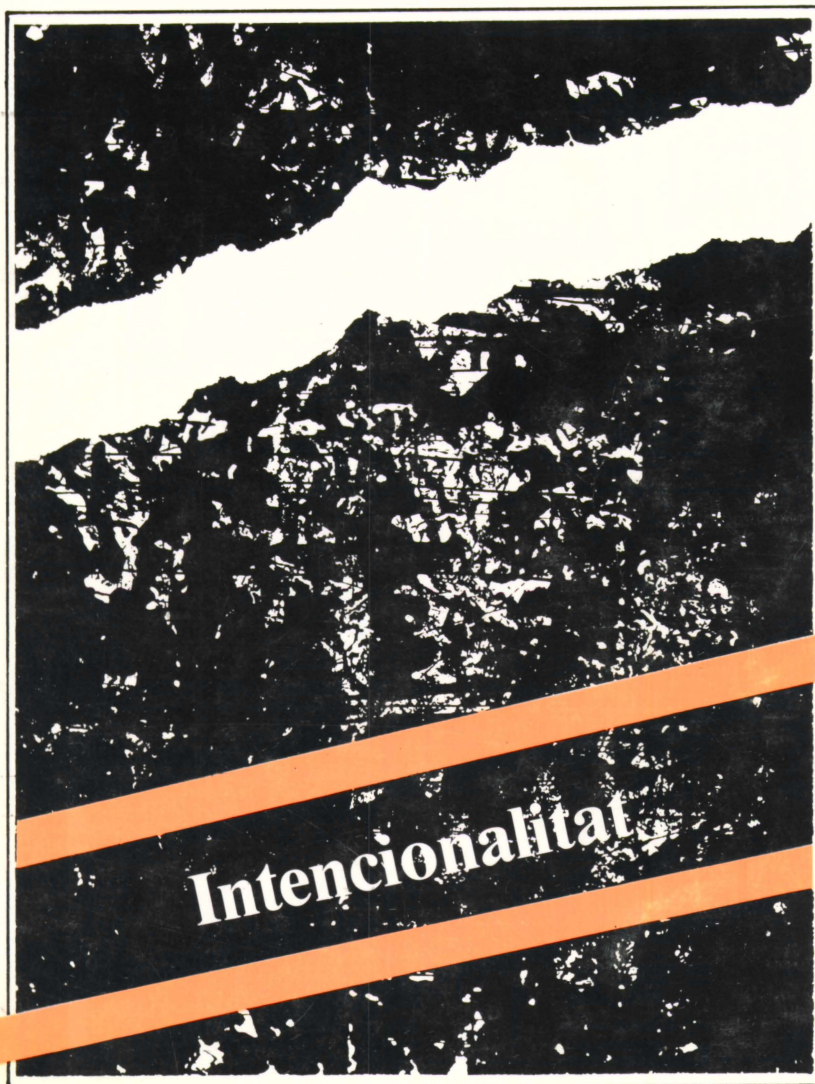


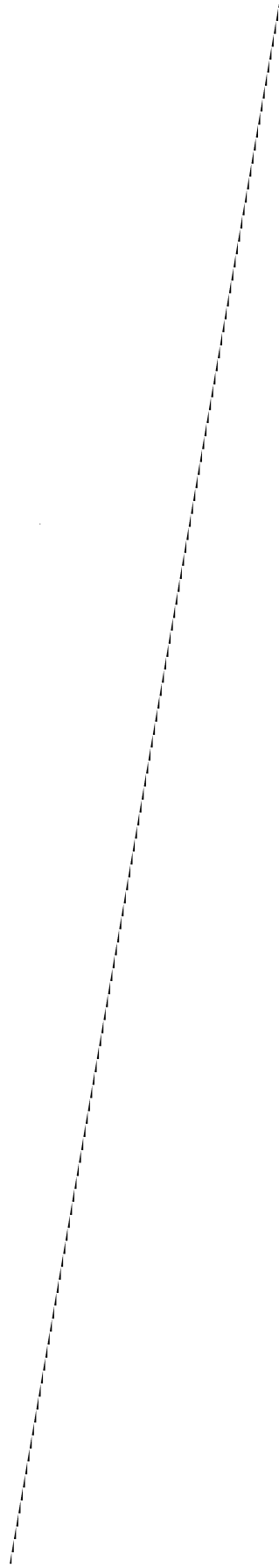
UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

TAULA

quaderns de pensament



DEPARTAMENT DE FILOSOFIA
NÚM. - 10 DESEMBRE, 1988



TMU

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

TAULA

quaderns de pensament

10 DEPARTAMENT DE FILOSOFIA

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS



5101519583

“TAULA”. Quaderns de pensament, núm. 10. Desembre

Revista del Departament de Filosofia
de la Universitat de les Illes Balears (UIB)

Secretari Consell de Redacció: Gabriel Amengual

Consell de Redacció : Diego Sabiote, Gabriel Amengual, Joan Ll. Llinàs, Lluís Segura, Carme Ventura, Pilar Riera, Susana Sigirán, Marisa Bals, Joan C. Alzamora, Pau Joaneda, Antoni Thomàs, José L. Romero.

Col.laboracions, intercanvi, llibres per recensions (2 exemplars).
Campus UIB. Dept. de Filosofia. Ctra. Valldemossa, km. 7,5. 07071.
Subscripcions: CIDA. C/ Patronat Obrer, 30. Preu: Número: 650/ 690.

© Els autors i Secretariat de Publicacions i Intercanvi Científic de la
UIB, 1988.

Edició: Dept. de Filosofia.
Publicació: SPIC de la UIB.
Coberta: Jaume Falconer

Es prega als autors que enviïn un abstracte de l'article d'un màxim de 10 línies
en la llengua de l'article i, si és possible, també en anglès.

Depòsit legal: *PM 373-1982*.

Impremta POLITÈCNICA -Troncoso, 3 - Tel. 71 26 60- 07001 Palma (Mallorca) .

ÍNDIX

TEMA

La cuestión de la intencionalidad en las lecciones de Heidegger en Marburgo en 1925.

