo de adquirir la verdad, Séneca, se acerca a los pensadores vivos de su tiempo. Se interesa por Epicuro, admira la conducta del neopitagórico Atalo, se adscribe a la tradición estoica.

En la Roma de su tiempo, abundaba la importación de creencias y prácticas religiosas orientales asimiladas sin traumatismos por la sociedad romana. Séneca es permeable a este sincretismo filosófico y religioso de la Urbe. Hacia el año 300 a.C., Zenón y Epicuro habían abierto escuelas de pensamiento en Atenas. Los problemas que barajaban eran en gran parte comunes, si bien las soluciones a los mismos divergentes. La rivalidad entre ambas escuelas no fue obstáculo para que a lo largo de los años, elementos de la una se trasvasaran a la otra y viceversa. El estoicismo romano presentaba mayor carga humanista que el primitivo. En época de crisis, el hombre constituía uno de sus problemas preferidos. Introducido en Roma por Panecio y Posidonio, la doctrina tiene ya solera en la Urbe, cuando Séneca se aposenta en ella. Cicerón no había sido ajeno a las tesis de la *Stoa*. Cuando Séneca regresa de su destierro de Córcega, el estoicismo ha recuperado vitalidad, mostrándose activo tanto en la política como en la educación y en la crítica moral.

El talante receptivo de Séneca respecto a las diversas orientaciones vigentes no obsta para que la actitud predominante en él sea el estoicismo. Acepta esta doctrina, si bien no se siente demasiado seguro de ella y a veces adopta posturas un tanto heterodoxas. Alguna de sus obras, tal la parte primera del tratado *De constantia sapientis* posee un matiz estrictamente estoico. En otras, el sincretismo es mayor y responde a la formación ecléctica recibida por el pensador cordobés. Esta era, por otra parte, la característica dominante de la *Stoa* en la época romana. El mismo Séneca confiesa que no se sintió vinculado a escuela alguna. Su estoicismo es más bien un modo de vida y la forma con que se enfrenta a la muerte. En ambos se traduce una perfecta actitud estoica en la que se nos muestra con claridad el fondo del estoicismo: la resignación ⁴. El estoicismo senequiano, finalmente, contiene una importante carga religiosa procedente no sólo del medio ambiente sino del talante del mismo Séneca.

En la efervescencia religiosa de la Roma imperial, en la que como ya dijimos, se daban cita creencias orientales con mitos de la religiosidad greco-

(4) M. ZAMBRANO, *El pensamiento vivo de Séneca* (Buenos Aires 1965) 26-27.

latina, el Cristianismo encontró terreno abonado para la predicación de sus creencias. La tradición filosófica estoica con sus exigencias morales, su creencia en una providencia rectora del cosmos y su idea de la felicidad como virtud, presentaba aspectos afines al Cristianismo. Las doctrinas y sentencias morales de Séneca acentúan tales coincidencias de tal modo que el pensador cordobés fue el único pagano prestigioso que los autores cristianos presentaron como muy cercano al Cristianismo. Séneca se convierte en fuente de inspiración para los primeros escritores cristianos, quienes, incluso, reproducen pasajes de las obras del filósofo. Se crea así el mito de un Séneca próximo al Cristianismo que está al origen de la célebre leyenda sobre las relaciones entre Séneca y Pablo de Tarso. Tertuliano le llamó "Seneca saepe noster" ⁵. A este respecto, el testimonio más elocuente es el de S. Jerónimo: "Lucio Anneo Séneca,... fue de vida continentísima. No lo pondría en el catálogo de los autores si no lo incitaran a ello las epístolas leídas por muchísimos de Pablo a Séneca y de Séneca a Pablo" ⁶. Este aprecio de los autores cristianos hacia Séneca contribuyó a que casi todas sus obras se salvaran y llegaran hasta nosotros. Existe, incluso, quien ha hecho comparaciones entre la problemática del discurso paulino en el Areópago y las doctrinas de la *Epístola* 90 de Séneca subrayando las coincidencias entre ambos autores ⁷.

La filosofía que se cultivaba en Roma nunca poseyó, a excepción del brillante brote tardío del neoplatonismo, ni la originalidad ni la profundidad que logró en Atenas. Los romanos se interesaron especialmente por cuestiones morales. Durante el s. I y en un contexto dominado por el eclecticismo, la escuela filosófica que ejerce mayor atractivo es el estoicismo. De ella, sin embargo, se parecían menos sus tesis metafísicas: panteísmo, *ekpyrosis* (destrucción cíclica del mundo por el fuego), transmigración de las almas, que sus doctrinas éticas. La altura moral de las mismas y la exaltación de la responsabilidad personal que promovían, supuso para muchos un refugio contra las arbitrariedades de Nerón o de Domiciano.

Séneca tuvo ocasión en Roma de entrar en contacto con círculos estoicos, neopitagóricos y cínicos. También asistió a las enseñanzas de Soción que cultivaba una filosofía estoica entremezclada de elementos pitagóricos. Asimismo recibe las enseñanzas de Atalo, adepto al cinismo y de Fabianus, filósofo retórico de moda. En una Roma cosmopolita, donde se entrecruzan

(5) TERTULIANO, *De anima* 20, PL 2, 724.

(6) S. JERONIMO, *De uiris illustribus* 12, PL 23, 662, 852.

(7) El crítico holandés J.N. Sevenster ha dedicado un vasto estudio a las relaciones entre la doctrina de Séneca y el Cristianismo; estudio que hace extensivo al estoicismo y al problema de Dios en S. Pablo y en Séneca. La concepción de Dios de nuestro filósofo, que no está lejos del *logos spermatikos*, *diuinus artifex*, *creator mundi*, *formator uniuersi*, *deus potens omnium*, era natural que fuera, en cierto modo, familiar a la primera filosofía cristiana. Cf. J.N. SEVENSTER, *Paul and Seneca* (Leiden 1961).

las culturas de la época, la vida familiar pone un contrapeso manteniendo las tradiciones celtíberas. La actividad del padre orientó sus primeros pasos hacia la política y el poder combinando estas actividades prácticas con la reflexión filosófica y la actividad forense. La envidia de Calígula hacia el filósofo cordobés llegó a poner en peligro la vida de Séneca. El episodio ocasionó la interrupción de la carrera política.

2.6.- Séneca y la religión.

Durante la última etapa de la república y a lo largo de todo el principado de Augusto, la religión tradicional pierde terreno, mientras que el pueblo romano se interesa por la magia y las élites cultas son progresivamente helenizadas. Junto a las divinidades griegas entran a formar parte también de la religión del imperio los dioses egipcios. Las influencias de la religiosidad egipcia se intensificaron durante los reinados de Calígula y Nerón. La superstición popular, por otra parte, mantuvo viva la religiosidad tradicional a la vez que revitalizó la práctica de los oráculos y el cultivo de la astrología. La afición a los milagros hizo que surgieran por doquier los curanderos, charlatanes y taumaturgos.

Los inmigrantes orientales si son griegos traen consigo sobre todo ideas filosóficas, modelos estéticos o técnicas prácticas como la medicina o el arte de medir los campos (agrimensura). Pero si son de las zonas más orientales traen sobre todo creencias religiosas. En una época de inseguridad en la que compiten en degradación los plebeyos con los magnates, proliferan las ofertas salvadoras por parte de las religiones orientales, que se ocupaban del destino del alma después de la muerte o cultivaban la relación amistosa en círculos de iniciados. Los dioses del Asia Menor, como Cibeles, conviven en el panteón con las divinidades egipcias, como Isis. Se propagan doctrinas de procedencia pitagórica con las que se aspira a salvar las almas mediante prácticas purificadoras, ceremonias arcanas y ritos exotéricos. Las religiones de los misterios compiten con el judaísmo, más puritano y nacionalista y ávido de captar adeptos. La astrología se alterna con el bacanal. A esta penuria ética y moral responderá no solamente la actividad de los moralistas como Séneca sino también la propagación del Cristianismo.

Después de los largos años de aprendizaje, de retórica y de filosofía en la Roma imperial, entre los 20 y 22 años, Séneca había emprendido un viaje a Egipto en donde permenece varios años en casa del prefecto, cuñado de Helvia, madre de Séneca. Su larga permanencia en Egipto le dio oportunidad para entrar en contacto con un mundo profundamente religioso en el que se daban cita las viejas tradiciones egipcias sobre el mundo de ultratumba, el nacionalismo religioso o judío y la filosofía de la época helenística.

Las tradiciones religiosas de la España celtíbera, por otra parte, sus mitos y leyendas, no pudieron estar ausentes de la familia cordobesa trasplantada

a Roma. El mito de la Atlántida, la lucha de las Atlántidas contra las Gorgonas impresionó la fantasía juvenil del filósofo cordobés. Mitos menos cultos y refinados que los de la cultura helenística, los mitos de la tradición celtíbera poseían más rudeza pero también más sinceridad.

El espíritu de Séneca siempre estuvo agobiado por problemas metafísicos a los que no dio solución: Dios ¿es personal o está ligado al universo? El mundo ¿está regido por la Providencia o por la Fatalidad? El alma ¿es perecedera o goza de inmortalidad personal? A la hora de dar soluciones concretas a estos problemas muestra una gran incertidumbre, pero intuye que es necesario la relación moral de estos problemas con el instinto moral del hombre y que ese instinto moral sólo encuentra su satisfacción en la subordinación de la materia al espíritu, y de este modo nos obliga a aspirar a Dios. De ahí que el espiritualismo de Séneca, patente en múltiples temas de su obra, se haya considerado como un precursor, aunque inconsciente, del Cristianismo. Su teoría moral tiene sus raíces en el estoicismo. En el *De uita beata* nos habla de la identificación entre bien supremo y virtud, la cual será la meta del filósofo. Esta se consigue ciñéndonos a las necesidades de la vida sin dejarnos apresar por ellas; es así como obtendremos la paz del alma al mismo tiempo que estamos por encima de todo mal exterior.





LA ENUNCIACION FILOSOFICA Y LA CUESTION DEL COMIENZO

NICOLAU MAS BUSQUETS

I

Como puede desprenderse de la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu*, la modernidad de la filosofía consiste en tomarse en serio que ésta es ciencia. La filosofía culmina en la autoposesión de su suelo firme, y ello es signo del deslumbrar de una nueva época. "Solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto" (*Fenom.*, 52). La infundamentabilidad de esta proposición es lo que se opone, en Hegel, a la verdad infundada de una teoría crítica que pretende conocer antes de conocer. De este modo, Hegel se esfuerza en mantener la filosofía cerca de su comienzo y hacer frente a los reparos "críticos" que semejante intención despierta desde Descartes. Cerca de su comienzo en cuanto se sigue validando la sentencia inicial del Libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles o, dicho en el pensar de Hegel, "el conocimiento real de lo que es en verdad" (*Fenom.*, 51). La "crítica", por su parte, se concentra en una teoría del conocimiento entendida como órgano. Se trata, para ésta, de examinar el conocimiento como "instrumento" ("para posesionarnos de lo absoluto", *Fenom.*, 52-53) o "medio del conocer" ("a través del cual contemplamos la verdad", *Fenom.*, 53); ésa sería la tarea previa a toda *Metafísica* que contempla el Ente en cuanto ente (Aristóteles). Tanto Descartes como Kant parecen justificar la necesidad de esa tarea previa "ya que, de una parte puede haber diversas clases de

conocimiento, una de las cuales se preste mejor que las otras para alcanzar dicho fin último, pudiendo, por tanto, elegirse mal entre ellas; y, de otra parte, porque siendo el conocimiento una capacidad de clase y alcance determinados, sin la determinación precisa de su naturaleza y sus límites captaríamos las nubes del error, en vez del cielo de la verdad” (*Fenom.*, 51). Es esa remisión a algo previo al comienzo, remisión a una tarea filosófica previa a la ciencia filosófica, la que pretende desenmascarar la crítica hegeliana al criticismo: “una explicación previa no podría ser otra cosa que una explicación no filosófica, y se reduciría a un tejido de presupuestos, seguridades y razonamientos, es decir, de aserciones contingentes, a las que podrían oponerse con el mismo derecho las aserciones opuestas” (Hegel, *Enciclopedia*, 10); está condenada a incurrir, además, en la circularidad de la petición de principio (v. también, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, p. 421).

El criticismo que transforma la metafísica en teoría del conocimiento escinde inadvertidamente el conocer de lo absoluto, así como da por supuesta una “diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento” (*Fenom.*, 52). Echa a perder, en definitiva, el carácter infundamentable del absoluto para encerrarse en el círculo vicioso del conocimiento trascendentalmente determinado por los medios de conocer.

La filosofía es la ciencia; lo absoluto es lo verdadero. “Cuando el nombre de “la ciencia” dentro de la metafísica absoluta se pone en lugar del nombre de filosofía, saca su significado de la esencia de la autocertidumbre —que ahora se sabe absolutamente— del sujeto”, comenta Heidegger (*Sendas Perdidas*, 114). La autocertidumbre es el saberse incondicionado, el absoluto que, en esa mayoría de edad de la filosofía, deberá mostrarse como subjetividad. “Todo depende —leemos en el Prólogo de la *Fenomenología*— de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto” (*Fenom.*, 15). La comprensión del “ens verum” como “ens certum” consuma el tema de la presencia como representación. Lo que se presenta en la representación es el sujeto mismo cuya verdad no es sino su subjetividad, esto es: el autosaberse incondicionado, “la certidumbre que se ha asegurado de su saber” (*Sendas Perdidas*, 116). Sólo el representarse puede acoger la absolutez de un absoluto entendido como lo verdadero que es, a su vez, concebido como autocertidumbre. El objeto de la ciencia es entonces la verdad y la verdad es el saber(se) absoluto. Este es, sin embargo, un saber que debe exponerse y no presuponerse. Al separar inconfesadamente el conocimiento de lo absoluto, el criticismo maneja los conceptos como presupuestos esenciales en vez de atenerse al desarrollo de su formación (“La ciencia, al aparecer, es ella misma una manifestación; su aparición no es aún la ciencia en su verdad, desarrollada y desplegada”, escribe Hegel (*Fenom.*, 53). Al igual que la conciencia natural —presa de la aceptación inmediata y directa de un presente sin presencia— el criticismo transforma la ambigüedad de la conciencia en dualismo irreconciliable de sus dos determi-

naciones: el saber y el objeto. La experiencia fenomenológica es la experiencia de la reflexión de la conciencia que guía su curso desde la conciencia natural —primera manifestación de la ciencia— hasta la ciencia misma —su verdad—. Hegel llamará “experiencia” al movimiento que la conciencia ejerce sobre sí misma y en el cual “brotó ante ella el nuevo objeto verdadero” (*Fenom.*, 58). La radicalidad de este nuevo objeto consiste en que es anulación del “en sí” (del primer objeto o esencia) en cuanto el “ser para ella de este en sí” (*Fenom.*, 59) no es meramente una representación del saber de la conciencia (reflexión de sí misma) sino la anulación del carácter esencial del “en sí”. La verdad (la esencia) se desplaza del ser del “en sí” al “ser para ella (la conciencia) de este en sí”; y es a este último al que Hegel denomina el “nuevo objeto verdadero”. Sólo así pueden reconciliarse las dos determinaciones de la conciencia sin perder su original ambigüedad. La representación no se escinde ya en representación del objeto y representación del saber, sino que definitivamente se constituye como el marco fundamental en el que quedan inscritos todos los modos de conciencia, en la zona donde se ilumina todo tipo de presencia. Sin embargo, eso no debe entenderse como determinación trascendental de todo presente, sino como un nuevo presente, aquél que surge en la experiencia fenomenológica de la reflexión y que es cumplimiento cabal del fenómeno de la conciencia en cuanto su saber es un ser y su ser es un “ser-sabido” (*Bewusst-sein*).

El hecho decisivo de la “experiencia” hegeliana es el surgir del nuevo objeto, el cual es anulación y verdad de un objeto anterior que es lo experimentado en la experiencia, la cual no es sino la experiencia hecha sobre este primer objeto, reveladora de su verdad, del mismo modo que, correlativamente, el saber real es la verdad del saber natural. El carácter novedoso de la experiencia de la conciencia es la involucración del ser en el saber: el representar, o la autoconciencia a modo de “concentración en la presencia a la manera de la presencia de lo representado” (*Sendas Perd.*, 124). Me permito subrayar el término “concentración” puesto que es ella la que acompaña el descubrimiento de la subjetividad por la que se determina el objeto no ya como lo que está frente al representar sino como la verdad —el nuevo objeto— de la conciencia. El “nuevo objeto”, diríase, exige o conlleva un esfuerzo de atención que no es sino el “examinarse a sí misma la conciencia” que reclama Hegel y por el que se realiza su experiencia constitutiva. Por la atención que la conciencia se presta a sí misma, el objeto no se presenta ya como lo directamente existente sin esfuerzo (propio de lo que Heidegger denominará conciencia “ontico-preontológica” del saber natural, *Sendas Perd.*, 149), sino que lo hace a modo de una nueva presentación: como re-presentación; lo que es presente en este nuevo saber es figura (imagen, aspecto). Por ello mismo, dice relación a un saber y a un presente anterior, a modo de su verdad y su presencia respectivamente.

“Lo propio de la estructura del saber-se a sí mismo —dice Habermas comentando la Introducción de Hegel— es que hay que haber conocido para poder conocer explícitamente: sólo un sabido anterior puede recordarse como resultado y ser, en consecuencia, examinado en su proceso genético” (*Conocimiento e interés*, 16).

Se trata de pensar el movimiento en su hacerse, como camino que se recorre y no como trayecto ya recorrido. Hegel llama a la experiencia “movimiento dialéctico”, y deja sin explicar esta última palabra; se esclarece, por lo demás, en razón a un movimiento que es la experiencia de la reflexión y que sólo se alcanza “qua” experiencia, en cuanto tal, desde la interioridad irreductible del experimentarse. Que este movimiento sea dialéctico es debido a que él mismo es el proceso de un diálogo, de un “decir reunido” (légein) en el que cada decir particular se expone a sí mismo, en cuanto cada decir es la misma cosa dicha. El diálogo entre el saber natural y el saber real es una lucha de pretensiones formuladas que la conciencia reúne en su experiencia (su saber-se, su hacer-se), y del que, por ejemplo, la *Fenomenología del Espíritu* pretenderá dar cuenta.