Juan Luis Vermañal.

7 - 18

La intencionalidad viscuda per J. P. Sartre.

Miquel Jaume i Campaner.

19 - 28

Intensió, Intenció, Intencionalidad.

Lluís Pujadas

29 - 41

ESTUDIS

La concepció Lul·liana de l'home.

Bases de l'Antropologia de Ramon Llull.

Josep M.^a Vidal i Roca.

45 - 80

Agnes Heller sobre una «Segunda ética» Kantiana.

Norbert Bilbeny.

81 - 89

La filosofía del derecho de Hegel como Filosofía de la libertad.

Gabriel Amengual.

91 - 122

RESSENYES BIBLIOGRÀFIQUES

Hume's Theory of the imagination, Martinus Nijhoff.

M.^a José Montes, Rec. de J. Wilbanks.

125 - 128

TEMA

**LA CUESTION DE LA INTENCIONALIDAD
EN LAS LECCIONES DE HEIDEGGER
EN MARBURGO EN 1925**

Juan Luis Vermal

Plantearse la cuestión de la intencionalidad en el pensamiento del primer Heidegger equivaldría, en realidad, a desarrollar el complejo problema de la relación entre el proyecto plasmado en *Ser y Tiempo* y la fenomenología de Husserl. Obviamente este no es el objetivo del presente trabajo, que tratará simplemente de señalar algunos puntos referentes a esa cuestión tal como se reflejan en las lecciones dadas por Heidegger en Marburgo en el semestre de verano de 1925¹, es decir en el período de incubación y preparación de *Ser y Tiempo*.

En estas lecciones es donde Heidegger hace la exposición y crítica más extensas de la fenomenología de Husserl y constituye en ese sentido un texto fundamental para analizar su relación con ella. Tal como veremos, allí se hace una «crítica inmanente» de la fenomenología que deja en las puertas de la «ontología fundamental» de *Ser y Tiempo*. Tanto la exposición como la crítica tienen un punto de apoyo central en la noción de intencionalidad, que queda, sin embargo, tras ese camino relegada a un segundo plano, si no desestimada en su carácter básico. Pero antes de mostrar este aspecto, que probablemente resulte más conocido y previsible a cualquier lector de *Ser y Tiempo*, creo que es necesario mostrar la interpretación «positiva» que hace Heidegger de la noción de intencionalidad, para que quede clara no solamente su «superación», sino también en qué medida esta concepción pudo haber resultado clave dentro del desarrollo de su pensamiento, por más que luego quedara en cierto modo superada por él.

Como es sabido por las manifestaciones del propio Heidegger², su interés por el pensamiento de Husserl no se centraba en esta época tanto en los trabajos contemporáneos, ni en general en la línea trascendental que se iniciara con la publicación de *Ideas* en 1913, sino en las *Investigaciones Lógicas*, que el mismo Husserl consideraba ya lejanas. Al conectar con esta obra temprana, Heidegger expresa su desconfianza respecto del giro trascendental posterior, lo que lo hermana con otros seguidores de la fenomenología de entonces, aunque en general por razones muy diferentes. En todo caso, es en aquella obra donde se sientan muchos de los conceptos básicos de la fenomenología, y especialmente el de intencionalidad, que es el tema central de la Quinta Investigación. No será sin embargo ésta la investigación que atraerá el mayor interés de Heidegger, sino la Sexta, y dentro de ella la cuestión de la intuición categorial³. Sin embargo, las dos cuestiones aparecen estrechamente ligadas, no sólo en la construcción de Husserl sino también en la exposición que hace Heidegger en el curso de 1925. En efecto, los tres «descubrimientos decisivos» de la fenomenología de que se ocupa Heidegger para aclarar su idea rectora son «la intencionalidad», «la intuición categorial» y «el sentido originario del a priori». La intuición categorial es una «concreción» de la «estructura fundamental de la intencionalidad»⁴, por lo que sólo es posible sobre la base de aquel fenómeno. La pregunta acerca del sentido que tuvo para Heidegger la intuición categorial lleva pues a la pregunta por la intencionalidad. A través de este camino intentaremos determinar qué es lo que ponen en movimiento en el pensamiento de Heidegger y cómo quedan, sin embargo como estaciones mudas de ese camino.

¿Cuál es el significado y la relevancia de la intencionalidad, tal como aparece en la exposición de Heidegger? Ante todo, en polémica con Rickert, recalca que la intencionalidad no habla de una relación entre lo psíquico y lo físico sino de la estructura misma de lo psíquico:

«Trataremos de mostrar que la intencionalidad es una estructura de las vivencias en cuanto tales y no una coordinación con otras realidades que se agrega a las vivencias en cuanto estados psíquicos»⁵.

«No se trata de que, en primer lugar se desarrolle un proceso psíquico como estado no intencional (complejo de sensaciones, relaciones de memoria, imágenes representativas y procesos de pensamiento por los que surge una imagen a la que después se pregunta si le corresponde

algo) y posteriormente, en cierto caso, se vuelva intencional, sino que el ser del comportarse mismo es un dirigirse-a»⁶.