Sin embargo, puede que la diferencia entre aprehender el movimiento en su interioridad y aprehenderlo desde fuera no sea más que una falacia. A fin de cuentas, el camino que se recorre presupone un trayecto ya recorrido. El “proceso genético” que afirma Habermas tiene todo el carácter de la reconstrucción de un “saber” a la manera de anticipación a un “ya sabido”. El ardid consiste en operar como si se ignorara este “ya sabido” para descubrirlo posteriormente como conquista. En este sentido, la crítica hegeliana es víctima de las acusaciones que dirige al criticismo kantiano, y con justicia puede afirmarse que su proceder no es inmanente (v. *Conoc. e interés*, 20) en la medida en que presupone un saber absoluto, aquello precisamente que la teoría del conocimiento como *órganon* pone en tela de juicio. El ardid en cuestión tiene sin embargo, en su descargo la ventaja de definir un sistema y no de impulsar una teoría del conocimiento. Es, por ejemplo, lo que se juega entre la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel. La circularidad de la Filosofía sólo se cumple unitariamente en el doble movimiento, el uno ascendente (*Fenomenología*) y el otro descendente (*Lógica*), pero en cada movimiento se halla implicado su carácter doble (exitus-reditio) revelado, en lenguaje hegeliano, por la fuerza de penetración del concepto capaz de alcanzar el “núcleo” a través de la “corteza” (v., *Prefacio a los Principios de la Filosofía del Derecho*, 23), el pulso que late en la variedad de las formas sensibles. Como tal, la lógica guía secretamente toda fenomenología. Pero el impulso latente es lo que cierra sobre sí mismo todo lo presente al afirmarse como la realidad de lo existente. La dificultad parece hallarse en el lenguaje de la explicitación, que sólo puede mantenerse correctamente a base de la permanencia sostenida de una ambigüedad fuerte. Lo que se ha denominado también la “cuestión de la enunciación”, la difícil posición de hablar desde un sitio que no es el

sitio desde el cual se habla, problema que pone de relieve, por ejemplo, el comentario a Hegel de Kojève. Se trata de la contemporaneidad de un doble discurso que compromete al propio filósofo, transformado por la aparición del espíritu. “La aparición del espíritu es la revelación de la **identidad** entre la cosa que el filósofo hace **sujeto de su enunciado** y él mismo, **sujeto de la enunciación**” (Descombes, *Lo mismo y lo otro*, 66). Este saber absoluto debe, no obstante, permanecer inconfesado si quiere salir a la luz, pues es otro sujeto de saber —la conciencia fenomenológica— quien lo hace explícito. Pero, asimismo, el sujeto absoluto de la enunciación debe estar presente de algún modo y en todo momento en el discurso fenomenológico que lo ha de revelar.

La dificultad de una tal filosofía se resume en sí misma en el rango categorial de la “inconfesión”: en su doble exigencia simultánea del estar presente y del permanecer oculto. “Las dificultades de la *Fenomenología del Espíritu* —comenta Lledó en su Introducción al libro de Valls— consisten, tal vez, en la complicación de un signo lingüístico que tiene que atender, al mismo tiempo, a dos semánticas diferentes” (*Del yo al nosotros*, 11). Lo cierto es que en la Introducción a la *Fenomenología*, Hegel nos habla de una “inversión de la conciencia” que “añadimos nosotros” (*Fenom.*, 59), y ya antes, en su polémica contra el criticismo, había afirmado el “estar en nosotros” de lo absoluto (*Fenom.*, 52). “Nosotros” somos Hegel y sus lectores, en cuanto que poseemos la ciencia y al mismo tiempo asistimos a su proceso de formación. O, como dice Rockmore, “el sujeto del libro, el famoso “Nosotros” (Wir), es al mismo tiempo el individuo, toda la humanidad y la sustancia en su proceso de devenir sujeto” (Rockmore, “Hegel, l’homme agissant et la philosophie allemande moderne”, 16). Este otro saber al saber de la conciencia natural es el que hace que “el camino de la ciencia sea ya él mismo ciencia” (*Fenom.*, 60). El “Nosotros” es el sujeto del “nuevo objeto” que surge en el movimiento de la conciencia constituyente de su experiencia. Y su **añadido**, a modo de inversión de este movimiento, sólo lo es para **nosotros**, no para la conciencia; mediante esa inversión nos es ofrecido lo que sucede a las espaldas de la conciencia (*Fenom.*, 60). Desde ahí, detrás, ocupamos el lugar privilegiado para mirar la exposición de la experiencia, la experiencia como exposición, visión velada a la conciencia misma, inmersa, como está, en la experiencia inmediata. Hegel reconoce, pues, este saber tácito. Alguien diría: habla desde una preconcepción que pervierte toda su doctrina y, por consiguiente, su argumento contra Kant se vuelve contra él. No obstante, a este saber otro anticipado que lo es sólo de “nosotros” le es consustancial su carácter antidogmático y antiimpositivo. El “añadido”, la inversión de la conciencia, no suprime el examen de la conciencia por sí misma, el recorrido fenomenológico de una conciencia no alterada por ese añadido. Es más, debe mantenerse una posición de abstención activa con el fin de procurar evi-

tar una intervención ilegítima de ese “nosotros” anticipado; casi una declaración metodológica (v. *Fenom.*, 63). La abstención de intervenir es una exigencia del estar atentos a lo que aparece, en cuanto “saber de lo inmediato o de lo que es” (*Fenom.*, 63). Es éste el que debe tomar la palabra (el que recorrer el camino de la ciencia) y el esfuerzo del “nosotros” es el esfuerzo por no alterar este saber (para “mantener la aprehensión completamente aparte de la concepción”, *Fenom.*, ibíd.), pues es por sí mismo que tiene que alcanzar su autoesclarecimiento, que tiene que abrirse en él este “nosotros” tácito que lo ha seguido detrás durante todo su camino.

II

Esto último es ya una prédica de la investigación filosófica, un “esfuerzo” metodológico que, efectivamente hallamos en la iniciación del primer capítulo de la *Fenomenología*, coincidente con el inicio de la exposición fenomenológica desde la presencia abstencionista del “nosotros” añadido en la Introducción. La “epoché” es condición necesaria de la realización de la “skepsis” filosófica, de la investigación fenomenológica misma, del ver lo existente en su exposición. La necesidad de afirmar una “epoché” es síntoma de una presencia no intervencionista, en forma de reconocimiento de un principio de la investigación que se consume al integrarse en un origen del saber que opera como totalidad desde la inconfesión de su anterioridad, como lo demuestra ya la forma de resolver la “cuestión del criterio”, planteada en la aporía de Menón a Sócrates (*Menón*, 80 d) mediante la teoría de la reminiscencia; es la forma no de una solución a un problema, sino de un reconocimiento: la de la totalidad del saber siempre presente en la investigación filosófica (ibíd., 81 c, d).

En ese manifiesto ejemplar de prudencia filosófica que es el Prefacio a los *Principios de la Filosofía* de Descartes, el autor llega a la conclusión de que “aquellos que menos han aprendido de lo que hasta aquí ha sido llamado filosofía son los más capaces de aprender la verdad” (*OEuvres et Lettres*, 562). Esta versión cartesiana de la “epoché” se halla ligada al criterio de la recta investigación, que disuelve la aporía del comienzo del saber de Menón al remitirse a las primeras causas o principios. En eso piensa Descartes separarse de la tradición filosófica dominante para la cual solicita la abstención: en entender la investigación filosófica como ciencia de los principios. Dos son las condiciones para las cuales los principios son tales: su autoevidencia y su independencia respecto de lo que de ellos depende (“que sea de ellos que dependa el conocimiento de las otras cosas, de modo que puedan ser conocidos sin ellas, pero no recíprocamente ellas sin ellos” (*OEuvres et...*, 558). Descartes hará coincidir el primado epistemológico con el ontológico y de esa forma, por la autoevidencia del principio, convertirá a éste en origen. Por otra parte, entiende el principio, como así lo demuestra la segunda condi-

ción, a la manera aristotélica (Cf. *Metafísica*, I, 2, 982 b: “mediante ellos (“los primeros principios y las causas”) y a partir de ellos se conocen las demás cosas, no ellos a través de lo que les está sujeto”). Sin embargo, la coincidencia con Aristóteles no pasaría de ahí, en parte por la complejidad misma de la cuestión del comienzo en el pensamiento aristotélico.

Sobre cuyo asunto se ha ocupado ampliamente P. Aubenque (v. cap. II de la Introducción de *El problema del ser en Aristóteles*): a través del análisis del reconocimiento aristotélico de dos puntos de partida (el de la búsqueda y el del saber) nos previene contra la identificación de la *Metafísica* con la *Filosofía Primera*. La distorsión entre un “conocimiento en sí” y un “conocimiento para nosotros” (no entre “ser” y “conocer”) gana terreno en el pensamiento aristotélico al ser transformada desde una distinción relativa a la insuficiencia de la visión del espíritu vulgar (*Tópicos*) hasta en servidumbre permanente del conocimiento humano (*Metafísica*), convirtiéndola en tematización propia de la investigación filosófica. Renunciando a esta tematización, Descartes creará liberarse de la servidumbre. La autoevidencia del principio no dejará lugar siquiera a una propedéutica del saber verdadero, al modo platónico. Por lo demás, es completamente natural que así sea, puesto que ésa fue quizás la puerta que dio acceso a un saber filosófico que hace dichosos a quienes no lo poseen. El ideal platónico del saber descendente es conservado en Aristóteles, pero la intuición inmediata de este saber es siempre indefinidamente aplazada por la presencia obsesiva de una conciencia que convierte lo que debería ser una investigación previa en el todo de la investigación.

BIBLIOGRAFIA

Las referencias contenidas en el trabajo lo son según las siguientes ediciones:

ARISTOTELES: *Metafísica*. Gredos, Madrid 1982.

—— *Tratados de Lógica*. Porrúa, México 1982.

AUBENQUE: *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus, Madrid 1981.

DESCARTES: *OEuvres et Lettres*. Gallimard, Paris 1953.

DESCOMBES: *Lo Mismo y lo Otro*. Cátedra, Madrid 1982.

HABERMAS: *Conocimiento e Interés*. Taurus, Madrid 1982.

HEGEL: *Principios de la Filosofía del Derecho*. Sudamericana, Buenos Aires 1975.

—— *Fenomenología del Espíritu*. FCE, México 1978.

—— *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. FCE, México 1979, vol. III.

—— *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Abregé*. Gallimard, Paris 1970.

HEIDEGGER: "El concepto hegeliano de la experiencia". En *Sendas Perdidas*, Losada, Buenos Aires 1960.

PLATON: *Diálogos II*. Gredos, Madrid 1983.

ROCKMORE: "Hegel, l'homme agissant et la philosophie allemande moderne". *Archives de Philosophie*, 44 (1981), págs. 3-18.

VALLS: *Del Yo al Nosotros*. Laia, Barcelona 1971.

B. BAUER (1809-1882) Y SU CRITICA A HEGEL EN LA "POSAUNE" DE 1841

JOSE Ma. GARCIA GÓMEZ-HERAS

En el proceso de transición de Hegel a Marx, el grupo de los "Jóvenes Hegelianos" lleva a cabo una labor de crítica, que erosiona insistentemente los presupuestos sobre los que aquel había construido su filosofía. Sus teorías sobre el hombre, la religión y el Estado son pasadas por el tamiz de la sensibilidad nueva que surge en el inmediato posromanticismo. F. Strauss, L. Feuerbach y B. Bauer son los protagonistas de la empresa en la década 1830/40. Una obra del último: *Die Posaune des jüngsten Gerichts wider Hegel den Atheisten und Antichristen* (1841) constituye un documento elocuente de la crítica radical, que el grupo practica al final de la década. A un análisis de las ideas de la misma están dedicadas las páginas de nuestro ensayo ¹.

- (1) De entre las publicaciones recientes sobre B. Bauer me parecen seleccionables: L. KOCH: *Humanistischer Atheismus und Gesellschaftliches Engagement. B. Bauers "Kritische Kritik"* (Stuttgart-Berlín, 1971); J. von KEMPSKI: *Ueber B. Bauer. Eine Studie zum Ausgang des Hegelianismus* en *Archiv für Philosophie* 11 (Stuttgart, 1962) H. 3/4, 223-245; G.A. van den BERG van EYSINGA: *Aus einer unveröffentlichten Biographie von B. Bauer. B. Bauer in Bonn* en *Annali* (Milano, 1964) 329-386; D. HERTZ-EICHENRODE: *Der Junghegelianer B. Bauer im Vormärz* (Berlín, Phil. Diss., 1959).

1.- EL CIRCULO EN TORNO A HEGEL Y LA TRANSICION DE LA CRITICA RELIGIOSA A LA CRITICA POLITICA.

La actividad académica de Hegel en Berlin no tarda en hacer cristalizar un grupo de discípulos y admiradores de su filosofía. Sus miembros desarrollan una intensa actividad académica y publicística, abundando los intentos de acceso al poder y a la docencia por parte de los mismos. De entre ellos Gans es nombrado "Extraordinarius" y Daub y Marheineke llegan a ocupar sendas cátedras. Gabler, Hinrichs, Michelet, Rötscher y Hotho seguirán sendas dispares. A partir de 1826 el grupo se organiza en la *Sozietät für Wissenschaftliche Kritik* y unos meses más tarde aparecen los *Berliner Jahrbücher*, publicación periodica representativa del grupo. En ellos, aceptando como baremo la ideología hegeliana, se practica la crítica de publicaciones y acontecimientos culturales de la época ².

La problemática tratada por el grupo durante el primer periodo de la escuela, aún en vida de Hegel, gira en torno a temas de filosofía de la religión y antropología. Hinrichs analiza el problema de las relaciones entre religión y ciencia, Carové polemiza con el catolicismo, Marheineke acopla sus convicciones religiosas al sistema hegeliano y Göschel ridiculiza al supranaturalismo ³. Las ideas y actividades del clan no tardan en provocar críticas y recelos. Los sectores adscritos a la ortodoxia religiosa y más aún el influyente círculo de adscritos a la "religiosidad del sentimiento" de inspiración schleiermacheriana reaccionan solapadamente, propinando, aquellos denuncias y éstos abundante material para la polémica. Unos y otros logran cerrar a Hegel las puertas de la "Berliner Akademie der Wissenschaften". La ortodoxia protestante acumula acusaciones, que se convertiran en tópicos de la crítica religiosa antihegeliana: racionalismo, disolución de la creencia en filosofía, ateísmo, panteísmo, práctica de una metodología incapaz de descubrir el valor de los documentos históricos del cristianismo... etc. ⁴.

- (2) Sobre la actividad de los "Junghegelianer" cf. C. CESA: *Figure e problemi della storiografia filosofica della sinistra hegeliana, 1831-1848* en *Annali dell'Istituto G. Feltrinelli*, VI (Milano, 1963) 70 ss; B.: *Les jeunes hegelians et les origines du socialisme contemporain en Allemagne* en *Revue Philosophique* I (1923) 379-402; W. MOOG: *Hegel und die hegelsche Schule* (München, 1930); Mc. LELLAN: *Marx y los jóvenes hegelianos*. Trad. del inglés (Barcelona, 1972); K. LOEWITH: *Die hegelsche Linke*. Texte aus Werken von H. Heine, A. Ruge, M. Hess... (Stuttgart, 1962).
- (3) H. MARTIN SASS: *Untersuchungen zur Religionsphilosophie in der Hegelschule, 1830-1850* (Münster, 1963), 188-189.
- (4) En la lucha contra Hegel, por motivaciones distintas, se unieron los seguidores de Schleiermacher y los "pietistas" en torno a Tholuck. De estos formó parte uno de los más radicales críticos de Hegel, Hengstenberg.

Durante el quinquenio 1830/35 el tema de la "inmortalidad personal" acapara la atención de los "jóvenes hegelianos". Varios de éstos salen a la palestra unos en pro y otros en contra de la inmortalidad personal: Richter la niega; Göschel polemiza con él en los "Berliner Jahrbücher"; Weisse acepta el razonamiento de Göschel pero le niega calidad hegeliana. El debate se amplía con otros nombres: Mises, Conradi, Erdmann y degenera en cuestión escolástica al aparecer la cuestión de si las opiniones vertidas eran fieles o no a las doctrinas de Hegel.

La edición completa de los escritos de Hegel (1832-1837) a cargo de Marheineke, Förster, Michelet y otros pone a disposición de un público más amplio los escritos de aquél sobre filosofía de la religión y filosofía de la historia. Los seguidores y los críticos se multiplican. Las ideas hegelianas penetran en áreas de pensamiento católico y no tardan en aparecer aquí denuncias de panteísmo contra aquéllas. Los "hegelianos" continúan utilizando los "Berliner Jahrbücher" no sólo para responder a los ataques del exterior sino también para debatir las diferencias surgidas entre ellos. La cátedra de Hegel en Berlín es asignada en 1833 a uno de sus discípulos: Gabler. Este, sin embargo, decepciona a los mismos que le habían protegido.

En 1835 aparece la obra que ocasionará la división entre los discípulos de Hegel. El docente en Heidelberg F. Strauss publica su famosa *Leben Jesu*, en la que los elementos históricos de los evangelios son reducidos a mitos y Jesús de Nazaret interpretado como "ideal de humanidad". El libro produce un voluminoso escándalo y las tomas de posición a favor y en contra de él se multiplican. Strauss, utilizando jerga parlamentaria, clasifica a sus interlocutores en grupo de derecha (Gabler, Göschel) que mantienen la historicidad del acontecimiento Cristo, en grupo de centro (Rosenkranz), que retiene un minimum de aquélla y en grupo de izquierda (Strauss, F.Ch. Baur), para quienes el cristianismo carece de hechos históricos en sus orígenes, reduciéndose éstos a mitología y a formas de conciencia. La polémica provocada por el escrito de Strauss se mantiene viva hasta finales del decenio y se reconoce generalmente la filiación hegeliana del "panteísmo de la humanidad" propagado por Strauss ⁵.