Lo que así se pone en cuestión es la relación sujeto-objeto como esquema básico, tal como había sido mantenido por toda la filosofía moderna. La profundización de esta línea puede servir para ir mostrando las sucesivas capas que llevan a Heidegger a su pensamiento propio. Esto ocurre aquí en la medida en que por medio de la noción de intencionalidad se critica la concepción de que el sujeto es ante todo consciente de contenidos internos, que, en forma de imagen o signo, concuerdan o no con la realidad. Tal como lo señala Husserl, esta idea de imagen no tiene ningún sentido, ya que no tiene ninguna base fenomenológicamente señalable y no explica lo que quisiera explicar, pues para afirmar que algo es imagen *de* algo hay que volver a suponer la intencionalidad⁷. Pero esta crítica de la idea de que nuestro conocimiento se basa en imágenes mentales implica para Heidegger algo más que aún aparece oscuramente en el planteo fenomenológico y que hace que esta cuestión vaya mucho más allá de plantear una nueva teoría del conocimiento. En efecto, en ella despunta una idea de lo psíquico que difícilmente se puede conciliar con la concepción de la relación hombre-mundo como una relación entre dos cosas presentes dentro del mundo. Mientras se considere que lo distintivo del hombre son los actos psíquicos en que de alguna manera refleja el mundo, las categorías para pensarlo no difieren de las que establecen relaciones entre objetos «mundanos». Al romper con la noción de imagen interna, la intencionalidad no sólo muestra que hay una relación directa con el objeto, y no con un intermediario, sino que esa relación no es algo que vaya de la psique al objeto sino que forma parte de lo psíquico, de la vivencia como tal. O sea, el «estar dirigido a» es lo que distingue a todo acto psíquico, no porque tenga referencia a imágenes, sino porque tiende más allá de sí, hacia una exterioridad que está ya presente en los mismos actos. ¿Pero no quiere decir esto volver a la inmanencia del sujeto? Sí en la medida en que estos actos se mantengan en la inmanencia de lo psíquico; no en la medida en que se pueda definir el ámbito de lo intencional de una manera no contrapuesta al mundo (o sea, no como lo subjetivo enfrentado a lo objetivo).

En esta problemática se inscribe el camino a seguir por Heidegger, y en ese sentido es significativo que concluya el primer tratamiento de la intencionalidad manifestando, en respuesta a críticas, que lo dogmático no

es la intencionalidad sino «aquello que se supone por debajo de la estructura (...) a causa de que tradicionalmente no se pregunta por aquello de lo que pretendidamente es una estructura, qué es lo que quiere decir el sentido de esta estructura misma⁸. Por ello, la intencionalidad no será «una explicación última de lo psíquico sino un punto de partida para superar la posición acrítica de realidades tradicionalmente determinadas como lo psíquico, la conciencia, el conjunto de vivencias, la razón»⁹. La subyacente noción de sujeto es lo tendencialmente puesto en cuestión por este análisis de la intencionalidad. En el comentario referido a la intuición categorial veremos como Heidegger sigue esta línea, pero antes conviene aludir a lo que califica como «característica fundamental» de la intencionalidad: la correlación entra *intentio* e *intentum*.

Como se sabe, el descubrimiento de esta correlación fue una de las intuiciones más importantes y persistentes de Husserl. Heidegger se mueve pues en la misma dirección que su maestro al poner el acento en ella y criticar a Brentano por no haber visto en la intencionalidad el momento «noemático», manteniendo así una noción tradicional de objeto que tiene que ser revisada a la luz de esta correlación (y con ello una noción tradicional de lo psíquico como referido a ese objeto). Pero al señalar la dificultad de determinar el carácter de la objetividad intencional¹⁰, parece dejar abierta la puerta a una crítica en el fondo similar al propio Husserl. Por eso, en la determinación final que da en este contexto de la correlación, *no* determina al *intentum* como objeto sino, del modo más neutro posible como «a-donde» (*worauf*)¹¹. Así se perfila el hecho de que para Heidegger, en la medida en que con la intencionalidad se esté aludiendo a la trascendencia más básica, el *intentum* no tendrá la forma del objeto (*Vorhandenheit*), y ni siquiera la de un ente. Pensando probablemente en esto, señala que la «correlación mutua de *intentio* e *intentum* no es la última palabra»¹², para agregar más adelante que «queda oscuro qué quiera decir la copertenencia del *intentum* a la *intentio*»¹³.

Ya antes habíamos señalado que la cuestión que más parece interesar a Heidegger no es la intencionalidad sino la intuición categorial, pero también agregábamos que ésta era una «concreción» de aquella, o sea que en ella se muestra en realidad lo que está implícito en la noción de intencionalidad. Intentaremos ahora mostrar qué quiere decir esto.

Resulta imposible exponer aquí con un mínimo detalle la doctrina de la intuición categorial que desarrolla Husserl en la segunda sección de la

Sexta Investigación Lógica¹⁴, por lo que tendré que limitarme a unos pocos rasgos que por su simplificación estarán inevitablemente expuestos a malentendidos. Teniendo en cuenta esto, podemos decir que la concepción de la intuición categorial¹⁵ afirma respecto de los actos categoriales (en primer lugar la predicación y las conectivas lógicas, en segundo la captación de generalidades: «actos de síntesis» y «actos de ideación» en la exposición de Heidegger) la misma necesidad de los actos sensibles de que su «objeto» le sea *dado* en una intuición. Ahora bien, esto encierra una fuente de confusión provocada por el sentido de la expresión «intuición», confusión en la que por momentos parece caer el propio Husserl, aún cuando resulta claro cuál es el sentido de la propuesta. En efecto, el sentido corriente de «intuición» (*Anschauung*) parece suponer la captación en un acto simple de un objeto. Así, el propio Husserl define al objeto sensible por su darse simple (*schlicht*) en un acto (ante todo la percepción), que no tiene porqué ser sencillo (*einfach*), pero que en toda su complejidad (por ejemplo las perspectivas de la percepción) se mantiene siempre dentro de un único nivel (o sea, en cada caso se da *el* objeto percibido). Si se mantiene este concepto estricto de intuición, al hablar de intuición categorial parece que se está atribuyendo a lo categorial precisamente aquella característica de lo sensible que lo diferencia de lo categorial, ya que lo peculiar de estos últimos es que sean actos *fundados* en otros, por lo tanto actos de un nivel superior al de aquellos en que se da simplemente (*schlicht*) un objeto. En ese sentido, el darse de un objeto categorial es para el propio Husserl un sinsentido¹⁶. ¿Qué es lo que lo lleva entonces a mantener este equívoco título de intuición si no se afirma de lo categorial un carácter de objeto en el mismo sentido de los objetos sensibles? Lo que guía a Husserl es el convencimiento de que con lo categorial (y especialmente con el «es» predicativo) se está en un nivel cualitativamente diferente del de la presentación sensible y que por eso mismo no puede reducirse a una operación de síntesis que quedaría necesariamente como una efectuación subjetiva. De ahí su convicción de que, para reconocer lo propio de esta dimensión haya que admitir respecto de lo categorial la diferencia que ya había quedado clara en lo sensible entre intención (vacía) y cumplimiento de la intención, es decir, entre la operación (el acto) y aquello a que apunta el acto. Esta diferencia implica que de algún modo, que como vimos *no* es el de la simple presencia, se *de* esta categorialidad. La expresión «intuición» en «intuición categorial» ocupa el lugar de este *darse*, o sea, negativamente expresado, su no identificación ni con

el nivel del darse simple del objeto ni con una simple operación a partir de ellos. Cual sea la determinación positiva que da Husserl no es nuestra tarea desarrollarlo ahora, aunque tengamos que señalar que es probable que no llegue a una solución consistente y que esto tenga que ver con la crítica implícita de Heidegger.