A partir de 1835 aparecen síntomas de cansancio y esterilidad en el debate de temas religiosos. Los intereses, por el contrario, tienden a orientarse hacia cuestiones políticas. La fundación de los "Hallescher Jahrbücher" (1838) marca el punto de inflexión. El principio de la libertad de pensamiento —equiparado al "Prinzip des Protestantismus"— es desarrollado y propagado en sus manifestaciones y consecuencias históricas y políticas. La "crítica religiosa" se transforma en "crítica política". El "principio de la libertad",

(5) Cf. H. MARTIN SASS: Op. cit., 192-193.

con sus implicaciones revolucionarias y críticas es contrapuesto al “principio del romanticismo”, cargado de tradición, irracionalidad y sentimiento. Lo que hasta entonces aparecía como cuestiones filosóficas para especialistas deviene factor político-cultural y, por lo mismo, relevante para la vida política. Los poderes públicos se percatan del fenómeno. Se siguen con inquietud la marcha de las publicaciones y menudean con insistencia la censura y las denuncias ⁶.

Dos escritos importantes, gestados a finales de la década 1830/40 y aparecidos en 1841, culminan el proceso de la crítica religiosa arriba descrito: *La esencia del cristianismo* de L. Feuerbach y *La trompeta del juicio universal* de B. Bauer. Toda una serie de ideas vertidas durante las polémicas de los años precedentes son recopiladas aquí. L. Feuerbach desarrolla su programa de disolución de la religión en antropología y redacta un verdadero manifiesto en pro de la recuperación del hombre perdido en la alienación religiosa. Con este escrito, y el posterior de la *Esencia de la religión* (1845), Feuerbach, al decir de Marx, cierra para siempre la crítica religiosa ⁷. Ideas similares, si bien con otra intención, abundan en el libro de B. Bauer. De ellas habrá ocasión de ocuparse un poco más adelante.

2.- LA ACTIVIDAD DE B. BAUER EN LOS CIRCULOS HEGELIANOS.

Durante la polémica desatada por la *Leben Jesu* de Strauss entra en la palestra literaria un nombre de repercusiones amplias en la inmediata historia del posthegelianismo: B. Bauer ⁸. Estudiante con Schleiermacher y Mar-

- (6) H. POPITZ: *Das epochale Bewusstsein der Junghegelianer in Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx* (Frankfurt a. M., 1967) 15, subraya como tras la “crítica religiosa” alentaba una intención de “crítica social”. La crítica religiosa de Feuerbach y B. Bauer apuntaba al ilusionismo de una burguesía instalada en el poder. Tal intención, a pesar de las apreciaciones del mismo POPITZ, nos parece que conllevaba una intención política, al desenmascarar los presupuestos ideológicos y prácticos desde donde operaban los poderes públicos.
- (7) Cf. K. LOEWITH: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Trad. del alemán (Buenos Aires, 1968), 112 ss., 462 ss.
- (8) Bauer nace en Eisenberg, estudia en Berlín, enseñando, a continuación aquí y en Bonn. Durante la época berlinesa redacta numerosos estudios de crítica bíblica, según los esquemas del hegelianismo ortodoxo. Transferido a Bonn a causa de su viraje a la izquierda, continua aquí sus trabajos preferidos: la crítica histórica, que alterna con estudios de filosofía de la religión. Sus ideas le crean dificultades crecientes, siendo destituido de profesor en Bonn. Retorna a Berlín, desarrollando una intensa vida periodística, asumiendo la dirección del grupo de “Libres” de la capital prusiana. Aquí surgen diferencias con los “jóvenes hegelianos”, A. Ruge y K. Marx. Bauer inicia su “época crítico-crítica”, como la definirá Marx en la “Heilige Familie”. La última fase del itinerario de Bauer se desarrolla entre actividades publicísticas y retorno a sus trabajos preferidos de crítica bíblica. Muere en 1882.

heineke y colaborador de éste no tarda en convertirse en centro de los “libres” de Berlín. Sobre él y sobre Feuerbach se centra la admiración de hegelianos más jóvenes como Marx. La actividad literaria de Bauer había sido iniciada con estudios de crítica histórica sobre textos bíblicos. En ellos se muestra partidario de la más estricta ortodoxia hegeliana. Entre 1838/39 se consume en él un viraje hacia la izquierda que le acarrearán, entre censuras y zancadillas, la exclusión de la carrera académica. A la “época ortodoxa” pertenecen una aspera recensión de la obra de Strauss y la fundación de la “*Zeitschrift für spekulative Theologie*” (1836-1839), publicación periódica destinada a combatir las tesis straussianas y por la que desfilan nombres conocidos de la derecha, tales como Gabler, Göschel, Erdmann, Conradi, etc.

Un panfleto: *Dr. Hensgtenderg. Kritische Briefe über Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums* marca el viraje de Bauer hacia la izquierda ⁹. En él se declaran inconciliables el hebraísmo y el cristianismo, la filosofía hegeliana y la ortodoxia. En unos y otros alienta un espíritu contrario. Este trabajo y otros ulteriores de crítica bíblica, en los que da rienda suelta a su mal humor contra la ortodoxia, le crean dificultades crecientes en Berlín. Estas, y el consejo de algunos amigos, le aconsejan transferirse a Bonn. La ciudad renana, sin embargo, no es clima propicio al inquieto docente. La universidad ha permanecido inmune a las ideas hegelianas y en ella domina la ortodoxia protestante más estricta. Bauer dicta lecciones sobre crítica bíblica y practica una vida retirada de estudio. Es aquí cuando prepara la segunda edición de las lecciones sobre filosofía de la religión de Hegel ¹⁰. Su crítica histórica, entretanto, vira cada vez hacia posturas más radicales, acarreándose las iras de la ortodoxia y la desconfianza de los poderes públicos. El “caso Bauer” es estudiado por varias universidades y el resultado es la retirada de la “licentia docendi”. Bauer, que primeramente pensó en retirarse y dedicarse a escribir privadamente, acepta el riesgo de la polémica, dando ocasión a un sonado “affaire” académico ¹¹. Durante su estancia en Bonn redacta la obra objeto de nuestro estudio: *La trompeta del juicio final sobre el ateo y anticristiano Hegel (1841)*, en donde ironiza sobre la filosofía de la religión

(9) Cf. G.A. van den BERG van EYSINCA: *Aus einer unveröffentlichten Biographie von B. Bauer*, 329 ss.

(10) G. HEGEL: *Philosophie der Religion*. Prefacio de Marheineke (Berlín, 1840). Las modificaciones introducidas por Bauer en la obra de Hegel fueron objeto de numerosas críticas, siendo acusadas de partidistas. Otros, por el contrario, como E. ZELLER valoran muy positivamente los cambios realizados sobre el texto de la presedente edición. Cf. G.A. van der BERG van EYSINGA: Op. cit., 339-340.

(11) Sobre los informes remitidos por las diversas universidades a propósito de las ideas de Bauer y el desarrollo ulterior del “affaire” en torno a la destitución de Bauer cf. G.A. van BERG van EYSINGA: Op. cit., 365 ss., 379 ss.

de Hegel y adelanta algunas ideas políticas sobre el papel de Rusia en el futuro de Europa.

El encuadre mental donde Bauer encaja su “crítica” es la interpretación historicista de lo real, desarrollada por Hegel en su filosofía de la historia. A lo que aspira es a ponerse en claro sobre determinados acontecimientos históricos, siendo su problema menos el “práctico” de transformar la historia —caso de Marx— que el de la comprensión crítica de la misma. Es aquí donde se centran sus esfuerzos, eligiendo como tema preferido, los documentos originarios del cristianismo. Pero la crítica histórica es en él también crítica de ideas religiosas. Una intención única parece presidir sus esfuerzos: mostrar el abismo que separa la interpretación hegeliana del cristianismo de la versión supernaturalista practicada por la ortodoxia protestante.

3.- CRITICA RELIGIOSA E IDEAS POLITICAS DE LA “POSAUNE” DE B. BAUER.

En el mismo año en que Schelling es llamado a Berlín para contrarrestar la herencia hegeliana, aparecen tres escritos de crítica religiosa en que alcanza su punto álgido el radicalismo: La *Christliche Dogmatik* de Strauss, el *Wesen des Christentums* de Feuerbach y la *Posaune* de Bauer. En los tres se baraja un problema central: el de la esencia de lo religioso y la modalidad positiva que aquello toma en el cristianismo. En Bauer, más que en Feuerbach y Strauss, apuntan también ideas políticas como a continuación veremos. Los tres escritos muestran los límites a que se podía llegar en la crítica religiosa, siguiendo las pautas abiertas por los esquemas hegelianos.

a) Las intenciones genéricas de la “Posaune”.

El panfleto aspira: 1) a mostrar la heterodoxia fundamental de Hegel y las virtualidades críticas de su pensamiento respecto a la religión y al Estado. Desde el punto de vista de la ortodoxia —para ilustrarlo el posaunista recopila abundantes citas bíblicas— no sólo son ateos los jóvenes hegelianos sino también su inspirador y maestro; 2) a desenmascarar la manipulación que se viene haciendo de Hegel por parte de la ortodoxia y de los “mediadores”. En efecto: el uso que hace la derecha hegeliana de las doctrinas de Hegel para construir apologética de la religiosidad vigente y del status político es una ingenuidad —quizá astucia—, motivada o por la ignorancia del verdadero pensamiento de Hegel o por una tergiversación del auténtico espíritu del mismo. De ahí la urgencia en desenmascarar a conciliantes y mediadores. O no son fieles a Hegel o no son fieles a la ortodoxia. Los únicos que se mantienen coherentes con las implicaciones del pensamiento de aquél son

el grupo de la “izquierda”, cuando practican la crítica radical respecto a la religión y al Estado ¹².

Al decir de Van Eysinga, quien entendió rectamente las intenciones del anónimo autor de la “Posaune” fué el “mediador” J.H. Fichte (1797-1879), quien se percató que el panfleto no iba dirigido contra Hegel y los ateistas de izquierda sino contra los hegelianos viejos y contra los teólogos schleiermacherianos ¹³. Se trata de ridiculizar a todos aquellos que intentan mediar entre religión y filosofía. Y preferentemente dejar sin base a la revista que Fichte editaba con la finalidad de desarrollar y propagar aquella mediación ¹⁴. Bauer aspira a derribar el mito de un Hegel padre y padrino de la ortodoxia. Para ello no se cansa de repetir que Hegel es un nuevo Voltaire. Si éste actuó con la brillante argucia gala, aquél practicó el tono profesoral germano. Ambos, sin embargo, se sitúan en la misma línea. La crítica religiosa y atea del materialismo francés del XVIII. Los únicos discípulos fieles a Hegel, son, por consiguiente, el grupo de la izquierda hegeliana.

Para exponer sus tesis con mayor ironía y sarcasmo, Bauer se finge “ortodoxo” y desde su hipotética ortodoxia acusa a Hegel de ateo y anticristiano, a la vez que pone en guardia contra él a las instancias religiosas y políticas. El pensamiento de Hegel es fundamentalmente ateo y pagano. Puro humanismo en el que todo queda diluido en autoconciencia. Lo que Hegel odia es a Dios y al orden establecido. De ahí su poder corrosivo. Se llamó, sin embargo, a tal hombre para la universidad de Berlín y se le aupó al centro de la misma. En torno a él cristalizaron grupos de adeptos que le profesan obediencia ciega. El grupo de las derechas ha intentado domesticarlo a favor de la ortodoxia. Son o ingenuos o ladinos. O han sido engañados o intentan engañar ¹⁵. Quienes han entendido y prolongan coherentemente el espíritu de Hegel son los “jóvenes hegelianos”. Aquél y éstos a su zaga han diluído el mundo celestial de la religiosidad en meras formas de autoconciencia.

Las reacciones ante la “Posaune”, publicada bajo anónimo, se diversifican desde la admiración a la repulsa. M. Stirner hace observar que el nombre del “posaunista” es fácilmente localizable a partir del punto de vista desde el que escribe. Un pietista ortodoxo —ropaje con el que Bauer se reviste—

(12) Cf. K. LOEWITH: *De Hegel a Nietzsche*, 474-475.

(13) G.A. van BERG van EYSINGA: Op. cit., 377.

(14) *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie. Neue Folge* (Bonn, 1841) 145, 149.

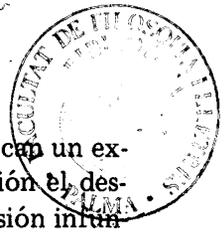
(15) *Posaune des jüngsten Gerichts...* 49, 71, 79. En otro escrito publicado en 1842, *Hegels Lehre von der Religion und Kunst*, Bauer torna sobre las mismas ideas, en forma provocativa para la “ortodoxia creyente”. El nuevo panfleto trata de mostrar la antipatía de Hegel hacia la cultura cristiana, distante de la cultura clásica y más distante aún del espíritu de la filosofía.

no podría ser ni tan inteligente en sus juicios ¹⁶. Ruge subraya el carácter hegeliano del escrito: “miles han sido los lectores de Hegel cuando era moda leerlo para poder afirmar que lo habían leído. Pero el “posaunista” muestra con ironía genial todo lo que habría que haber leído en Hegel, de haber puesto con atención los ojos sobre él” ¹⁷. Feuerbach, a quien se atribuyó en un primer momento la paternidad del escrito, rechazó a éste por juzgarlo una apología de Hegel, de quien él intentaba alejarse. Marx vio en Bauer el “último teólogo”. Un herético totalitario que combate la religión con fanatismo religioso. Y que, por lo mismo, aún no está libre de la creencia contra la que combate ¹⁸. A pesar del juicio peyorativo de Marx sobre la “Posaune” no han faltado indicios para que se llegara a atribuir al mismo Marx la paternidad sobre alguna parte de la obra ¹⁹.

b) La crítica religiosa de la “Posaune”.

La interpretación que B. Bauer hace del pensamiento religioso de Hegel refleja una convicción ampliamente extendida en los círculos hegelianos: La filosofía en su formulación hegeliana y la religión en su versión ortodoxa son inconciliables ²⁰. Se hallan enfrentados la creencia y el concepto y aquélla pugna por abatir la altanería de éste para no ser absorbida y domesticada por él. Esto es precisamente lo que Hegel ha llevado a cabo: diluir la religión en autoconciencia. Por consiguiente, desde la hipotética perspectiva ortodoxa en que el autor de la “Posaune” polemiza, no es posible una conciliación entre aquellos extremos, sin que tal conciliación implique la capitulación y entrega del uno al otro. Los intentos de los “mediadores” están abocados al

- (16) En *Hamburger Telegraph für Deutschland*, enero 1842, N. 6-8. A pesar del anonimato, la obra fue pronto asignada a Bauer. Un recensente, jugando con las palabras, acotaba humorísticamente: “er redet so klar und verständlich, dass ihn jeder Bauer verstehen kann, ein Mann Gottes, vor dem ich mich beuge”. Cf. N.M. en *Athenaeum, Zeitschrift für das gebildete Deutschland* (Berlín).
- (17) *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik* (Winterthur, 1849) II, 7.
- (18) Cf. K. LOEWITH: *De Hegel a Nietzsche*, 481.
- (19) Se ha planteado, en efecto, la cuestión de la colaboración de Marx en la composición de la “Posaune”. RJAZANOV'S avala la sospecha de tal participación. Cf. MEGA, I. abt. L, 2 Hlb. p. XLIV. Van EYSINGA: Op. cit., 375 la cree improbable. Según testimonios aducidos por este autor, o. c. 376, Marx parece haber trabajado efectivamente en una segunda parte o continuación de la “Posaune”, parte que versaría “sobre arte y religión”, escrito que al parecer no llegó a ser publicado.
- (20) Son múltiples las coincidencias existentes entre las ideas de Bauer y las de Feuerbach en “Das Wesen des Christentums” (1841). En uno y otro aparece subrayada la idea de la “disolución hegeliana” de la religión en autoconciencia y la consiguiente vacuidad objetiva de las creencias religiosas. Cf. S. RAWIDOWICZ, L.: *Feuerbachs Philosophie* (Berlín, 1964) 308 ss.; M. von GAGERN: *L. Feuerbach. Philosophie und Religionskritik* (München, 1970) 244 ss., 260 ss.



fracaso ya que o malentienden los términos de la cuestión o sacrifican un extremo a ventaja del otro. La filosofía tiene precisamente como misión el deshacer un equívoco. Mostrar aquella inconciliabilidad, anular una ilusión infundada y hacer consciente al hombre de que tras el espejo de la ilusión religiosa no existía otra cosa que una imagen del hombre mismo. Lo que el mundo religioso contenía no era sino una imagen transfigurada del “yo”²¹.

Bauer no se cansa de ironizar sobre la “ingenuidad” de quienes creyeron en la “conciliación” y se dejaron arrastrar como incautos hacia unas consecuencias que debieron preveer: A quienes, hechizados por aquella palabra mágica, se adscribieron al hegelianismo, debieron de acabar en el ateísmo. La reconciliación de la religión con la filosofía programada por Hegel no consiste en otra cosa que en comprender que no existe Dios alguno y que en la religión el “Yo” tiene que habérselas consigo mismo. Después de haber creído el hombre durante milenios que el objeto de su creencia era algo extrínseco a él, acabó descubriendo que lo que contemplaba en el espejo de la creencia no era otra cosa que la imagen de sí mismo. La interpretación hegeliana de la religión destruye la versión ortodoxa de aquélla. “Pobres infelices aquellos que se han dejado engañar cuando se les susurró al oído: el objeto de la religión como el de la filosofía es la verdad eterna en su objetividad misma: *Dios y ninguna otra cosa sino Dios* y la explicación de Dios. Pobres aquellos que escucharon gozosos que la religión y la filosofía coinciden, aquellos que pensaron poder mantener aún a su Dios, cuando escucharon y aceptaron que la religión era la autoconciencia del espíritu absoluto... Pobretes! no han oído ni visto certeramente”²². No han comprendido que la interpretación hegeliana de la religión apunta a la destrucción de la misma. Bajo apariencias de mantener las doctrinas tradicionales bajo otras vestiduras lo que Hegel ha llevado a cabo ha sido una liquidación de aquéllas. El proceso del pensamiento hegeliano aterriza no en la substancia sino en la autoconciencia. Esta acapara todo lo real. A esa autoconciencia atea Hegel la asignó los atributos que la religión asigna a la divinidad. Los creyentes ingenuos no advirtieron el “quid” pro “quo”. Desconocieron que Hegel era un auténtico revolucionario al llevar a cabo una disolución de todas las relaciones de substancialidad²³. Nada más peligroso para la religión que un modelo de pensamiento en el que la relación religiosa no es otra cosa que relación de la autoconciencia consigo misma y todas aquellas instancias, que podrían en cuanto substancia o idea absoluta ser substraídas a la autoconciencia, sean reducidas a momentos de la autoconciencia, objetivados en la representación religiosa. Este es el ver-

(21) Textos en K. LOEWITH: *Die hegelsche Linke*, 150 ss.