Pero ahora volvamos a éste y al texto que estamos comentando y veremos cómo, dentro de cierta neutralidad expositiva que parece no querer mostrar todas sus cartas (recordemos que está haciendo una exposición a la que *seguirá* una crítica), se mueve sobre el fondo de esta interpretación. Efectivamente, el sentido del «descubrimiento de la intuición categorial» radica fundamentalmente en «la demostración que ha proporcionado la fenomenología de que lo no sensible, lo ideal no puede ser identificado sin más con lo inmanente, propio de la conciencia, subjetivo»¹⁷. Sólo de este modo se concibe la estructuración categorial más allá de todo empirismo e idealismo. Heidegger cita en este contexto una frase clave de Husserl correspondiente a la Sexta Investigación Lógica: «*El verdadero origen de los conceptos estado de cosas y ser (en el sentido de la cópula) no radica en la reflexión sobre los juicios, o más bien sobre el cumplimiento de los mismos, sino en este cumplimiento mismo; no en estos actos como objetos sino en los objetos de estos actos encontramos el fundamento abstractivo para la realización de los citados conceptos*»¹⁸.

En el sentido de lo anterior, podemos pues tratar de expresar cuál es el sentido fundamental que esto adquiere para Heidegger. En el «es» se muestra algo que va más allá, que no puede reducirse a la presentación del ente individual y que sin embargo no es una mera formalización subjetiva de lo dado por él. En los actos categoriales está co-mentada una significatividad que «no aparece simplemente» y cuya mostración deberá ser la tarea propia de la fenomenología: es decir, de acuerdo con su criterio primero de mostrar el darse propio de todo fenómeno, debe mostrar el darse de esa dimensión categorial que se refiere fundamentalmente, en sus dos ramas ya citadas, a las nociones de ser y verdad (los actos «sintéticos») y a las «esencias» (los actos «eidéticos»). Lo que deja transparentar la noción husserliana de intuición categorial es el hecho de que, análogamente al estar dirigido al objeto del caso, toda comprensión está dirigida a una noción de ser que de algún modo le es dada, que no es una mera operación subjetiva, y esto en el doble sentido de lo que constituye a tal ente en cuanto tal (su «eidos») y de lo que constituye al ente en cuanto tal (ser). Es indudable que la limi-

tación antes comentada de la noción de objeto aquí se hace más palpable y será decididamente desechada por Heidegger. El «adonde» del estar-dirigido a no se pensará consecuentemente de modo objetivo, sino que dará ante todo lugar a la noción de sentido como dimensión hacia la que se abre el comprender¹⁹.

Pero junto con esta transformación fundamental en dirección a una consideración no guiada por la noción de objeto, se dan otras dos flexiones que delimitarán el campo del pensamiento heideggeriano. En primer lugar, y a pesar de que la noción de intuición categorial es ganada en el análisis proposicional, Heidegger afirmará posteriormente que con ella Husserl había «liberado al ser de su fijación en el juicio»²⁰. Y efectivamente, ya en el texto de 1925 Heidegger reclama la extensión de la noción de verdad a los actos «no relacionales»²¹. Aunque aquí se refiere inmediatamente a la tesis fenomenológica de que también los actos simples requieren una comprobación (*Ausweisung*), esto está relacionado para Heidegger con una tesis más general, cuyo no reconocimiento explícito se podría interpretar como la causa de que la fenomenología no haya reconocido su parentesco con el «sentido originario del concepto griego de verdad»²². Esta tesis se abre paso veladamente cuando Heidegger comenta poco más adelante la relación entre los actos simples (sensibles) y de nivel superior (categoriales). Luego de aclarar que la intención de una proposición sólo se cumple «intuitivamente en un acto fundado, es decir en un acto de percepción sensible atravesado (*durchsetzt*) por actos categoriales», agrega: «esto quiere decir que la intuición concreta, que proporciona objeto de modo explícito, no es jamás una percepción aislada, sino que es siempre una intuición de diversos niveles, es decir categorialmente determinada»²³. O sea que los actos de un solo nivel poseen carácter de verdad (a diferencia de una sensación, por ejemplo), en la medida en que su aparecer se muestra ya siempre una idealidad, una categoricidad; pero, en la medida en que no es un simple «agregado subjetivo», es algo que también allí se muestra, excediendo la aparición sensible. Al contrario de la filosofía contemporánea de orientación lingüística, esto no supone para Heidegger la primacía del lenguaje proposicional, sino, en dirección contraria, la presencia de lo que derivadamente se comprende como categorial e ideal en todo darse. Esto, sin embargo —y esa es la segunda flexión a que antes aludíamos— no entra en contradicción sino que es, por el contrario, la condición de que «nuestras percepciones y concepciones más simples sean ya expresiones, más

cionalidad que, en cuanto referencia a objeto sólo señala un momento derivado. Para ello tendrá que reformularse de tal modo lo que para Husserl era el carácter de la conciencia que quedará subordinado el privilegio presencial de la intencionalidad pero quedará como substrato más fundamental para determinar su esencia aquello que se translucía en la noción de intuición categorial, que de este modo y pasando por toda la ruptura de *Ser y Tiempo* seguirá resonando en el Heidegger tardío.