(22) K. LOEWITH: Op. Cit., 150.

(23) Ibidem, 151, 152 ss.

dadero núcleo de la religiosidad hegeliana. Factor disolvente de toda religiosidad. Para quien ha aceptado tal núcleo Dios ha muerto ²⁴.

La habilidad de Hegel consiste en introducir un “quid” pro “quo” que, manteniendo la idea de Dios, introduce subrepticamente un sutil ateísmo. La operación consiste en substituir el factor “Dios” por el factor “autoconciencia”. Esta pasa a ocupar el puesto de la divinidad. Ella es la fuerza motriz de la historia. Hegel no es, por tanto, un panteísta como creyó Strauss. Es ateo. Más aún. La autoconciencia pasa a ser el sujeto de los atributos que la tradición religiosa predicó de la divinidad. Los hegelianos ortodoxos no advirtieron el cambio del sujeto de tales predicados. No advirtieron la astucia encubierta y diabólica ²⁵. Hegel habla de un “espíritu cósmico” cuya función sería el conducir la historia a determinados fines. En apariencia ese “espíritu cósmico”, al que el filósofo asigna características divinas, permitiría mantener la creencia en Dios. Pero no hay tal. El “Weltgeist” no representa otra cosa que la autoconciencia ²⁶. Hegel, por tanto, no es el salvador de la religión. Es más bien su destructor. Su filosofía está plena de odio a la divinidad. Para ella Dios ha muerto desde el momento en que el “yo”, la autoconciencia ha ocupado el puesto que aquel venía detentando ²⁷.

La religión, como subrayará Feuerbach, es un producto de la autoconciencia. Dios coincide con el pensamiento. Es la energía de lo universal. El acto en el que la autoconciencia piensa la esencia del universo natural y espiritual y lo exalta a esencia propia. El contenido del acto de pensar es una realidad que coincide con la propia conciencia ²⁸. Y de modo correspondiente a como la religión es diluída en autoconciencia, una modalidad positiva de aquélla, el cristianismo, es un “modus” de ésta. Hegel asigna el adjetivo de “absoluta” para calificar a la religión cristiana. Y dentro de aquélla reinterpreta los dogmas del cristianismo, en especial el dogma trinitario. Todo es diluído en autoconciencia y dinámismo del pensamiento que se representa a sí mismo ²⁹.

c) La crítica política de la “Posaune”.

La transición de la “crítica religiosa” a la “crítica política” a que nos hemos referido anteriormente al describir el desarrollo del posthegelianismo es

(24) “Diese Philosophie will keinen Gott, keine Götter, wie die Heiden; sie will nur Menschen, nur das Selbstbewusstsein und alles ist ihr eitel Selbstbewusstsein”. Ibidem, 151.

(25) Ibidem, 153 ss.

(26) Ibidem, 162-164.

(27) Ibidem, 165-168.

(28) Ibidem, 204 ss.

(29) Ibidem, 213 ss.

claramente perceptible en la "Posaune". Cuatro aspectos me parecen dignos de recuerdo a la hora de analizar las ideas políticas del escrito de Bauer: 1) Las virtualidades revolucionarias de la filosofía; 2) crisis del nacionalismo, manifestada a través de la admiración que Bauer muestra hacia "lo francés"; 3) sentimiento antisemita en sus juicios sobre el judaísmo; 4) intuición del futuro papel de Rusia en la historia de Europa y la substitución del poder germano por el poder zarista.

La filosofía es el templo de la razón consciente. Los filósofos son quienes dan las ordenes sobre las que camina la historia del mundo. A sus ideas obedecen los pueblos y de ellas toman consejo los gobernantes. Según Hegel, pues, los poderes públicos son solamente ejecutores de las ideas que forjan los filósofos. La filosofía deviene con ello fuente de revoluciones. Mete mano en las críticas que hacen temblar al orden constituido, y está siempre presente en las crisis de instituciones, constituciones y religiones ³⁰. Los más extremistas de los jóvenes hegelianos propagan que Hegel se ha zambullido en la pura teoría y que no ha consumado el paso hacia la praxis. Bauer opina lo contrario. Su teoría es precisamente praxis con un maximum de carga revolucionaria. Es la revolución misma. Es crítica del orden establecido. Distingue entre lo que es y lo que debe ser. Y desde lo segundo, que es lo verdadero y justo, ejerce la crítica e intenta transformar lo existente. La filosofía debe estar muy presente, por tanto, en el área de la política para denunciar aquello que no se ajusta a la autoconciencia y provocar el debilitamiento y la destrucción de lo que no se adecua a la Idea ³¹.

En una época en que el Romanticismo había exacerbado los sentimientos nacionalistas, el "ortodoxo" que Bauer encarna, atribuye a Hegel unas ideas que habrían de escocer en los oídos de quienes le habían exaltado a filósofo del Estado. Hegel profesó una admiración sin límites hacia lo francés y un recelo no menor hacia lo alemán. De la filosofía francesa admira el laicismo, de su derecho el culto a la libertad, de su cultura la irreligiosidad y el ateísmo, de su política la capacidad revolucionaria y destructora de lo establecido ³². Han sido consecuentes sus pensadores cuando han desembocado en el materialismo y en el ateísmo. No ahorra alabanzas para los líderes de la Revolución Francesa. Incluso en aquello donde los alemanes parecen sobresalir: la capacidad especulativa, no logran alcanzar la agudeza, la amplitud y el arriesgo de los franceses. Les sobrepasan, por el contrario, en pedantería y engola-

(30) Ibidem, 169. "Die Philosophen sind die wahren, die einzig gefährlichen, weil die consequenten und rücksichtslosen Revolutionäre". Ibidem, 170.

(31) Ibidem, 171-172.

(32) Ibidem, 174-175.

miento. Aquello de que carecen los alemanes: valentía y voluntad para la libertad, es de lo que andan sobrados los franceses ³³.

La enemistad de Hegel contra el judaísmo aparece a plena luz en las críticas que propina a la religiosidad hebrea y la admiración que profesa, por el contrario, hacia la cultura griega. La religiosidad judía es expresión de una autoconciencia inculta, egoísta y bruta. La relación que en ella existe entre el hombre y Dios es la del siervo temeroso frente al señor omnipotente. Todo lo contrario al espíritu que domina en la religiosidad griega. Esta aparece identificada con la religión de la belleza, del arte, de la libertad y del humanismo. Todo lo contrario al espíritu del judaísmo y de su derivado el cristianismo. De Grecia son admirables sus pensadores. Aquellos que han hecho posible a Occidente y al hombre civilizado que se encuentra a sí mismo a lo largo de la Edad Moderna. Es el hombre que se ha liberado de la servidumbre al encontrar la divinidad en la propia autoconciencia ³⁴.

Ya en esta época, finalmente, se hace presente en Bauer una intuición que será desarrollada en un estudio posterior ³⁵: el ocaso del protagonismo del mundo germánico en la historia de Europa y la substitución del mismo por el mundo eslavo bajo la égida de Rusia. ¿Surgirá entonces una nueva era de la historia universal? Del significado de Alemania se han ocupado ya bastante los pensadores. Es hora de comenzar a tomar conciencia de lo que significará el liderazgo ruso. Son preguntas inquietantes que Bauer deja flotando en el ambiente y que profetizan planteamientos de relevante actualidad para los pueblos de la vieja Europa.

4.- A MODO DE CONCLUSION.

K. Loewith ha señalado la escasa trascendencia histórica de la crítica radical de Bauer ³⁶. Ello es aplicable también a la "Posaune". Un momento difícil de la historia europea creó el clima apropiado para que surgieran las ideas de los "radicales" y encontraran eco en los contemporáneos más próximos. De Bauer habría que afirmar la genialidad a la hora de descubrir problemas. Pero a continuación habría que recordar su parquedad en clarividencia para encontrar soluciones. La unilateralidad de los planteamientos al enjuiciar la filosofía de la religión hegeliana no le permitió sacar partido de algo que en Hegel sí existía: un claro esfuerzo para, situado ya en la autocon-

(33) Ibidem, 176-179.

(34) Ibidem, 186 ss., 190 ss.

(35) *Russland und das Germanentum* (1853) 1, 7 ss.

(36) K. LOEWITH: *De Hegel a Nietzsche*, 480-481.

ciencia, explicitar el proceso de diferenciación y especificación de lo religioso y de las modalidades positivas del mismo. Bauer prefirió derribar a construir. Por eso se topó con una repulsa generalizada. Incluso compañeros de viaje como Feuerbach o Ruge acabaron distanciándose de él. Reconocieron el valor de la crítica negativa pero descubrieron su talón de Aquiles: que realizaba solamente labor de desbroce. Y por entonces se apuntaban ya nuevas construcciones sobre nuevos cimientos. Estaba en marcha la consolidación de la interpretación social de la existencia humana.

LA MAGIA DEL SIMBOLO

Ma. TERESA GONZALEZ CORTES

El símbolo ha sido en estudios de distinta índole objeto de atención y reflexión. Y ello se debe a que constituye uno de los vehículos más importantes de que se dispone para entrar en el mundo característicamente humano.

Esta postura, la de utilizar el símbolo como medio para analizar las estructuras mentales del hombre, aparece refrendada en Filosofía cuando se dispone en esta área del símbolo como presupuesto teórico genérico, como elemento definidor: “*el hombre es un animal simbólico*”, “*el símbolo es un trasunto de la propia ontología del hombre*”, “*en la diferencia de la señal al símbolo se halla comprendida la distancia biopsíquica entre el hombre y el animal no-humano*”¹.

Con esta perspectiva, es decir, con la reducción del fenómeno antropológico al ámbito de las manifestaciones y mecanismos simbólicos, queremos indicar la naturaleza compleja del símbolo, deseamos incidir en el hecho de que el símbolo lejos de incorporar tan sólo una serie de significados añade una carga emocional, señalar que en las nociones simbolizadas, independientemente del carácter de las mismas (religiosas, científicas, filosóficas...), condensa además una vinculación social, vinculación social materializada en la dimensión normativa y axiológica que alguna de ellas alcanza.

(1) Las citas por orden de aparición corresponden a los siguientes autores: Cassirer, E.: *Antropología Filosófica*, México 1974, p. 49. Salado, D.: *La religiosidad mágica*, Salamanca 1981, p. 271. Cencillo, L.: *Expresividad y lenguaje*, Madrid 1973, p. 236.

Si el símbolo se fija dentro de unas coordenadas antropológicas es por la razón siguiente: se presenta como la forma más idónea y valiosa de entender el comportamiento humano y la dimensión cultural de éste, permite alcanzar una coherencia a la realidad, articularla comprensivamente, logra humanizar el entorno, hacerlo cercano y asequible, subjetivarlo y atraerlo a la conciencia, incluso como parte de ella misma, facilita el dar salida a nuevos significados, a la "creatividad"; en definitiva, porque el símbolo posibilita acortar la distancia que existe con/entre las cosas, otorgándoles un sentido, un lugar.

Durand nos dice al respecto que el símbolo "*nos desvela el mundo y (que) la simbólica fenomenológica explicita este mundo que... es, sin embargo, éticamente primordial, rector de todos los descubrimientos científicos*"². De esta manera, símbolo y realidad se encuentran íntimamente ligados, pues algo se "realiza" cuando se objetiva, cuando pasa a formar parte de una constelación simultánea de significados o pasa a ser significante, y se convierte en vehículo de referencia (símbolo) de otros significados.

El símbolo, entonces, no se caracteriza por presentarse inconexo, debido a que lejos de agotarse en un único significado, como es el caso de la señal, se determina por su inherente riqueza de significados. Esta polivalencia semántica otorga al símbolo la capacidad de participar en distintos espacios humanos. Se trataría de una equivalencia: al innato potencial semántico del símbolo le correspondería en paralelo la aparición fluida del mismo en diversas áreas de la realidad. Al quedar éstas relacionadas, unidas en base a una razón cognoscitiva (que emana de tal polivalencia o que define al símbolo), éste podrá aparecer justificadamente por diferentes zonas de lo real. En este sentido debemos entender la frase de Mircea Eliade relativa al carácter unificador del símbolo: "*un símbolo, dice M. Eliade, siempre revela, cualquiera que sea el contexto, la unidad fundamental de varias zonas de lo real*", o sea que un símbolo expresa una trascendencia de niveles, conlleva una relación de unidad armoniosa entre éstos, induce al "sentido" que los unifica y causa simbolización.

De ahí que cifremos, tras lo dicho, como rasgos o cualidades del símbolo A) su carácter unitario: al tener la oportunidad de ser simbolizado y de simbolizar proporciona una unidad semántica. Y B) su naturaleza pregnante: la amplitud significadora del símbolo depende del grado de densidad semántica que contenga éste o del grado de asociación adscrita al símbolo, aspecto que ha sido denominado por distintos autores "flexibilidad" (Cassirer), "giro retórico" (Cencillo), "redundancia" (Durand). La tolerancia semántica del símbolo dependerá del acervo cultural en el que se sitúa y que arrastra, la flexibilidad simbólica dependerá de la posibilidad de reconocer un sím-

(2) Durand, G.: *La imaginación simbólica*, Buenos Aires 1973, p. 85.

bolo, por todo lo que mantenga una confluencia con él. Cuanta más riqueza semántica tenga un símbolo aumenta la capacidad de ser evocado, de mostrarse a la realidad, de identificarse. Es lógico que el símbolo esté sometido a una situación interna de dinamismo (semántico), y posea, en relación con dicha situación, un movimiento (fenomenológico) dentro de la realidad.

El símbolo materializa, pues, toda una serie de significados, lo cual no significa que él sea la suma de éstos, sino más bien el núcleo que los aglutina. El símbolo los mantiene engarzados en una relación, unidos en un sentido común. Se deduce de aquí la enorme dificultad por definir, clausurar en un único significado al símbolo, ya que al disponer éste de un margen de asociación se hace “escurridizo” y en un doble plano:

- 1) En el cognoscitivo. El símbolo posee, como hemos visto, una pluralidad semántica, ofrece significados, pero nunca qué significado.
- 2) En el fenomenológico. El símbolo, aunque precisa de una apoyatura material para ser visualizado, trasciende ésta por esa mentada “riqueza semántica”. Un símbolo no es una señal: otorga más información de la contenida en su apariencia.

Por todo lo cual, a pesar de que carezca de gran connotación, de que en el peor de los casos sea poco flexible, retórico, es obvio que el símbolo alude siempre a algo que no se agota en él, que no está ahí directamente, es obvio que sea correlativo de presencias invisibles, sea una llamada a lo misterioso, dado que implica la entrada de lo inefable, de lo que no está presente y que el sujeto intentará comprender.

Todos estos rasgos estructurales, desarrollados acerca del símbolo, están basados en una importante dosis de abstracción: el juego asociativo, el cual permite a partir de algo construir causalmente una red de significados unificante, y contribuye a que el símbolo sea una realidad abierta y permeable.

Ahora bien, adscribir una apertura constante o permeabilidad al símbolo presupone:

- 1) Incorporar la presencia del contenido implícito, no-manifiesto, no directo, que hemos llamado “misterio”, que mediante el esfuerzo subjetivo se conoce y deduce, aun cuando la persona que recrea el símbolo lo que haga con su aportación no sea más que prolongar una explicación que permanece dentro de unas pautas sociales.
- 2) En relación con ese contenido potencial, advertir el riesgo semántico en que pueden incurrir las simbologías a través de su dimensión social, temporal de “riqueza/degradación”³.

(3) Resulta elocuente comprobar como ejemplo de la citada riqueza de gradación la aniquilación paulatina que desde finales del siglo diecinueve está sufriendo ostensiblemente la tradición cristiana y su simbología en Europa, hecho que va en paralelo con el grado de laicismo que adquiere

Pero es en el primer punto en el que queremos hacer hincapié a partir de este momento de la exposición.

Si el símbolo se inscribe en lo que “se sabe” (todo símbolo parte de unas coordenadas cognoscitivas unificadoras), si el símbolo está potencialmente abierto a nuevas acepciones, el símbolo se mueve continuamente entre lo ilimitado y lo limitado, entre lo *explícito* de la propia simbología (tanto el símbolo como los signos que refieren al símbolo necesitan materializarse en cosas concretas para darse a conocer) y lo *implícito* (el símbolo no se agota en un solo significado, no determina directamente qué es, qué deber ser lo simbolizado; el símbolo se convierte en cierto modo en inaprehensible: no se ubica con el aquí ahora de su apariencia, no se define exclusivamente en aquello que le sirve de soporte material para ser visualizado). ¿Por qué el símbolo juega con lo explícito y lo implícito? Porque el símbolo no es más que un intermediario, un punto de referencia a otros significados, de modo que ni éstos ni aquél se centran exclusivamente en el espacio donde son distinguidos, sino que remiten “ausencias” inconcretas, potenciales, pero reales. Así, el símbolo es *“una representación que hace aparecer un sentido secreto; es la epifanía del misterio”*⁴.

Como la manifestación simbólica se suma por lo tanto a lo no-expresado, ella es el medio más idóneo para canalizar el puro desconocimiento. Si el símbolo llama a lo misterioso nada mejor como él para ser concreción de la extrañeza, el canal expresivo del misterio. No sólo aseguramos la presencia del misterio en el símbolo (el misterio del símbolo) sino la presencia del símbolo en el seno del misterio. De ahí que elijamos como símbolo del misterio al poder, y pensemos que una de las conductas antropológicamente más antiguas, capaces de revestir expresión simbólica y de ser una personificación perfecta del símbolo del poder es la palabra, pues dotada de una sonoridad novedosa, anormal e incomprensible logra comunicarse simbólicamente con lo que imita: la fuerza del misterio, al mismo tiempo que ella, la palabra refleja en el gesto de su opacidad lingüística su vinculación con el entorno social (tradicón).

Antes de adentrarnos en lo que es el título de este artículo, “la magia del símbolo”, o lo que es igual, la eficiencia de la palabra como ejemplo relevante de la simbología del misterio, del poder, es preciso añadir unas cuantas líneas sobre esta última.

re la sociedad, con el antropomorfismo imperante venido del desarrollo técnico y científico; pero también con el descubrimiento de otras religiones y cultos no europeos que rompen la situación de superioridad y hegemonía de la religión cristiana tenida como la única durante los siglos pasados, y no así a partir del XIX.

(4) Durand, G.: Op. cit., p. 12.

Cuando hablamos del poder marginamos la noción usual socialmente laica del mismo, como el concepto humano de autoridad jurídica, científica, filosófica..., y nos referimos a ese otro aspecto mágico-religioso, oscuro, huidizo del poder, desencadenante de los influjos cósmicos, factor explicativo por el que a través suyo todo se conexiona.

Cuando hablamos del poder lo relacionamos con las observaciones de lo sobrenatural, numinoso, que según dice Gazeneuve "*est conséquence des mécanismes généraux de la pensée symbolique*". Si "*el símbolo da que pensar*" (Durand), si lo simbolizado se proyecta como una parte de la red de significados, si el símbolo no se define semánticamente en un solo significado ni materialmente en una sola apariencia, estamos frente a una conducta humana de captación del "límite", a una experiencia de "límite" nacida del propio conocimiento (símbolico) del entorno, conocimiento que proporciona, además de familiaridad y confianza, una situación de normalidad, de estabilidad, al mismo tiempo que posibilita, en función de lo que se sabe, contrastar, acceder a otras formas de percibir la realidad no tan familiares, o sea anormales, no tan seguras, es decir extrañas, numinosas..., cuando se ha producido una ruptura de la "norma" y un acercamiento a lo que no es natural.

Explicamos el poder, pues, desde lo sobrenatural o desde la experiencia de lo sobrenatural que se muestra en momentos marginales (límites) de la vida humana, caracterizados por una alteración de "el orden", por una toma de conciencia de lo "no-conocido", de lo no-preestablecido cotidianamente. Contemplación del poder determinada por una experiencia envolvente de precariedad, contemplación del poder que puede abarcar todo un elenco de presentaciones culturales, desde el animatismo, que se define como captación de fuerzas "difusa" sin especificar, hasta la "personalización" de éstas en mayor o menor grado (animismo, deificación...).

De todo esto concluimos que la realidad anda tremendamente lejos de mostrarse neutra y aséptica, puesto que se *reviste* evidentemente de acepciones simbólicas. En este caso que estamos tratando, la realidad es un signo del poder cuando lo raro, inusitado, emerge misteriosamente, sin razón justificadora alguna; la existencia de lo insólito, que se revela con innegable objetividad, viene acompañada de una fuerza, que se hace más efectiva cuanto más relieve alcanza el misterio. Y ello se debe al hecho de que de la extrañeza emana poder: la fuerza se manifestará en lo insólito. Adoptándose éste miméticamente, "simbólicamente", se logrará una mejor y mayor manipulación de la fuerza del poder, como sucede con la capacidad significativa de ciertas palabras, que se fundan en la extrañeza de la expresión y componen la fórmula mágica.

La fórmula mágica o hechizo es según Malinowski el factor más importante de la magia porque condensa al máximo la razón de la eficacia. El he-

chizo es eficiente en sí mismo: sólo es necesario conocerlo, lo que significa que adentrándose en el poder (o relación oculta que existe entre las cosas) llega a conseguir el resultado apetecido, actuar sobre ellas coactivamente. Basta su formulación oral para lograr el fin deseado, por eso, “*la celebración de un hechizo es el corazón de la celebración mágica*”⁵.

Indiquemos la circunstancia de que no todos los individuos son capaces de acercarse a espacios numinosos por el peligro potencial que ven en él y en su trato, que la magia se practica en momentos muy especiales, que por ello mismo su uso propende a ser secreto y oculto⁶, que la palabra, consecuentemente sólo la conoce aquel que la practica⁷.

Si la fórmula (mágica) se compone de gritos, homofonías y palabras, éstas son la parte esencial y necesaria de ella, por tres causas, *porque las palabras* asumen cualquier tipo de intención social, exteriorizan una referencia de la que dependen en su uso —valoración, desgaste, olvido...—; porque partiendo de la simbología de poder que “rige el mundo” en éste se integran y son la clave al poder que con exclusivamente su voz llaman y materializan. Y finalmente porque a través de su investidura simbólica (la extrañeza de la expresión) concentran en su ejecución la convicción social del poder (del misterio) y la de la operatividad del rito oral, por la voz agente.

Para analizar la función simbólica de las palabras y ratificar lo expresado arriba acerca de ellas nada mejor como este conjuro demonológico que viene a continuación:

a) Bagabi laca bachabé
Lamac cahi achababé
Karrelyos
Lamac lamec Bachalyas

b) Cabahagy sabalyos
Baryolos
Lagoz atha cabyolas
Samahac et famyolas
Harrahya⁸

Esta ininteligibilidad es una consecuencia del esfuerzo por imitar o capturar en palabras el misterio de lo sobrenatural, y en esa ininteligibilidad se centra el soporte objetivo dominador de estas palabras. La potencia manipuladora de este razonamiento reside en el hecho de que las palabras se basan en la anormalidad fónica, en la sonoridad de un sentido sólo alcanzable simbólicamente, en la extrañeza de su expresión, en que utilizan el mismo lenguaje de la realidad (misterio) a la que se dirigen.

(5) Malinowski, Br.: *Magía, Ciencia, Religión*, Barcelona 1974, p. 86.

(6) Cfr. *La religiosidad...*, p. 40.

(7) Cfr. *Magía, Ciencia,...*, p. 86.

(8) Revista *Extrajoblanco* núm. 14, p. 47. Para tener más información sobre la opacidad sonora de las palabras, vid. Papa Honorio: *El gran grimorio*, México 1977, pp. 99 y ss.

Entre la palabra lanzada y la realidad a la que alude oralmente media el símbolo, o mejor dicho, la analogía de lo que se distingue en lo extraño, que tanto la palabra como (el poder de) el misterio, ambos, se connotan. Y es que el símbolo anula la distancia que los pueda separar, porque ambas realidades (lo sobrenatural y las palabras ininteligibles) participan en un idéntico presupuesto: el misterio.

Si el símbolo es el modo de darse el poder a la realidad, otro símbolo, la palabra, se convierte en un medio efectivo, “manipulador” del mismo poder, puesto que actuar sobre un símbolo numinoso sea cual sea implica hacerlo sobre el poder (del misterio), puesto que *“actuar sobre el símbolo de un ser o de un objeto es actuar sobre este mismo”* (Lévy-Brhul); de forma que de un símbolo a otro se pasa por asociación despertando los mismos sentimientos que el primero logró despertar.

La realidad, comprendida simbólicamente, permite que tanto la fórmula oral como la prepotencia del misterio permanezcan atados fronterizamente: a) por su común confluencia en lo insólito y por moverse en el dominio reconocido del misterio; b) porque las palabras al intentar hacer comprensible lo desconocido se sitúan en lo auténticamente incomprensible.

Si se diferencia el (poder del) misterio, que aparece en situaciones límites, de ciertas palabras, tan eficientes como extrañas, y si la intención humana (mágica) es la de manipular aquella realidad, el resultado es la citada situación de “frontería”, no de confusión, el resultado es la explicación al porqué resultan opacas, inaccesibles al sentido común y natural las palabras de este conjuro demonológico.

Las palabras formuladas cuanto más allá vayan de sí mismas, de la materialidad física de la que disponen acústicamente, más simbolizan lo numinoso, más se acercan a ello, mejor actúan “comunicativamente” para salir con éxito del contacto y alcanzar la meta propuesta en función de la clase de hechizo, mayor es el margen de efectividad y fiabilidad de las palabras para ejercer su influencia sobre el misterio (del poder).

A la vez que la palabra refiere su existencia y su capacidad semántica a la linealidad física de su voz o a la secuencia temporal de su oralidad, deja tras su emisión un paréntesis abierto, un hueco físico sentido y no expresado que demuestra más que la limitación del lenguaje la necesidad de éste como vía factible para adentrarse en dicho espacio (comunicarlo) y hacerlo a la vez expresable por medio de la palabra. Aquí reside el motivo de que la palabra sea portadora de extrañeza, pues el ámbito que su empleo abarca así lo exige, ya que está al máximo de su capacidad por el esfuerzo cognoscitivo de “verbalizar” dichas zonas selectivas, numinosas de la realidad que se captan desde el asombro, ya que se ubica fronterizamente en éstas utilizando el mismo lenguaje de la realidad, sólo que simbólicamente. El entorno se conoce simbólicamente, *“habla al hombre por su propio modo de ser, por sus es-*

estructuras y sus ritmos"⁹ y aquél "*comunica con el Mundo porque utiliza el mismo lenguaje: el símbolo*"¹⁰, "*car l'ordre naturel est le symbole de l'ordre humain. Et... ce qui vaut pour une réalité vaut aussi pour son symbole et inversement*"¹¹.

De esta forma la palabra se muestra como un puntal básico en el comportamiento simbólico, indisolublemente ligado al desarrollo del conocimiento humano. Tener la palabra, tal como la hemos expuesto, disponer de ella es algo más que un mero juego lingüístico nominal, es saber *lo esencial*; la palabra se identifica con lo que es la realidad, de ahí la intercambiabilidad entre la palabra y la realidad, y la importancia de tal intercambiabilidad, que justifica el esoterismo de determinadas palabras, y cuando hablamos de realidad nos referimos al entorno natural humanizado, ligado inexorablemente al social.

"La magia del símbolo" de la palabra se explica por la búsqueda humana de un sentido a la realidad, aunque tal búsqueda venga dominada como en el caso del conjuro demonológico por la falta de medios objetivos para librarse de la dependencia con el mundo, venga caracterizada por la experiencia social de precariedad que se proyecta en los acontecimientos percibidos en la anomalía, en los sucesos anormales que se dan y se desconocen su porqué.

Las palabras mágicas formalizan el desconocimiento que envuelve al sujeto y al grupo social, y lo manifiestan lingüísticamente, con lo que la realidad pasa a ser producto de la "*expresividad* (de lo "expresado" y del "modo" o "fórmula" de expresarlo) y de sus *investiciones semánticas y más que de entes o de "cosas" está constituida* (la realidad) por "*acciones*" y por los resultados de éstas *transformativas*"¹².

Al hacer balance de lo dicho hasta ahora acerca del símbolo, comprobamos la riqueza cultural que ha emanado y emanará de él como núcleo epistemológico: la red de significados varía pero no la estructura simbólica de la que nos servimos y en la que nos definimos. El mayor o menor grado de abstracción (unidad semántica/naturaleza pregnante) que aparece en la naturaleza simbólica repercute poderosamente en lo que hemos denominado misterio o en, lo que es igual, el hecho de que el símbolo revele manteniendo una cara oculta.

De todo esto, lo interesante no reside tanto en la obligada aportación

(9) Eliade, M.: *Mito y Realidad*, Barcelona 1978³, pp. 149-150.

(10) *Ibidem*, p. 151.

(11) Cazeneuve, J.: *Sociologie du rite*, París 1971², p. 42.

(12) Cencillo, L.: *El hombre, noción científica*, Madrid 1973, p. 256.

subjetiva (individual y/o social) para leer un símbolo cuanto en la necesaria disposición a captarlo mediante unas coordenadas conocidas, junto con cierta incapacidad en delimitarlo (el misterio del símbolo). Es la gran experiencia de los límites, pero yendo más lejos es el fenómeno antropológico de aprehender y contrastar lo desconocido desde lo conocido ¹³, aspecto que hemos intentado subrayar en las palabras como representantes de una simbología específica del misterio (del poder), del puro desconocimiento.

Añadamos en este epílogo algo “ya” expuesto: la categoría que legaliza la acción y la efectividad del poder de las palabras (mágicas) es la participación, noción bruhliana que saca a la luz la esencia de la estructura del símbolo, porque es mediante la participación como se consigue y se obtiene la continuidad del poder por entre distintos niveles (naturales, sociales, individuales...), el acercamiento de éstos, al quedar relacionados por una razón unificadora “semántica” (del misterio). Se anula la distancia ontológica que pueda existir entre las cosas porque entre ellas media el símbolo, el presupuesto semántico común, la participación en unos principios cognitivos básicos.

- (13) *“Lo que se aprende no es lo que uno creía... El conocimiento no es nunca lo que uno espera”* (El brujo Don Juan). *“Avec Soederblom, il convient de trouver l'étonnement au commencement non seulement de la philosophie, mais aussi de la religion”* (Van der Leeuw). En este sentido la “maravilla” aristotélica es plenamente aplicable a este contexto y constituye un importante eslabón para la Historia del conocimiento.



DISCURSO HISTORIOGRAFICO Y DIALECTICA

BERNAT RIUTORT

Llamamos discurso historiográfico a cualquier discurso reconocido por la comunidad de historiadores como un *ejemplar* de tal clase. Este reconocimiento se halla implícito en la labor profesional. Para aceptar la condición de ejemplaridad *no es* necesario el acuerdo o desacuerdo de la mayoría, o de un grupo, de miembros de la comunidad científica de historiadores sobre la validez de los juicios emitidos, *es* condición suficiente la consideración de *per-tenencia* a la *clase* historiográfica, que tiene lugar en la práctica profesional.

El punto de partida de nuestro objeto de análisis lo ofrece la comunidad de historiadores en su actividad como tal, en los discursos que produce, discute y considera. Desde T.S. Kuhn (1) en historiografía de la ciencia y de R.K. Merton (2) en sociología de la ciencia tenemos constancia de la relevancia que el concepto de "comunidad científica" ha adquirido en epistemología.

El aislamiento de una clase de discurso permite centrar la atención analítica sobre este objeto delimitado extensionalmente. Sentando una serie de hipótesis sobre sus propiedades más descollantes, establecer el sentido intensional.

(h₁) PRIMERA HIPOTESIS: Los discursos historiográficos describen hechos humanos (o, como mínimo, eso pretenden quienes los elaboran).

Por hechos humanos entendemos relaciones de individuos y colectividades humanas con la naturaleza o con otros individuos y colectividades, es

decir, *los hechos humanos son relaciones sociales*. Toda relación social implica, mínimamente, una díada (asociación de dos elementos) y puede llegar a constituir un sistema relacional muy complejo.

En una relación social necesariamente tienen que haber uno de los miembros de la relación que sea un individuo humano, de lo contrario, serían relaciones entre cosas o entre seres vivos no humanos. Es decir, una relación social implica la asociación de *objetividad* y *subjetividad* (viceversa) o de *subjetividades entre sí*.

Las relaciones sociales no son simples relaciones formales, tienen lugar en un ámbito espacio-temporal determinado, se suceden en un *proceso* que puede ser simple si es una díada, una tríada, ..., hasta alcanzar grados de complejidad verdaderamente difíciles de concebir. Teniendo en cuenta la condición anteriormente postulada de intervención de, por lo menos, un individuo humano en una relación social, las relaciones establecidas tendrán *mediación* subjetiva y, por tanto, el proceso de la relación social presentará una determinación eficiente cuando su sentido sea de lo objetivo a lo subjetivo y una determinación teleológica cuando el sentido vaya de lo subjetivo a lo objetivo, o de sujeto a sujeto.

Podemos formular ahora la primera hipótesis de la siguiente forma: Las descripciones de hechos en los discursos historiográficos son descripciones de procesos de relaciones sociales acaecidas en el pasado.

Puesto que el discurso historiográfico es esencialmente descriptivo, su "referente", los hechos o relaciones sociales, tienen que formularse en proposiciones particularizadas, no en universales (para un, para unos o muchos, no para todos), además trata de hechos y no de valores; no discute sobre lo bueno y lo malo o sobre lo bello y lo feo, sino, sobre las relaciones sociales acaecidas, si trata de valores los considera como hechos o relaciones sociales (no como "cosas" como postula el positivismo (3)).

En los discursos historiográficos frecuentemente hallamos valoraciones incrustadas en la exposición descriptiva, sin embargo, para que el discurso no deje de pertenecer a la clase de los discursos historiográficos su *eje* semántico se ha de centrar en la descripción y no en la valoración.

La descripción expresada literariamente toma la forma de una *narración* de hechos humanos (una historia) con la particularidad de que la descripción historiográfica pretende "veracidad", de tal manera que es criticable y contrastable.

(h₂) SEGUNDA HIPOTESIS: Aunque los discursos historiográficos se formulen con proposiciones particularizadas tienen un fundamento teórico.

Los conceptos, proposiciones y deducciones inmersos en un discurso historiográfico presuponen y vehiculan teorías historiológicas, ya sean de corto alcance, de alcance intermedio o general ⁴. Una teoría es un constructo abstracto de proposiciones universales que partiendo de unos axiomas, o más

laxamente, de unos presupuestos básicos, mantienen relaciones de consecuencia necesaria en el caso de la causalidad eficiente y condicional en el caso de la causalidad intencional. Para que una teoría adquiriera el carácter de empírica y no meramente formal, los aspectos de consistencia lógica tendrán que complementarse con una dimensión semántica contrastable y, por ende, una pragmática.