La noción fenomenológica de intencionalidad encuentra para Heidegger sus límites al no plantearse en profundidad la cuestión del «ser de lo intencional», del carácter de lo que tradicionalmente se ha concebido como sujeto. Esto sólo será posible si se abandona la subyacente e implícita ontología objetivista que penetra irremisiblemente al adoptarse la perspectiva cartesiana. Al tratar de determinarse el carácter del «sujeto» por medio de la reflexión sobre actos, estos aparecen ya determinados como objetos²⁶ y en lugar de investigar su modo de ser quedan simplemente diferenciados del mundo natural por un criterio *epistémico*: su darse absoluto, su apodicticidad. Así, parece querer indicar Heidegger, todo lo que se ganaba en las *Investigaciones Lógicas* al eliminar la subjetividad vuelve a perderse, al transformarse aquella en subjetividad trascendental que no hace más que reducir el problema ontológico al de una construcción gnoseológica, mostrando claramente el prejuicio básico del pensamiento moderno. La reformulación anticartesiana del «ser de lo intencional» que emprende Heidegger ya en este curso y que alcanzará su despliegue en *Ser y Tiempo* subordinará el fenómeno de la intencionalidad a la «cura» (*Sorge*) como carácter fundamental del ser ahí:

«Desde el fenómeno de la cura como estructura fundamental del ser ahí puede mostrarse que aquello que en la fenomenología se aprehende con la intencionalidad y el modo en que se lo hace son algo fragmentario, un fenómeno visto sólo exteriormente. Pero aquello que resulta mentado en la intencionalidad —el mero dirigirse a— tiene que retrotraerse a la unitaria estructura fundamental del «pre-ser-se en el ser-cabe»²⁷. Sólo entonces se está ante el fenómeno propio que corresponde a aquello que impropriamente y en una dirección aislada se mienta como intencionalidad»²⁸.

NOTES:

- ¹ Publicadas en el tomo 20 de M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Francfort, 1975.
- ² V. «Mein Weg in die Phänomenologie», en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1965, págs. 81 y sigs.
- ³ V. *Vier Seminare*, Francfort, 1977, págs. 111 y sigs.
- ⁴ Loc. cit., págs. 98 y sigs.
- ⁵ Loc. cit., pág. 36.
- ⁶ Loc. cit., pág. 40. V. también pág. 46.
- ⁷ V. *Investigaciones Lógicas*, Investigación Quinta, § 11 y Apéndice. Versión castellana: Revista de Occidente, 2.^a ed. 1967, t.2, págs. 174 y sigs. y 219 y sigs.
- ⁸ Loc. cit., pág. 63.
- ⁹ Ib.
- ¹⁰ Loc. cit., pág. 61.
- ¹¹ En *Ser y Tiempo* será precisamente el «*woraufhin*» del proyecto, que Gaos traduce «sobre el fondo del cual» pero que no hace más que recoger esta direccionalidad, lo que determinará la noción de «*sentido*» (§ 32) y se mantendrá consecuentemente hasta caracterizar el horizonte unitario de la temporalidad (§ 69).
- ¹² Loc. cit., pág. 61.
- ¹³ Loc. cit., pág. 63.
- ¹⁴ §§ 40 y sigs. Versión citada: t. 2, págs. 451 y sigs.
- ¹⁵ Para lo siguiente véase el comentario de E. Tugendhat en *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, 1970, S 6.
- ¹⁶ V. p. ej. *Investigaciones Lógicas*, § 43.
- ¹⁷ Loc. cit., pág. 79.
- ¹⁸ *Investigaciones Lógicas*, § 44.
- ¹⁹ V. nota (11).
- ²⁰ *Vier Seminare*, pág. 115.
- ²¹ Loc. cit., pág. 73.
- ²² Loc. cit., pág. 73. V. también «Mein Weg in die Phänomenologie».
- ²³ Loc. cit., pág. 93.
- ²⁴ Loc. cit., pág. 75.
- ²⁵ La conciencia como «ser inmanente», como «ser absoluto en el sentido de un darse absoluto», como «darse absoluto en el sentido de *nulla re indiget ad existendum*» y como «puro ser».
- ²⁶ Loc. cit., pág. 167.
- ²⁷ Esta es la determinación que da en este curso de la «*Sorge*», precursora de la formulada en el § 41 de *Ser y Tiempo*.
- ²⁸ Loc. cit., pág. 420.

**LA INTENCIONALIDAD VISCUDA
PER J. P. SARTRE**

Miquel Jaume i Campaner

Per als historiadors de la filosofia del segle XX continua essent un repete donar compte de la manera com SARTRE assimila la tradició filosòfica. I no és per manca de confessions, o testimonis de persones que el conegueren de prop, que es fa difícil resoldre el problema de les fonts del seu pensament. Tothom coincideix en assenyalar els mateixos noms: DESCARTES, KANT, HEGEL, HUSSERL i MARX. La qüestió és més complexa i no està tant en saber quins autors o quines idees influeixen en ell, com en determinar el destí d'aquestes influències en la seva obra. Parlant de SARTRE sembla que els esquemes de la historiografia filosòfica se trenquin i en lloc de «mestres» tingui només «interlocutors», i trobem un «estil» en lloc d'una «escola». ¿On cal situar, respecte a la tradició intel·lectual, aquest diable d'home que tant lúcidament sabia situar als altres?

El que està clar és que tot el que tocava SARTRE quedava «sartriat», empapat de la seva personalitat forta i viscosa. SARTRE llegeix HUSSERL a la seva manera. No és un continuador, encara que crític, com ho fou MERLEAU-PONTY. Tampoc, un deixeble, com es pot dir que ho és BEAU-FRET respecte a HEIDEGGER. El mateix passa en la lecutra que fa de MARX i que ha meregut judicis tan contundents com aquest: es tracta d'una reinterpretació del marxisme en clau existencialista que se basa «en una vella tesis de la qual Sartre se apropià con mucho desparpajo, pero que en realidad se revela por completo insostenible»¹. I és que el pensament dels altres només fou per ell un instrument que utilitzà segons les seves conveniències i que rebutjà quan cregué que ja no era necessari per aconseguir els seus fins. Al cap i a la fi SARTRE, com confessa ell mateix, mai va acceptar cap «autoritat» i tota la vida tingué el petit vici de tractar «els

il·lustres difunts» com si fossin condeixebles seus, dels quals es podria aprendre alguna cosa i als quals estimava «amb tota irreverència»².

Respecte a la fenomenologia el testimoni de Raymond ARON és especialment valuós perquè fou ell qui li donà a conèixer³. Així ho conta:

«Philosophe, il doit l'essentiel de sa pensée à lui-même. Certes, il étudia Husserl et Heidegger à Berlin en 1933-1934; je lui avais fait connaître la phénoménologie à une terrasse de café, et nous savons, par la récit de Simone de Beauvoir, à quel point il avait été bouleversé par la révélation d'une méthode qui répondait à ses besoins, à son inspiration. Pourtant, ni la phénoménologie ni «Zeit und Sein» ne lui apportèrent beaucoup plus qu'un vocabulaire, à la rigueur une approche⁴.

¿Què trobà SARTRE en el fenomenologia husserliana que tant poderosament el va afectar? SIMONE DE BEAUVOIR, present en l'encontre de que parla ARON, ens dona la resposta justa:

«Raymond Aron passait l'année (1933) à l'Institut Français de Berlin et, tout en préparant une thèse sur l'histoire, il étudiait Husserl. Quand il vint à Paris, il en parla à Sartre. Nous passâmes ensemble une soirée au Bec de Gaz, rue Montparnasse; nous commandâmes la spécialité de la maison: des cocktails à l'abricot. Aron designa son verre: «Tu vois, mon petit camarade, si tu es phénoménologue, tu peux parler de ce cocktail, et c'est de la philosophie!». Sartre en pâlit d'émotion, ou presque; c'était exactement ce qu'il souhaitait depuis des années: parler des choses, telles qu'il les touchait, et que ce fût de la philosophie. Aron le convainquit que la phénoménologie répondait exactement à ses préoccupations: dépasser l'opposition de l'idéalisme et du réalisme, affirmer à la fois la souveraineté de la conscience et la présence du monde, tel qu'il se donne à nous»⁵.

SARTRE aquí és més eloquent pel que fa que pel que diu: demana una beca a l'Institut Francès, parteix cap a Berlín (setembre de 1934), es posa a estudiar molt seriosament a HUSSERL i escriu l'assaig *La Transcen-*

*dance de l'Ego*⁶. Però sobretot descubreix la idea fonamental de la fenomenologia: la intencionalitat⁷. Una altra vegada és la seva amiga qui, millor que ell, ha sabut explicar el terreny en que aquesta idea esdevingué fèrtil:

«Cette notion lui apportait exactement ce qu'il espérait: la possibilité de surmonter les contradictions qui le divisaient à cette époque-là et que j'ai indiquées; il avait toujours eu en horreur la vie intérieure: elle se trouvait radicalement supprimée du moment que la conscience se faisait exister par un perpétuel dépassement d'elle-même vers un objet; tout se situait dehors, les choses, les vérités, les sentiments, les significations, et le moi lui-même; aucun facteur subjectif n'altérerait donc la vérité du monde telle qu'elle se donne à nous»⁸.

La intencionalitat de que SARTRE parla no és la redescuberta per HUSSERL que, com ha demostrat LANDGREBE, era una nova versió de la interpretació que BRENTANO feu de la dels escolàstics⁹. SARTRE, per tant, no «assimila» la idea husserliana de la intencionalitat, evidentement no per manca de capacitat, sinó que l'utilitza tot transformant-la en el centre d'un pensament genuïnament sartrià. Tal volta aquest és el destí de tots els conceptes filosòfics, però cap com aquest en la història de la filosofia exemplifica la impossibilitat de qualsevol restitució del pensament del passat. SARTRE ho sabia bé que no tractava d'explicar HUSSERL ni de presentar d'una manera ortodoxa la fenomenologia. La qüestió és una altra i cal posar-la amb els següents termes: *¿Quin paper juga el canvi de sentit que adopta el concepte d'intencionalitat dins el sistema de pensament sartrià?* Aquest canvi de sentit és tan evident que SARTRE arriba a dir que a HUSSERL se li va escapar la comprensió de l'essència de la intencionalitat¹⁰.

El descobriment de la intencionalitat significà primerament una mena de despertar del somni dogmàtic en que l'havia sumit l'idealisme solipsista heradat de KANT a través dels francesos León BRUNSCHWIG (1869-1944), Emile MEYERSON (1859-1933) i André LALANDE (1867-1963). Si «tota consciència és consciència de qualque cosa», com expressa la fórmula més vàcua, però més senzilla de la intencionalitat, aleshores la consciència no pot ésser ella mateixa una cosa. La consciència és activitat relacionant i, com a tal, difícilment pot ésser pensada amb l'ajuda d'imatges. La consciència-mirall, la consciència-aranya, la consciència-continent, la consciència-làmpara, són algunes de les imatges comunes a l'idealisme i al realisme. SARTRE

les rebutja i només accepta, amb reserves, «la imatge ràpida i obscura de l'esclat»¹¹. La consciència no reflexa ni il·lumina rès, no assimila ni conté rès, és només aquesta «fuita absoluta, aquest refús de ser substància que la constitueix com una consciència»¹². La intencionalitat és «aquesta necessitat que té la consciència d'existir com a consciència d'una altra cosa que ella mateixa»¹³. El gran problema és ara saber *qui és la consciència o de qui és o*, dit amb unes altres paraules, *quina relació hi ha entre l'Ego i la consciència*. ¿Es l'Ego un habitant de la consciència?, ¿Es, tal volta, el seu propietari?, ¿Es el «jo» una condició transcendental de possibilitat de la consciència i, com a tal, «anterior» a ella?, ¿Hi ha que distingir entre un jo-home i un jo transcendental? La tesi de SARTRE, que s'aparta definitivament de la husserliana, és inequívoca:

«L'Ego no es troba ni formalment ni materialment dins la consciència; és a fora, en el món; és un ésser en el món, igual que l'Ego d'altri»¹⁴.