En un discurso historiográfico la teoría está supuesta, pero, elidida, el concepto o la proposición particularizadas presuponen un concepto o una proposición teóricas que les ofrecen el marco teórico. La síntesis de lo abstracto con lo concreto es una *aplicación* del artificio teórico a las fuentes historiográficas, lo abstracto adquiere una interpretación semántica particularizada al conformar el material que le proporcionan las fuentes, le confieren una conceptualización y una delimitación relacional particular, concreta. Lo teórico, al servir de marco a la labor historiográfica, facilita la determinación de lo concreto. En este proceso de producción, ontológicamente, se añade algo que no estaba en la teoría, pero que no se seguía simplemente de los datos, *el hecho*, sin la teoría no se habría podido concebir conceptualmente aunque hubiese acaecido y dispusiésemos de los datos. Utilizando la ya convencional expresión de N.R. Hanson ⁵ podemos decir que en historiografía (traduciéndola a nuestro tema) toda descripción “está cargada de teoría”. Resumiendo, la exposición narrativa de un discurso historiográfico contiene una teoría elidida que ha permitido su formulación particularizada.

Los diversos “argumentos” de las “narraciones” historiográficas suponen teorías historiológicas, y las discusiones entre historiadores realizadas sobre su terreno de ocupación profesional a menudo revisan y critican sus fundamentos, se desplazan de lo historiográfico a lo historiológico, replanteando la misma racionalidad del discurso, la teoría de la que han derivado los modelos aplicados.

(h₃) TERCERA HIPOTESIS: Si, por una parte, los discursos historiográficos suponen teorías historiológicas elididas, también presuponen otro nivel discursivo elidido en la relación de aplicación, incorporando su contenido semántico a los hechos ⁶, son los discursos sobre fuentes históricas.

Las fuentes históricas no ofrecen su sentido directamente al observador, es preciso elaborar discursos sobre ellas que informen filológicamente sobre los documentos, que traten estadísticamente series numéricas, que confeccionen mapas históricos, etc. Se trata de aplicar un instrumental técnico-teórico para cada caso al material en bruto, los vestigios del pasado de que disponemos y son pertinentes al objeto de estudio. Una vez aplicado el instrumental técnico la materia bruta se ha transformado en materia prima historiográfica presta a ser utilizada por la historiografía.

El discurso de fuentes históricas es un primer nivel de interpretación

que clasifica e interpreta los vestigios convirtiéndolos en *datos*. Estos datos son los materiales que al aplicárseles la teoría historiológica se los interpreta a otro nivel, el de los *hechos*, otra categoría ontológica. Es decir, los discursos de fuentes establecen datos y los discursos historiográficos establecen hechos, relaciones sociales.

Es obvio que de no ser la teoría de que disponemos aplicable a los datos establecidos no podremos reconstruir conceptualmente los hechos. Los tres niveles de discurso: historiológico, de fuentes e historiográfico se condicionan y complementan mutuamente una vez producidos los procesos de aplicación. Los debates entre historiadores son un continuo tejer y destejer las articulaciones proposicionales de los tres niveles discursivos citados con el fin de obtener como resultado una descripción de hechos, la construcción de nuevas síntesis. Los cambios en cualquiera de los tres niveles discursivos afectan a la totalidad del proceso de elaboración historiográfico con lo que se requiere un reinterpretación, que por lo general es fruto de otras reinterpretaciones, o textos de otros historiadores de los que ha partido. El proceso de producción historiográfico es un permanente proceso de *reinterpretaciones críticas que superan abarcado* los discursos de que han partido.

(h₄) CUARTA HIPOTESIS: Al ser categorizados historiográficamente los hechos históricos varían en dimensión e importancia según el papel que el discurso les otorga, teniendo en cuenta los condicionamientos apuntados en los tres apartados anteriores.

Diferenciar entre hechos supone la posibilidad de establecer clases entre ellos ⁷ :

1) Los hechos que en los discursos historiográficos aparecen como básicos, o sea, delimitan los núcleos de articulación de un sistema social (el considerado), son los hechos *estructurales* cuya duración define un *período*.

2) Cuando las descripciones se refieren a cambios internos en un período, es decir, a los *estadios* que adopta un proceso de relaciones sociales inmanentes, sin que cambien sustancialmente las características estructurales, lo llamamos una *fase*.

3) Entre una fase y otra del proceso de desenvolvimiento de las relaciones sociales se distinguen determinadas *fluctuaciones* e inflexiones de reequilibrio y modificación, respecto a las circunstancias internas y externas, del período de relaciones sociales, se conoce con el nombre de *crisis*.

4) Cuando la descripción historiográfica se centra en el tránsito de un período a otro ocurre una *transformación* de las estructuras de las relaciones sociales, se refiere a la *transición* de un orden estructural a otro orden estructural de relaciones sociales.

5) En momentos determinados de una transición tienen lugar los cam-

bios principales, o cambios *cualitativos*, en las claves estructurales de las relaciones sociales en descomposición. Al modificarse las reglas esenciales del orden social se desarticulan los nudos del tejido social, precipitándose un cúmulo de hechos disfuncionales al sistema social y configurándose *matrices* de un/os nuevo/s orden/es, estos procesos se llaman *revoluciones*.

6) Por regla general, toda descripción historiográfica aporta numerosos hechos históricos que constituyen el contexto significativo relevante del suceder e interrelacionarse del proceso de relaciones sociales descrito, el entramado vital de la narración, los llamamos *acontecimientos* históricos.

La clasificación de los hechos históricos arriba efectuada (estructuras, fases, crisis, transiciones, revoluciones, acontecimientos) aporta una categorización muy general de *objetos modélicos* historiográficos que podemos hallar en menor o mayor medida y en diversas combinaciones siguiendo un orden procesal en todos los discursos historiográficos, según el objeto del que traten. Interesa resaltar el carácter de sistema procesal abierto ⁸ de relaciones sociales manifiesto en los hechos tal como se han conceptualizado sus objetos modélicos.

(h5) **QUINTA HIPOTESIS:** Al considerar en los hechos históricos el doble aspecto de la relación social, subjetivo y objetivo, como se ha afirmado anteriormente, necesariamente tenemos un tipo de determinación por causalidad eficiente y otro por causalidad final, lo cual quiere decir que aceptamos la complementariedad de la *explicación* y la *comprensión* en historiografía ⁹.

La limitación analítico-teórica que presentan las orientaciones positivistas y hermenéuticas radicales en epistemología de la historiografía es consecuencia de esta dualidad. Los positivistas cosifican en exceso el proceso que describen eliminando el lado subjetivo de la relación social; los hermenéutas subjetivizan hasta tal punto las relaciones sociales que no pueden dar cuenta de las fuertes regularidades que se dan, de hecho, en los procesos sociales construyendo el campo de lo posible para el sujeto.

La explicación por causalidad eficiente sugiere la subsunción de secuencias objetivadas en regularidades teóricas, pero, la mediación subjetiva rompe las cadenas lineales o sistémicas de determinación eficiente transformándose en determinación intencional, para saber sobre la cual hemos de modificar la óptica y pensar en términos medios-fines, entrando en el campo del sentido, de la significación de la acción en un contexto simbólico. El resultado de la combinación de regularidades con la intencionalidad de la acción conduce al terreno de la formulación de *tendencias*, la constricción de la ley en el largo plazo es modificada en el marco de ciertos límites posibles por la intencionalidad, variando en grado y cualidad estas intervenciones finalistas, según el sujeto o sujetos en presencia.

(h6) **SEXTA HIPOTESIS:** En la narración historiográfica percibimos formas de expresión propias del lenguaje ordinario, sugieren un contexto relativamente compartido entre autor y lector potencial del texto, relacionando metonímicamente las partes con un todo cultural aproximadamente compartido.

El discurso historiográfico conlleva una pragmática ¹⁰ que facilita la comprensión del sentido complementando los aspectos semánticos y lógicos de la descripción. La resonancia de los fines apuntados en los textos enlaza el sentido en el marco valorativo-cultural en que tuvieron lugar los hechos, así, autor y lector pueden suponer una racionalidad a la acción. La semántica, o sentido de la acción, surge de la pragmática, o contexto compartido de significación guiado por una teoría que permite diferenciar el sentido relevante del irrelevante estableciendo cualidades entre ellos. Pero, el discurso historiográfico no puede descansar, esencialmente, sobre sugerencias de sentido pragmáticas, perdería las características establecidas en las anteriores hipótesis. En el discurso historiográfico tiene que existir una relación adecuada entre lógica, semántica y pragmática, las dos primeras requieren la mayor potencia, consistencia y sentido posibles, y la tercera ofrece un exceso de sugerencias adecuado a las características del objeto, las relaciones sociales que son sistemas o totalidades en devenir.

HISTORIOGRAFIA Y DIALECTICA: Las hipótesis arriba establecidas permiten obtener una definición del discurso historiográfico por sus propiedades. $Dh = \{h_1, h_2, h_3, h_4, h_5, h_6\}$

Tesis: podemos hallar un vínculo formal entre el discurso historiográfico y sus características con bastantes de las propiedades de la dialéctica (corregidas en ciertos puntos) en Marx.

1) El conocimiento historiográfico parte de lo concreto indiferenciado (abstracto en lenguaje hegeliano), de la materia bruta que constituyen los vestigios. Para captarlo intelectualmente se organiza a un primer nivel de abstracción, los discursos de fuentes, transformando los vestigios en datos. En un segundo momento, el proceso de reflexión requiere los abstractos conceptuales y proposicionales más universales ascendiendo a la teoría historiológica, estos abstractos por ser los más generales son los más simples, con ellos podemos *formular los problemas que nos planteamos* y por un proceso de combinación y deducción, abstractos conceptuales más complejos y determinados, hasta que están en condiciones de poder ser aplicados a la materia prima de los datos mediante reglas de aplicación espacio-temporales que los incluyen y conforman, estamos en el tercer momento, la aplicación de la teoría a los datos ofrece como resultado los hechos o síntesis de lo abstracto y lo concreto. Hemos ascendido de un concreto indiferenciado material a un concreto determinado conceptual, a *un particular*. Sacristán al comentar la

sustitución de la ontología idealista de Hegel por Marx ¹¹ dice: “al heredar la idea hegeliana del ascenso de lo abstracto a lo concreto lo varía del siguiente modo: hay un concreto material y un concreto intelectual, de pensamiento o conocimiento. El conocimiento arranca de lo concreto material y obtiene primero un producto abstracto. Luego el pensamiento va componiendo los sencillos abstractos iniciales hasta conseguir, *ascendiendo*, concretos de pensamiento. La *Entwicklung* hegeliana se confirma así como una composición o síntesis con arranque empírico, y así queda de manifiesto el elemento más interesante y sensato de la metodología hegeliana o dialéctica: la valoración del conocimiento sintético de lo concreto, contrapuesta al lema clásico *non est scientia de particularibus*”.

2) Sabemos que el discurso historiográfico es descriptivo, trata de hechos que son relaciones sociales. Al analizar los hechos o relaciones sociales y sus clases hemos visto que presuponían una concepción del objeto de conocimiento como un sistema procesal abierto.

La dialéctica hegeliana (Marx en este punto *no* consigue superar la herencia recibida) confunde los planos lógico y ontológico ¹² mezclando lo que es propio del objeto de conocimiento, el desenvolvimiento inmanente del proceso de relaciones sociales, con el proceso de conocimiento hipotético-deductivo, trasladando las características del objeto de conocimiento al interior del proceso de conocimiento mismo, por eso la fundamentación aparece como desarrollo y no como deducción ¹³. En el presente análisis se intenta no incurrir en esta falacia, manteniendo la diferencia entre el proceso de conocimiento, tal como ha sido presentado anteriormente, y el proceso de desarrollo del objeto. Además, sugiere la hipótesis: Respetando la diferenciación entre los niveles lógico y ontológico y profundizando las características de cada uno (el lógico-epistemológico, la descripción del proceso de conocimiento que va del concreto material pasando por el abstracto al concreto conceptual; el ontológico, como objeto formado por sistemas procesales abierto de relaciones sociales acaecidas) la dialéctica incluye y supera las posiciones positivistas y hermeneuticas.

La dialéctica, tal como es considerada arriba, es susceptible de comparación; 1) con el proceso de conocimiento historiográfico, hemos indicado el paralelismo, y, 2) con el tipo de ontología que presentan dialéctica e historiografía, constatando también el paralelismo, formalmente piensan el mismo objeto; un sistema procesal abierto de relaciones sociales que incluye la dinámica polar inmanente sujeto-objeto, sujeto-sujeto (viceversa) mediándose mutuamente, una totalidad concreta ¹⁴. Podemos decir que la dialéctica así entendida oficia de metateoría del objeto de conocimiento historiográfico.

3) Al distinguir entre el aspecto lógico-epistemológico y el ontológico podemos aislar una serie de características de este último: 1) Lo objetivo y lo subjetivo aparecen como dos formas de ser interrelacionadas, pero, con

entidad diferenciada, las relaciones entre ambas permiten tratar simultáneamente dos tipos de causalidad distinta, la eficiente y la final, conjugando epistemológicamente la explicación y la comprensión, y adquiriendo su lugar el concepto de mediación. Estas características de la dialéctica las hemos encontrado al analizar el discurso historiográfico. 2) Al separar el orden ontológico del lógico-epistemológico se diluye la aparente necesidad de concluir la historia, siempre en germen en la dialéctica; los procesos de relaciones sociales no son presentados fundamentalmente como una fenomenología de extrañación-retrocapción que parte del espíritu, el espíritu se hace carne alienándose y volviendo una vez purificado al seno racional del espíritu que ha tomado conciencia de sí en este proceso, sino que el primer fundamento real está en la relación objetividad-subjetividad que traducida al ámbito epistemológico ha de ser conceptualizada como relación entre necesidad-libertad, así el proceso de relaciones sociales es abierto, pero no caprichoso, el campo de lo posible está limitado en cada caso. El paralelismo con el estudio realizado anteriormente del objeto de la historiografía continúa, el proceso de relaciones sociales es abierto. 3) Otra de las consecuencias de la separación entre el campo lógico-epistemológico y el ontológico es el reconocimiento de la confusión introducida por Hegel y mantenida por Marx entre *contradicción* lógica y *contraposición* entre objetos-sujetos o sujetos-objetos. Una contradicción tiene la forma lógica $(A \wedge \neg A)$ y una contraposición tiene la forma $(A \wedge \neg B)$, la primera expresa la afirmación y negación simultáneas de una misma proposición de la cual no se sigue ningún tipo de necesidad, la segunda expresa la afirmación de dos proposiciones diferentes en las cuales se manifiestan fuerzas reales opuestas en el objeto, esta es la forma de recuperar la contradicción dialéctica de manera cabal, como contraposición y no como contradicción lógica. Hecho este supuesto no resulta difícil concebir conflictos, oposiciones, tensiones, etc. en las relaciones sociales que constituyen gran parte de los hechos descritos en los discursos historiográficos.

BIBLIOGRAFIA

- (1) T.S. KUHN (1977): "*La estructura de las revoluciones científicas*". Madrid, F.C.E., Breviarios, núm. 213.
- (2) R.K. MERTON (1980): "*Sociología de la ciencia*". Madrid, Alianza Universidad, núm. 261.
- (3) E. DURKHEIM (1982): "*Las reglas del método sociológico*". Barcelona. Orbis-Morata, núm. 5.
- (4) R.K. MERTON (1980): "*Teoría y estructura sociales*". México, F.C.E.
- (5) N.R. HANSON (1977): "*Patrones de descubrimiento observación y explicación*". Madrid, Alianza Universidad, núm. 177.
- (6) B. RIUTORT (1985): "Análisis epistemológico de un concepto historiográfico". Fac. Filosofía. Universitat de les Illes Balears, Rev. *Taula*, núm. 3.
- (7) F. BRAUDEL (1982): "*La Historia y las ciencias sociales*". Madrid, Alianza Editorial, núm. 139.
- (8) W. BUCKLEY (1983): "*La sociología y la teoría moderna de sistemas*". Buenos Aires, Amorrortu.
- (9) G.H. von WRIGT (1979): "*Explicación y comprensión*". Madrid, Alianza Universidad, núm. 257.
- (10) J.J. ACERO y otros (1982): "*Introducción a la filosofía del lenguaje*". Madrid, Cátedra.
- (11) M. SACRISTAN (1980): "El trabajo científico de Marx su noción de ciencia". Barcelona, Rev. *Mientras Tanto*, núm. 2.
- (12) L. COLLETTI (1982): "Contradicción lógica y no contradicción", en "*La superación de la ideología*". Madrid, Cátedra. Clec. Teorema.
- (13) M. SACRISTAN (1980): "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia". Barcelona. Rev. *Mientras Tanto* núm. 2.
- (14) G. LUKACS (1975): "*Historia y conciencia de clase*". Barcelona. Grijalbo. Instrumentos, núm. 1.

PRELUDIO A LA SIESTA DE UN FAUNO. (UNA REFLEXION SOBRE EL YO RAWLSIANO)

MIQUEL BELTRAN
MIQUEL LLADO

Si Kant, movido acaso por su desmedida continencia, se empeñó en gestar un yo libre de toda contaminación empírica, Rawls, al reimplantar el sujeto kantiano, opera en él una significativa mutación. Prudentemente asentado (como era de esperar en un filósofo anglo-americano) sobre supuestos empíricos —aunque de “débil condición”— el yo nouménico no aparece ya ubicado en un reino de los fines ajeno por entero a las contingencias de lo bueno —como fuera propio de su primera formulación—, sino en un contexto limitado de querencias empíricas. Aún así, el sujeto de Rawls se define como un yo previo a la elección de los fines que persigue. Su unidad se manifiesta en la coherencia de su proyecto o plan de vida, al inclinarse en favor de condiciones que le permitan llevar éste a cabo de tal modo que con ello exprese su naturaleza de ente racional. El espectro de elecciones realizables evita la posibilidad de que antes de que éstas se efectúen opere en el esquema restricción alguna proveniente de deseos o expectativas particulares. Como el mismo Rawls confirma, *“aunque no haya algoritmia que determine nuestro bien... la prioridad del derecho y de la justicia seguramente fuerzan estas deliberaciones”* (Rawls 1971) ¹. La estructura dada y los esquemas de la elección son establecidos por la firmemente adoptada prioridad deontológica.

(1) *Teoría de la Justicia*. FCE 1978, pág. 622.