Si la consciència no és cap cosa en sí mateixa, un «en soi», i l'Ego és transcendent, com es despren de l'anàlisi que fa SARTRE en les seves primeres obres, és clar que no hi pot haver una essència d'home o una «naturalesa humana» que serveixi com a punt de referència de la moral o la política. L'home no és, sino que es fa, s'inventa a cada instant. Aquesta idea, expresada en la conferència de 1945, tal volta el tòpic més important a través del qual s'ha divulgat l'existencialisme¹⁵, es deriva de la descripció fenomenològica que SARTRE fa de la intencionalitat i que el porta a concloure:

«Podem, doncs, formular la nostra tesi: la consciència transcendental és una espontaneïtat impersonal. Es determina per l'existència a cada instant, sense que puguem concebre res abans que ella. Així, cada instant de la nostra vida conscient ens revela una creació ex nihilo. No pas un arranjament nou, sinó una existència nova. Hi ha alguna cosa d'angoixant pera cada u de nosaltres, quan ens adonem del fet d'aquesta creació incansable d'existència, de la qual nosaltres no som els creadors. En aquest pla l'home té la impressió que s'escapa sempre, es desborda...»¹⁶.

La intencionalitat de la consciència exigeix pensar, doncs, l'home com

llibertat absoluta. En SARTRE, en efecte, la llibertat se confon pràcticament amb l'existència de la consciència. la reflexió sartriana sobre la llibertat, per tant, és del tot incompresa si no es té com a punt permanent de referència la teoria de la intencionalitat esbossada especialment en *La Transcendance de l'Ego*. Només així es pot entendre aquesta «noció» paradoxal de la llibertat segons la qual la consciència és sobirana per la seva negativitat¹⁷. Amb tot i aixó, com SARTRE repeteix tantes vegades, la llibertat és un absolut que no s'elegeix: estam condemnats a esser lliures. I és que la llibertat no és cap cosa o qualitat que hom pugui tenir o no tenir¹⁸ tenir-ne més o tenir-ne menys, tenir-ne d'una casta o d'una altra. La llibertat és l'existència mateixa que, per dir-ho amb la terminologia hegeliana de *L'Être et le Néant*, és l'èsser *pour-soi* que es el que no és i no és el que és¹⁹, frase que expressa molt millor que aquella tan coneguda de la conferència de 1945 («l'existència precedeix l'essència»)²⁰, la impossibilitat de definir la llibertat. Aquesta, abans que un concepte, és un fet, una experiència que SARTRE s'estima més descriure en les seves obres literàries²¹.

«Dehors. Tout est dehors: les arbres sur le quai, les deux maisons du pont, qui roissent la nuit, le galop figé d'Henri IV au-dessus de ma tête: tout ce qui pèse. Audedans, rien, pas même une fumée, il n'y a pas de dedans, il n'y a rien. Moi: rien. Je suis libre, se dit-il, la bouche sèche.»

Au milieu du Pont-Neuf, il s'arrêta, il se mit à rire: Cette liberté, je l'ai cherchée bien loin; elle était si proche que je ne pouvais pas l'avoir, que je ne peux pas toucher, elle n'était que moi. Je suis ma liberté. Il avait espéré qu'un jour il serait comblé de joie, percé de part en part par la foudre. Mais il n'y avait ni foudre ni joie: seulement ce dénuement, ce vide saisi de vertige devant lui-même, cette angoisse que sa propre transparence empêchait à tout jamais de se voir... Il avait ses mains, pourtant, sur la balustrade blanche: quand il les regardait, elles semblaient de bronze. Mais justement parce qu'il pouvait les regarder, elles n'étaient plus à lui, c'étaient les mains d'un autre, dehors comme les arbres, comme les reflets qui tremblaient dans la Seine, des mains coupées... Je ne suis rien, je n'ai rien... Dehors. Dehors. Hors du monde, hors du passé, hors de moi-même: la liberté c'est l'exil et je suis condamné à être libre»²².

Aquest fragment de *Le sursis* exemplifica molt bé les tesis sartrianes sobre la llibertat principalment perquè les situa en el contexte vital adient:

1. No hi ha rès dins la consciència («tout est dehors») ni fins i totel «jo» que no és pas el propietari de la consciència, sino només un dels seus objectes transcendents.

2. El «jo» no és rès («Moi: rien») o, si se vol, només és la falsa representació que la consciència es fa d'ella mateixa per tal d'enmascarar l'espontaneïtat de la seva pròpia existència²³.

3. La consciència és pura espontaneïtat, llibertat absoluta («Je suis ma liberté») que consisteix a ex-sistir en el sentit etimològic del terme llatí («estar de fora»)²⁴ modificat pel caire dinàmic que SARTRE dona a la intencionalitat de la consciència, és a dir, com un «anar a defora», un «sortir de si mateix» que el terme grec «extasi» expresaria adequadament.

4. La llibertat és viscuda com vèrtig angoixant («ce vide saisi de vertige devant lui-même, cette angoisse...») produït per la consciència de no ésser rès, de no tenir rès («Je ne suis rien, je n'ai rien») ni fins i tot el propi còs que és considerat com estrany a la consciència²⁵.

5. La llibertat és una condemnaçió a l'exili («La liberté c'est l'exil...»): estam condemnats a sortir de les «falses pàtries» que s'inventa la mala fe: el passat, el jo, el cos, el món. Amb altres paraules: estam condemnats a no tenir mai pàtria.

¿Com es pot parlar, aleshores, de compromís, del famós *engagement*? S'en pot parlar i ben clarament sempre que s'entengui en el sentit existencialista, és a dir, no com el resultat d'una decisió voluntària o com un compromís assumit a partir d'una afiliació a un partit polític²⁶, sinó com un fet estretament lligat al fet de la llibertat. Estam condemnats a l'*engagement* perquè no podem viure sense estar «situats». La situació és a la llibertat, explicava SIMONE DE BEAUVOIR el que l'aigua és per al nedador: a la vegada dificultat i suport²⁷.