Sin embargo, y a fin de evitar una semejanza excesiva con el sujeto trascendental, Rawls somete la elección de los principios de justicia a un requerimiento previo, que define a las partes en la posición original. La teoría parcial (*thin theory*)² del bien es el soporte empirista sobre el que se sitúa al yo rawlsiano. Mediante ella se establece, como base de las expectativas que sostienen las personas en la posición original, una lista de bienes sociales primarios, unívoca y pretendidamente insustancial, puesto que de ella se afirma que se refiere a cosas supuestamente deseadas por todo hombre racional, cualesquiera que sean los bienes que desee específicamente. Son bienes que los sujetos prefieren poseer en la mayor medida posible, ya que la idea es que son útiles a la consecución de todo fin. De este modo las partes en la posición original, si bien ignoran sus fines particulares, son motivadas por el deseo de ciertos bienes primarios, y éste es el transfondo empirista de la teoría, que permite al yo nouménico, ex hypothesi, abandonar el reino de los fines y asentarse, aunque no con exceso, en lo contingente.

La teoría parcial del bien no pretende proporcionar base alguna para juzgar la pertinencia de los valores o fines específicos que elegirán, con posterioridad, los sujetos. Bien al contrario, la unánime adhesión a su índice de bienes puede sólo generar las motivaciones necesarias para que tenga lugar una situación de elección —de principios de justicia— y posibilita un resultado concreto. Los intereses que propone se suponen comunes a toda persona racional.

Rawls piensa que la teoría parcial del bien no entraña consecuencias que atenten contra la posición preeminente de lo correcto sobre lo bueno (prioridad que debe mantener quien afirme que la justicia no puede supeditarse a ninguna otra virtud). “*La teoría parcial del bien utilizada para arguir en favor de los principios de justicia se reduce a lo estrictamente indispensable*”³. Sin embargo —y como veremos— la lista concreta de bienes sociales primarios —que incluye cosas tales como libertades, oportunidades, ingresos, riqueza, o el sentido de la propia valía— predispone a la elección de determinados principios de justicia en contra de otros, y, por lo tanto, no goza del carácter inocuo que Rawls le adjudica. Afirma éste que el único problema con el índice de bienes primarios que debiera preocuparnos hace referencia a los miembros menos aventajados de la sociedad. Será suficiente con saber de qué manera la distribución de bienes entre los más favorecidos afecta a las expectativas de los menos privilegiados. El problema del índice se reduce así a valorar los bienes primarios que elegirán los menos aventajados, y el método de ave-

(2) Preferimos traducir “thin theory” por “teoría parcial” y no por “teoría específica” (que es como se vierte en la traducción de FCE), dado que creemos que ello se ajusta más al sentido que Rawls confiere a la noción.

(3) *Teoría de la Justicia*, pág. 396.

riguación que Rawls prescribe consiste en ponerse en lugar de uno de ellos, preguntándose por la combinación de bienes socio-primarios que sería racional que prefiriese. *“Debemos admitir —confiesa— que al hacerlo nos apoyamos en estimaciones intuitivas, pero es algo que no podemos evitar totalmente”*⁴.

El criterio maximin (en función del cual la especificación de los bienes primarios se realiza a través de la perspectiva del individuo menos aventajado), es defendido por Rawls sobre la base de que su adopción es la alternativa más racional si la elección de principios se efectúa sin conocer cuál va a ser nuestra posición en la sociedad, y este desconocimiento está garantizado por hallarnos tras el velo de ignorancia. La estrategia del hombre prudente —observa Rawls— es la de optar por un sistema en el cual, si se diera el caso, de que se nos contara entre los menos favorecidos, nuestra situación fuera la mejor posible. Pero de este modo el criterio maximin no se establece como un criterio de justicia, sino de prudencia (Lucas, 1980, pág. 186 y ss.). Soy desde luego prudente si al deliberar sobre el mejor sistema social posible pienso en la eventualidad de que la fortuna no me sonría, y en consecuencia elijo los principios más ventajosos para mí en caso de que así sucediera, pero no soy justo, puesto que me inclino por esta alternativa pensando en mi interés personal, y no en los derechos de los demás (criticamos aquí el procedimiento de decisión individual, no la eventual corrección de su resultado). La justicia no exige, de cualquier modo, un criterio prudencial, y Rawls ni siquiera prueba que la estrategia maximin sea la más racional, porque la racionalidad —al menos en ciertos casos— puede muy bien requerir que se maximizen las expectativas de ganancia antes que minimizar las pérdidas. El hombre racional, a diferencia del prudente, está dispuesto a veces a correr algún riesgo, a costa de su seguridad, en función de la posibilidad de mejorar su situación.

Rawls propone principios de justicia que establecen aquello a lo que tienen derecho los miembros menos aventajados de la sociedad. Pero no es inmediatamente evidente que ésta sea la finalidad primordial —y mucho menos la única— de un sistema de justicia económica, porque después de todo los más favorecidos también tienen derecho. Si alguien (ejerciendo su especial talento o mostrando un arrojo singular) lleva a cabo una acción que repercute en un muy amplio beneficio general, ¿no parece exigir la justicia que se le premie, aun cuando sólo sea por el riesgo que haya podido correr? El argumento crucial esgrimido por Rawls contra esta réplica es el de la arbitrariedad moral de los talentos y dones naturales. Dado que las habilidades naturales y las mejores alternativas que con ellas se abren no dependen de los sujetos que las poseen, éstas son irrelevantes a la hora de decidir la distribución de bienes, puesto que no se merecen. Rawls parece empeñado en elimi-

(4) Ibid. pág. 115.

nar todo elemento de contingencia, alegando que los individuos no merecen, en función de sus condiciones personales, privilegio alguno (de este modo Michelangelo, pese a su genialidad, no habría tenido mayor derecho que el más oscuro de sus discípulos al mejor mármol de Carrara). Por ello en la posición original los individuos eligen los principios ignorando sus condiciones personales. Pero si es moralmente arbitrario que se elijan principios de justicia teniendo en cuenta los dones y talentos naturales, más arbitrario parece que sean elegidos por personas temerosas de contarse entre los más ineptos, y empeñados por ello en acordar un sistema de justicia que les proteja por su misma ineptitud. La función de la justicia es para Rawls reconfortar al temeroso, antes que, v. gr., promover actividades socialmente valiosas, hasta el punto de que quienes muestran talentos especiales no tienen el derecho a que se les ayude a actualizar sus potencialidades. Decididamente, tras el velo de ignorancia Rawls da la palabra a los pobres de espíritu, a los pusilánimes.

Por lo demás, desde el mismo ámbito de la deontología se ha venido rebatiendo el criterio maximin adoptado por Rawls, sobre la base de que la estrategia requiere que recursos de los más aventajados sean utilizados como medios para el bienestar de los menos favorecidos, y si se defiende (Nozick, 1974) una teoría absolutista de los derechos de propiedad, ello es lo mismo que utilizar a unos individuos como medios para la consecución de fines ajenos. Peter Singer (1981) llega a sugerir que la tendencia a tratar a algunos como medios para los fines de los demás es incluso mayor si se adopta el criterio de Rawls que bajo reglas utilitaristas, dado que estas últimas otorgan igual consideración a los intereses de todos y cada uno de los miembros de la sociedad, mientras que la regla maximin elude toda preocupación por el interés de los más aventajados, dejándoles incrementar sus bienes sólo en la medida en que ello les permite —y les conmina a— asistir a los menos aventajados.

Además, el índice de los bienes primarios —ingresos, riqueza, oportunidades sobre todo— muestra cabalmente cómo la teoría parcial del bien está profundamente inherida en las preferencias contingentes de un determinado modo de vida, no ajeno a los planes que el liberalismo ha ido confeccionando en su periplo teórico⁵. Los principios resultantes, si se asientan, como Rawls propone, en la teoría parcial del bien, son en definitiva el producto de valores predominantes, y ello proscribire, por la misma razón, la posibilidad de re-

(5) Wolff (1977) denuncia en las siguientes líneas la no-inocuidad del índice de bienes primarios: "...la concepción tiene unos límites excesivamente culturales, hasta el punto de que levanta, dentro de las exigencias pretendidamente formales de la posición original, ciertos supuestos no manifestados que dan expresión ideológica a una determinada configuración socio-económica y a un conjunto de intereses" (Se cita por la ed. cast. FCE 1981, pág. 126).

sultados alternativos, los cuales deberían ser viables desde supuestos deontológicos puros.

Si el yo rawlsiano contradice el punto esencial de la ética kantiana, según el cual el hombre actúa moralmente sólo en la medida en que es capaz de superar las influencias de la heteronomía y las determinaciones contingentes de sus condiciones sociales, ello se debe a que Rawls no ignora la arbitrariedad que conlleva actuar partiendo de la ley moral, sin que con ello pueda expresarse, por medios identificables, nuestra naturaleza como seres reales. Pero si la teoría moral, como Rawls reitera, tiene inversamente la libertad de utilizar supuestos contingentes y hechos generales, éstos —las así llamadas “circunstancias de la justicia”— comportan, de un modo u otro, la aparición de la heteronomía, sobre la cual, según se sabe, no es aconsejable fundar pretensiones deontológicas en pro de la primacía de lo justo sobre lo bueno. Y aunque Rawls parece a veces negar una interpretación empírica de las circunstancias de la justicia —aduciendo el carácter hipotético de la posición original— con el fin de salvaguardar la eminencia de la justicia, las premisas descriptivas de la situación inicial están, en última instancia, necesariamente sujetas a validaciones empíricas (por lo demás, una teoría deontológica no puede apelar con verosimilitud al método del equilibrio reflexivo, recurriendo a nuestras convicciones acerca de la justicia. Ello haría residir la labor de la filosofía moral en la justificación de lo que ya creemos (Singer, 1981). Además, como Arrow ha observado (1973), intuiciones morales sobre la justicia, ampliamente extendidas, se oponen a las preferidas por Rawls). De cualquier modo en que ello se haga, introducir supuestos motivacionales, por débiles, inocuos, o triviales que sean, proporciona un trasfondo empírico discriminativo a la elección de una concepción de la justicia.

Así pues, las modificaciones operadas por Rawls en el yo kantiano convierten a éste en un sujeto escindido —parte de él abocada a la consecución de bienes comprometidos con la racionalidad liberal empírica, parte deontológicamente dispuesta a defender la primacía de lo justo sobre lo bueno— y esta dicotomía lo convierte en un ser altamente contradictorio, tal una mitológica pero incomprensible unidad de mitades dispares.

APENDICE

Al releer las páginas anteriores hemos considerado la necesidad de puntualizar nuestra crítica: Rawls supone que la noción de racionalidad prudencial es necesaria como requisito definitorio de la estructura global de la posición original, y ello no representaría mayor problema si Rawls no proclamara que parte de supuestos deontológicos en la adopción de principios que regulen la justicia social. El presupuesto moral deontológico es el que no permite una apelación última al criterio de prudencia. Dicho de otro modo, nuestra crítica se dirige contra la pretensión de Rawls según la cual las res-

tricciones a las partes garantizan que los principios alcanzados a través de la cooperación de un grupo de electores racionalmente egoístas serán, desde el punto de vista moral, admirables, justos y, en consecuencia, obligatorios, porque la racionalidad prudencial no ofrece, en nuestra opinión, garantía alguna de que así suceda.

No hemos querido, por lo demás, enfrentarnos al resultado de la elección (es decir, a la "justicia" de los principios que regulan las instituciones), sino al procedimiento de decisión, es decir, a las restricciones impuestas a las partes electoras con el fin de que se inclinen necesariamente por unos principios determinados. Con este fin intentaremos, siguiendo a Wolff (1977), dar cuenta más estrictamente de cómo lo que para Rawls es cautela a la hora de elegir los principios, resulta pusilanimidad.

La curva de la función de utilidad que Rawls acordaría, y en cuyos términos cada parte valora los resultados de su posición, sería, dado su índice de bienes primarios, bastante similar a la siguiente (Wolff 1977):

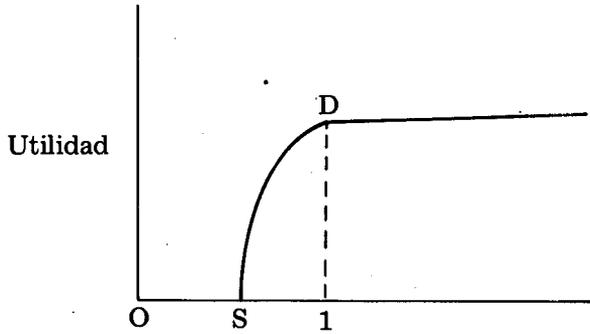


Fig. 1 Índice de bienes primarios

El punto cero corresponde a una cantidad de bienes primarios insuficiente para sobrevivir, y es el punto mínimo absoluto de la curva. Pero a medida que crece el índice de bienes primarios, la curva de utilidad, a su vez, se eleva, porque la vida se hace indudablemente mejor, hasta alcanzar el punto 1, a partir del cual el individuo se preocupa muy poco de lo que pueda avanzar, pues cuanto gane repercute mínimamente en su utilidad. A partir de uno, en consecuencia, la curva se aplana espectacularmente.

Ahora bien, supongamos que alguien se encuentra en D (sobre el punto 1), y se le ofrezcan dos alternativas: La seguridad de una unidad de bienes primarios (que actualmente posee), es decir, seguir en el punto D, o una probabilidad de 50-50 de una ganancia de q unidades de bienes primarios o una pérdida de r unidades (esta pérdida sería, en todo caso, menor que $S-1$, es decir, no representaría para él una pérdida total de utilidad). Claro está que frente a tal alternativa el individuo considerará muy arriesgado elegir la segunda opción, dado que la pérdida de una parte incluso muy pequeña de

bienes primarios (r) costará al individuo más utilidad que una ganancia muy grande (q) (vide figura 2):

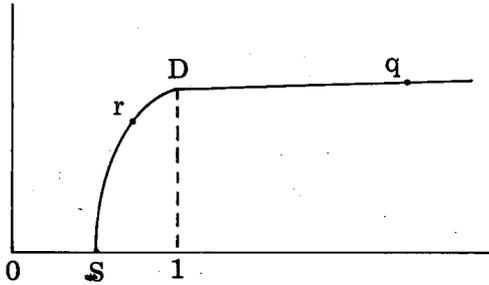


Figura 2: La pérdida r , mínima en relación con la ganancia q de bienes primarios, representa no obstante una mayor cantidad de utilidad para el individuo.

Pero supongamos que éste se encuentra en el punto B (vide figura 3), y sus posibles decisiones se reducen a tres resultados: La seguridad de quedarse en B, una ganancia que le sitúe en el punto A, o una pérdida que le haga descender a C. En este caso no hay razón por la cual no pueda la persona en cuestión estar perfecta y racionalmente dispuesta a arriesgarse a llevar a cabo la acción que le sitúe en A o en C, pues las cantidades de utilidad que puede ganar o perder no le obligan a quedarse racionalmente en la situación inicial; lo mismo ocurrirá si el individuo se encuentra en F, y una elección arriesgada puede situarle en E o en G:

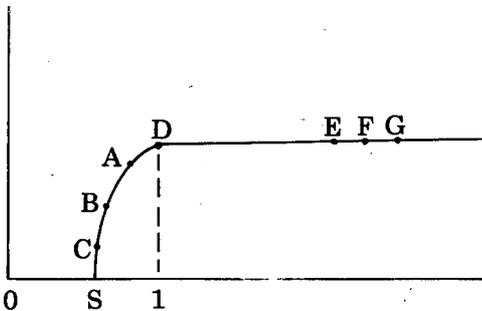


Fig. 3

De lo anterior se sigue que sólo para quienes se encuentren en el punto D (o en sus inmediaciones) es incondicionalmente racional abstenerse de realizar elecciones con las que arriesguen la seguridad de poseer una unidad de bienes primarios, porque la seguridad de D es preferible a todo posible cambio. Pero en cualesquiera otros puntos de la curva, los individuos pueden racionalmente preferir arriesgarse a alcanzar una posición más alta que mantenerse en la situación inicial. Según Rawls, la regla maximin sugiere que "la persona que escoge tiene una concepción del bien tal que le importa muy po-

co o nada lo que pueda ganar todavía por encima del mínimo que seguramente obtiene según la regla maximin”⁶. Pero este rasgo es sólo racional en el punto D y en otros puntos muy próximos a él. Dicho de otro modo, sólo ciertas posibilidades de utilidad requieren la cautela de elegir siguiendo la regla maximin, y dado que ningún supuesto, en *A Theory of Justice*, permite estipular las condiciones generales de la sociedad que agruparán a los individuos, no hay razón por la cual debemos elegir los principios sobre la idea de que podemos encontrarnos en el punto D. La prudencia con que eligen, pues, las partes en la posición original, es de todo punto excesiva (porque es evidente, por lo demás, que muchas posibilidades sociales— que Rawls no considera— fomentarán las expectativas de ganancia de tal modo que será racional para los individuos correr riesgos), y si los principios de justicia deben parecer razonables a los demás (en particular a los descendientes de los electores, cuyos derechos se verán profundamente afectados por aquellos), la regla maximin no parece ser el criterio más idóneo de elección ni siquiera en virtud de la ignorancia.

(6) *Teoría de la Justicia*, pág. 183.

REFERENCIAS

- ARROW, Kenneth, J. (1973): Some Ordinalist Utilitarian Notes on Rawls Theory of Justice. *Journal of Philosophy* LXX, 9.
- GAUS, Gerald F. (1981): The Convergence of Rights and Utility. The Case of Rawls and Mill. *Ethics* 92, 57-72.
- LUCAS, R.J. (1980): *On Justice*. Clarendon Press. Oxford.
- NOZICK, Robert (1974): *Anarchy, State and Utopia*. Basic Blackwell. Oxford.
- RAWLS, John (1971): *A Theory of Justice*. Oxford. Se cita por la edición castellana. FCE 1978.
- SANDEL, Michael J. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.
- SINGER, Peter (1981): The Right to be Rich or Poor, en *Reading Nozick*. Basic Blackwell, págs. 37-53.
- WOLFF, Robert P. (1977): *Understanding Rawls*. Princeton University Press. (Hay ed. cast.: *Para comprender a Rawls*. FCE 1981).

didàctica



TENDENCIAS ACTUALES DE LA DIDACTICA DE LA FILOSOFIA

SEBASTIA TRIAS MERCANT

Este es un esbozo de las distintas corrientes didácticas de la filosofía actuales. Sería vana pretensión analizarlas ahora detalladamente.

Hoy la didáctica de la filosofía sigue los modelos filosóficos del formalismo angloamericano y del humanismo epistemológico europeo.

1. EL METODO DE LA "PHILOSOPHY FOR CHILDREN".

El método de la *philosophy for children* es el resultado de las experiencias realizadas por Mattheuw Lipman en el *Montclair State College* de New Jersey. Los quince años de experiencias realizados en el Monclair y los ensayos en Brasil, Chile, Australia, México y, más recientemente, en Gran Bretaña aportan ya un aval al método.

El método de Lipman se apoya en cuatro criterios básicos:

Lipman propone, frente a la "educación tribal" o "educación para aprender", una "educación para pensar". El esquema tribal responde al principio de una didáctica de contenidos. "La educación para aprender —escribe Lipman— es esencialmente una educación tribal: enseñar a los niños lo que los adultos de la tribu ya conocen. Este modelo funcionaba porque la tribu estaba fijada tanto en términos de su estructura institucional interna como en términos de su adaptación al medio ambiente" ¹. La sociedad democrática actual y el avance de las nuevas terminologías exigen, en cambio, el principio

(1) LIPMAN, M.: *La utilidad de la filosofía en la educación de la juventud*. "Revista de Filosofía y de Didáctica" 3 (1985), pp. 7-12.

de la “educación para pensar”. La sociedad de nuestros días urge, más que contenidos de instrucción, técnicas de pensamiento ².

El método de la “filosofía para niños” no trata, sin embargo, de buscar nuevas técnicas de pensamiento, sino de constituir la filosofía como técnica del pensar. Interesa, según Lipman, aceptar la filosofía como un saber “especializado siempre en el cultivo de destrezas cognitivas, tales como destrezas en el razonamiento, en la investigación, en el análisis conceptual y en la traducción” ³. Por otra parte, no implica tampoco convertir la filosofía en una técnica de pensamiento desfilosofizando su esencia conceptual. La filosofía proporciona destrezas cognitivas básicas; pero esas destrezas fuera de su contexto filosófico carecen de sentido. Escribe Lipman que “las técnicas cognitivas deberán enseñarse en el contexto filosófico de la filosofía; separadas de ese contexto se convierten en instrumentales y anormales” ⁴. De la misma manera que las técnicas quirúrgicas no se conciben fuera de la medicina, así también las técnicas cognitivas no pueden sacarse fuera del marco de la filosofía.

Si la filosofía incluye en su misma esencia una metodología cognitiva, aquella debe ser ofrecida al niño desde sus primeras etapas discursivas. De ahí la calificación de “filosofía para niños” que atribuye Lipman a su método. “Si queremos adultos que piensen, subraya, debemos educar niños que piensen”. La lectura atenta de los textos de Lipman permite diferenciar tres fases metodológicas básicas: 1) Los primeros años escolares se caracterizan por adquisiciones lingüísticas y lógicas. El método ofrecerá, por tanto, destrezas en clasificar, definir, inferir y descubrir presupuestos subyacentes, analizar y clarificar conceptos, plantear cuestiones. En esta misma línea Mario Bunge sostenía la idea de introducir la Lógica en la enseñanza elemental. 2) El grado medio y superior —segunda y tercera etapa de nuestra E.G.B.— introducirá los alumnos en la variedad de lógicas informales y relacionales. 3) La enseñanza media debe aplicar a los temas académicos las destrezas de razonamiento e investigación adquiridas en las fases precedentes. De cumplirse este programa, es decir, “cuando los niños han tenido una experiencia progresiva y acumulativa de la Filosofía, comenzando en el jardín de la infancia y terminando en la escuela secundaria, entonces pasarán al siguiente nivel de estudios con el bagaje filosófico que las clases tendrán que impartirse a un nivel superior al actual” ⁵.

- (2) La idea no es nueva en el campo de la filosofía. Kant ya había suscrito que la Ilustración urgía, más que una enseñanza de la filosofía, un aprender a filosofar.
- (3) LIPMAN: Op. cit.
- (4) Ibid.
- (5) Ibid.

La aplicación del método exige un género filosófico-literario apropiado. Convertir la filosofía en una "filosofía para niños" urge una remodelación textual; implica modificar "su texto" usual en un texto de novela o de cuento. No se trata, sin embargo, de construir por parte de los adultos una novela para niños, sino de que "los cuentos que proponemos deben brotar, al menos aparentemente, de la misma infancia, del descubrimiento infantil de lo que existe, para promover conversaciones lógicamente articuladas sobre la verdad y la falsedad, lo justo y lo injusto, la realidad y la apariencia, las palabras y las cosas" ⁶. Hay que desmontar la terminología filosófica tradicional y ajustarla al nivel del "lenguaje para niños"; cambiar la forma pedagógica de presentación sin desvirtuar el contenido conceptual. Lipman ha construido "seis programas didácticos" —seis novelas y seis manuales de instrucción—, ajustados a otras tantas áreas de contenido filosófico y educativo ⁷.

El método de la *philosophy for children* ha causado impacto en España a causa de su presentación por el propio Lipman en el Congreso *Filosofía y Juventud*, celebrado en Madrid en junio de 1985. El Congreso organizó un Seminario que trabajó sobre el *Harry*, traducido al español junto con su correspondiente *Philosophical inquiry* por una editorial chilena. Lo más importante del Seminario fue el compromiso por parte de algunos participantes de experimentar el método con alumnos de 8º de E.G.B. y 1º de B.U.P. siguiendo el proyecto de trabajo del profesor Félix García Moriyón ⁸. Más recientemente se han hecho aplicaciones a la ética de 1º de B.U.P. ⁹ y a la filosofía de 3º de B.U.P. ¹⁰.

(6) Ibid.

(7) El material didáctico de Lipman se distribuye en los siguientes niveles y contenidos:

Nivel	Novela de niños	Manual de instrucciones	Area filosófica	Area educativa
2-3	Kio and Gus	Wondering at the World	Philosophy of nature	Environmental education
3-4	Pixie	Looking for meaning	Philosophy of language	Language Arts
5-6	Harry	Philosophical inquiry	Epistemology and Logic	Thinking Skills
7-8	Lisa	Ethical inquiry	Philosophy of value	Moral Education
9-10	Suki	Writing: how and why	Philosophy of Art	Writing and Liter
10-11	Mark	Social inquiry	Social Philosophy	Social Studie

(8) MERCHAN CANTOS, C.: *Filosofía para niños. Breve reseña sobre los trabajos del profesor Matthew Lipman*. "Boletín Informativo" de SEPMI 16, 1985.

(9) GARCIA, F. y SERRANO, E.: *Anotaciones al uso del Libro de Matthew Lipman en el curso de 1º de B.U.P.* Quart Congrès de Filosofia al País Valencià, març 1986.

(10) SANTACATALINA, I.: *Aplicación experimental del método de Matthew Lipman al primer curso de Filosofía (3º B.U.P.)*. Quart Congrès de Filosofia al País Valencià, març 1986.

2. LA DIALOGISCH-PRAGMATISCHE PHILOSOPHIE-DIDAKTIK.

La "Didáctica-Filosofía dialógico-pragmática" ha sido formulada por Ekkehard Martens, profesor de Didáctica de la Filosofía en la Universidad de Hamburgo ¹¹. Martens, en un estudio profundo de la filosofía de Platón, descubre una relación sistemática o constitutiva entre filosofía y didáctica. Es decir, la filosofía surge en una situación problemática y pragmática y se constituye en un esfuerzo dialógico común entre sujetos concretos. Desde esta perspectiva Martens acuña el concepto de "tradición de la Ilustración europea" como proceso de comunicación filosófica tensional. Dos alternativas filosófico-didácticas han alentado la tensión: la alternativa conservadora, dogmática y doctrinal, se preocupa por los contenidos; la progresista, problemática y reflexiva, se interesa por los alumnos. Martens cree que ambas alternativas son igualmente equivocadas, puesto que la "Ilustración europea" ofrece una síntesis superadora. Se trata de integrar en un mismo proceso didáctico, porque se pertenecen mutuamente, las personas, los contenidos, la actualidad y la historia, las instituciones. En definitiva, conformar una didáctica de la filosofía que integre constitucionalmente métodos, contenidos y metas. Esta didáctica es, evidentemente, tensional porque no subsume en los intereses subjetivos, los intereses objetivos, como hace la didáctica conservadora, ni se rige por una ideología cerrada, como discurre la didáctica progresista.

Para Martens la filosofía es el intento histórico de los hombres por librarse de dependencias, buscando verdades comunes entre situaciones problemáticas reales. Este objetivo, consubstancial a la naturaleza de la filosofía misma, debe conformar el fundamento de su didáctica. El aprendizaje de la filosofía no puede hacerse, pues, de una forma exterior a una filosofía que ya estuviera terminada y lista, sino que ha de plantearse siempre como búsqueda que le pertenece consubstancialmente.

Martens distingue en la didáctica dialógico-pragmática las metas, los temas y los métodos.

Las metas persiguen dos objetivos. En primer lugar, hacer vivo el saber-producto en un proceso de autonomía (*Selbstdenken*) y de diálogo en común desde situaciones concretas. En segundo lugar, concebir la filosofía académica en un saber que, desde una perspectiva hegeliana, "concibe su tiempo en pensamientos". Las metas permiten ofrecer como principio de aprendizaje,

(11) Martens, además de dirigir la revista "Zeitschrift für Didaktik der Philosophie", ha orientado su producción filosófica en tres frentes: Obras y traducciones sobre filosofía de Platón (*Das selbstzügliche Wissen in Platons "Charmides"*, 1973, por ejemplo), obras de reflexión sobre objetivos y métodos de enseñanza de la filosofía (*Dialogisch-pragmatische Philosophie Didaktik*, 1979 o *Einführung in die Didaktik der Philosophie*, 1983) y materiales prácticos para las clases de filosofía (*Was heisst Glück Materialien für die Sekundarstufe II Philosophie*, 1978).

como oferta de diálogo, pero nunca como “bien educativo muerto” o verdad cerrada, las informaciones que se poseen (la historia de la filosofía, los conceptos de la ciencia, las aportaciones del arte, etc.)¹². Martens cree que aquello que el alumno no puede elaborar o revisar no pertenece al aprendizaje. Pero, a la vez, debemos tener claro que el escolar no puede auscultar y solucionar su problemática situación más que desde su vinculación histórica. La didáctica debe presentar, pues, la filosofía como un “seguir pensando” desde la historia de la filosofía y en el marco de la sociedad actual con sus intereses diversos y sus fines culturales, económicos, morales y políticos¹³.

Las metas condicionan los temas. Es preciso insistir, escribe Martens, que filosofamos aquí y ahora; pero el “aquí-ahora” está mediado por la historia de la filosofía¹⁴. Los temas no pueden estudiarse como simples restos arqueológicos, sino en relación con nuestra situación histórica, que, por otra parte, comporta una dependencia radical de toda la historia de la filosofía. Martens, por ejemplo, prepara actualmente una serie editorial —“Foro filosófico” (*Forum Philosophie*)— en la que pretende situar los intereses de la opinión pública actual dentro de los problemas propios de la filosofía. Así, por ejemplo, el tema “Computador-Pensamiento” (*Computer-Denken*) se integra en la historia de la filosofía a través de textos clásicos de Descartes y Leibniz que clarifican un pensamiento reducido a lógica formal. La dificultad del método radica en relacionar plenamente los intereses subjetivos de los alumnos con los problemas transubjetivos que surgen de los temas filosóficos y de la sociedad. El método dialógico-pragmático obedece al intento de resolver esta dificultad.

El método dialógico-pragmático responde a los criterios epistemológico-pedagógicos y a los momentos racionales e irracionales siguientes:

Martens propone seis criterios: Desarrollo de un estilo docente conforme a la situación concreta. Oferta de diálogo, que los alumnos aceptarán, variarán o rechazarán según sus intereses. La oferta ha de expresar claramente que se trata de incidir sobre un problema importante para cada uno en nuestro tiempo y que no puede ser pensado sin la filosofía. La oferta es siempre una oferta-promesa, que debe ir resolviéndose progresivamente. Se debe contar con un posible fracaso. Evaluación por parte de los alumnos entre la labor

- (12) Martens, en el Seminario que dirigió en el Congreso *Filosofía y Juventud*, propuso como tema de discusión filosófica la pregunta sobre ¿“qué significa la razón”?, ofreciendo como información de partida los caprichos de Goya “El sueño de la razón produce monstruos” y “La enfermedad de la razón”.
- (13) PEREZ FIGUERAS, Ana: *Didáctica de la filosofía dialógico pragmática: Entrevista con Ekkehard Martens*. “Boletín Informativo”, SEPFI 16, 1985, pp. 35-39.
- (14) MARTENS, E.: *Didáctica de la filosofía en Europa*. “Revista de Filosofía y de Didáctica de la Filosofía” 3, 1985, pp. 12-18.

de un profesor que sólo transmite materia (Didáctica dogmática e ideología cerrada) y la de aquel que plantea las contradicciones entre los intereses personales y la sociedad (Didáctica tensional de los intereses fácticos: alumnos, disciplina, sociedad).

Los momentos racionales del método son la expresión lingüística clara, la validez lógica, la información correcta. Pero tales aspectos se invalidan si no se complementan con los momentos irracionales o afectivo-morales. Estos exigen un respeto mutuo como personas, el desarrollo de la capacidad de cambiar las opiniones propias —ese es el sentido de la tolerancia, que esconde en su propia naturaleza la filosofía—; la confianza en que es posible acercarse juntos a la verdad, congratularse con las diferencias de opinión.

3. LA DIDACTICA DE LA INTERDISCIPLINARIDAD.

Desde hace algunos años domina en España, quizás por ignorancia de los otros métodos anteriormente sugeridos o por ser la moda del momento, la didáctica de la interdisciplinaridad. La bibliografía tanto en castellano como en otros idiomas es extensa ¹⁵, cosa que me exige en el presente artículo de redactar una configuración global de dicha didáctica o una clasificación de los distintos modelos.

No voy a discutir tampoco los giros semánticos del concepto interdisciplinaridad ni las analogías y diferencias con otros conceptos afines ¹⁶. También voy a pasar por alto la discusión sobre si el concepto de interdisciplinaridad está ligado a la sociología de la ciencia y/o a la epistemología ¹⁷. Unicamente voy a sugerir, entre otros, dos modelos: uno ligado con la pedagogía y el otro con la ciencia, ambas dimensiones implícitas en el sentido originario de la filosofía.

Desde el punto de vista pedagógico, la didáctica de la interdisciplinaridad en filosofía podría definirse como el *modelo de la arquitectura docente*. En un ciclo escolar alentado por un entrecruzamiento de disciplinas, la filosofía hace posible la sistematicidad de ese conjunto articulado de materias, situándose como el saber que representa dicha voluntad sistemática. En este sentido la concepción de una didáctica interdisciplinar de la filosofía cumple dos objetivos. En primer lugar, se constituye en una didáctica en la que la

(15) Como orientación básica puede consultarse el apartado "3.4. Filosofía e interdisciplinaridad" de Antonio BOLIVAR: *Didáctica de la Filosofía. Información bibliográfica*, "Revista de Filosofía y Didáctica de la Filosofía" 1, 1983, pp. 49-77.

(16) Véase al respecto, por ejemplo, PALMADE, G.: *Interdisciplinarité et ideologies*. Traducción castellana de Narcea, 1979.

(17) PARIS, C.: *Hacia una epistemología de la Interdisciplinaridad*. "Educación Hoy" 3, 1973, pp. 117-128.

filosofía aparece como un saber que organiza una sistematización de todos los saberes. Excluye, pues, el sentido de una filosofía como un saber de saberes, un meta-saber. En segundo lugar, integra filosofía y didáctica en el sentido de que la filosofía se hace inseparable de la enseñanza por cuanto que ésta implica una articulación de saberes entre sí.

Desde el punto de vista de las ciencias podríamos hablar de un *modelo epistemológico* de la didáctica interdisciplinar de la filosofía. En este modelo la filosofía aparece como saber-marco. Quiere esto decir que la ciencia se mueve en un marco filosófico, por el hecho de que toda ciencia se desprende de tal marco en la medida en que es capaz de construir una nueva relación metodológica con el marco originario. En esta línea escribe Eloy Rada: "Por de pronto este hecho reduce toda la ciencia a un estado de indigencia o de provisionalidad que hace que se vea totalmente dependiente del método, del exacto y concreto modo de conocer, de los límites y garantías que tal modo puede ofrecer. Pero, por otra parte, la comprensión de todo esto lleva a una mejor comprensión del proceso y estructura de la ciencia y por consiguiente se vuelve inevitablemente en favor de él, en tanto que permite establecer las conexiones existentes entre los elementos metodológicos y su alcance... Por otra parte, este acercamiento a la estructura metodológica permite hallar un suelo común que efectivamente pisan todas las ciencias; o con otras palabras, permite hallar un punto de vista efectivamente interdisciplinar... que sea verdaderamente relevante"¹⁸.

Conviene recordar al respecto que la interdisciplinaridad como proceso pedagógico se está experimentando en el "Centre International d'Etudes Pedagogiques" de Sevres. Sin desprestigiar las nuevas tecnologías se piensa, no obstante, que la didáctica de la filosofía está enraizada fundamentalmente en sus textos.

(18) RADA GARCIA, E.: *Sobre el concepto de interdisciplinaridad*. "Revista de Bachillerato" 4, 1977, pp. 25-33.

Tesis de Llicenciatura presentades a la Facultat de Filosofia i Lletres. Secció de Filosofia, durant el curs 1985-86:

Luis César Segura Seguí: *Idea del lenguaje en el 'Tractatus' de L. Wittgenstein.*

Antonio Gomila Benejam: *La Crisis del Empirismo: Hacia una racionalidad dialógica.*

Miguel Beltrán Munar: *El Individuo como Reducto.*



Dep. Filosofia – Universitat de les Illes Balears