La situació no implica de cap de les maneres un determinisme del tipus que sosté el materialisme dialèctic segons el qual l'home és el reflexe d'unes circumstàncies socio-econòmiques. SARTRE sempre pensà que aquesta concepció de l'home lligada a una teoria del coneixement grosserament naturalista era el punt feble del marxisme que esterilitzava els intel·lectuals comunistes²⁸. Es pot dir que SARTRE enten el marxisme passant-lo sempre pel filtre de la tercera tesi sobre Feuerbach:

«La teoria materialista segons la qual els homes són un producte de les circumstàncies i de l'educació oblida el fet que les circumstàncies són modificades precisament pels homes i que l'educador, per ésser-ho, necessita ell mateix ésser educat»²⁹.

La crítica que dirigeix als marxistes contemporanis es fa des d'un humanisme que refusa considerar l'home alienat com una cosa. Quan MARX parla d'alienació («réification»), interpreta SARTRE, no vol dir que els homes es transformin en coses, sinó que estan condemnats a sofrir humanament la condició de coses materials³⁰. A la base d'aquesta crítica es troba la idea de la intencionalitat, aquesta vegada, emperò, enmascarada darrera el nom de «projet».

La dialèctica del projecte domina l'etapa marxista del pensament de SARTRE representada per *Critique de la Raison dialectique*³¹. Aquesta obra no renega més que en aparença de les tesis principals de *L'Être et le Néant*. De fet re-interpreta el *Pour-soi* en el marc de la realitat social i de la praxis humana. El projecte marca l'especificitat de l'acte humà i la manera com es caracteritza el projecte d'existència és gairebé idèntica a la que s'empra per a des-criure la consciència intencional. «Le projet, n'a jamais de contenu puisque ses objectifs lui sont à la fois unis et transcendants»³², escrivia l'any 1956. Un text de l'obra de 1960 mostra bé la intensitat en què ressona l'antiga melodia dins la nova composició:

«Donc l'homme se définit par son projet. Cet être matériel dépasse perpétuellement la condition qui lui est faite; il dévoile et détermine sa situation en la transcendant pour s'objectiver, par le travail, l'action ou le geste... cette perpétuelle production de soi-même par le travail et la praxis, c'est notre structure propre: pas plus qu'une volonté, elle n'est un besoin ou une passion, mais nos besoins comme nos passions ou comme la plus abstraite de nos pensées participent de cette structure: ils sont toujours en dehors d'eux-mêmes vers... C'est que nous nommons l'existence et par là, nous entendons pas une substance stable qui se repose en elle même mais un déséquilibre perpétuel, un arrachement à soi de tout le corps. Comme cet élan vers l'objectivation prend des formes diverses selon les individus..., nous le nommons aussi choix o liberté»³³.

⁹ Cf. LANDGREBE, Ludwig: «La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación» en *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968. En aquest article s'explica magistralment la diferència en la comprensió de la intencionalitat en BRENTANO i HUSSERL, diferència que pot resumir-se: «Brentano está muy lejos de la idea —que, como se mostrará a continuación, desempeña desde el comienzo un importante papel en Husserl— de que dos o más actos diferentes entre sí desde un punto de vista descriptivo, puedan tener idénticamente el mismo objeto intencional» (pág. 17).

¹⁰ SARTRE. *L'être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, 1943, p. 28.

¹¹ SARTRE. *Une idée fondamentale de la phénoménologie...* trad. catalana cit., pp. 124-125.

¹² O.c. Id., p. 125.

¹³ O.c., Ibid.

¹⁴ SARTRE. *La Transcendance de l'Ego*. Trad. catalana cit., p. 133.

¹⁵ La conferència de 1945 fou publicada amb el títol: *L'existencialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946. Hi ha trad. catalana de CAPMANY en *Fenomenologia i existencialisme*, ed. cit., pp. 39-76.

¹⁶ SARTRE. *La Transcendance de l'Ego*. Trad. cat. cit., p. 179.

¹⁷ Un texte on es pot veure aquesta concepció paradoxal, gairebé escandalosa, és el començament de *La République du Silence*: «Jamais nous n'avons été plus libre que sous l'occupation allemande. Nous avons perdu tous nos droits et d'abord celui de parler... à cause de tout cela nous étions libres». L'article aparegué per primera vegada en el diari «Les Lettres françaises», Paris, 1944. Està recollit a *Situations III*, Gallimard, Paris, 1949.

¹⁸ HEIDEGGER a *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) havia dit que l'home no «té» la llibertat, sino que la llibertat «té», posseeix l'home.

¹⁹ SARTRE. *L'Être et le Néant*, ed. cit. «l'être du pour soi se définit au contraire comme étant ce qu'il n'est pas et n'étant pas ce qu'il est» (p. 33).

²⁰ *L'existencialisme és un humanisme*, p. 47 de l'edició catalana citada.

²¹ SARTRE escriví no sé on que *Saint Genet, comédien et martyr* (Paris, Gallimard/Blanche, 1952) fou el llibre on millor explicà el que entenia per llibertat.

²² SARTRE. *Les chemins de la liberté*, t. II, *Le Sursis*, en *Oeuvres Romanesques*, Paris, Pléiade, 1945, pp. 1057-1058.

²³ SARTRE. *La Transcendència de l'Ego*, p. 180 de l'edició catalana citada.

²⁴ Tal com l'interpreta Jean BEAUFRET a *Introduction aux philosophies de l'existence (De Kierkegaard à Heidegger)*, Paris, Denoel-Gonthier, 1971, pp. 79-80: «En latin, le mot *existentia* est un vocable très tardif. Non pas sans doute le vert *exister!* Mais il ne signifie pas du tout exister. *Exister* c'est d'abord sortir: sortir d'une domaine, d'une maison, d'une cachette —c'est, ensuite et par extension, se montrer».

²⁵ A *La Nausée* hi ha un passatge semblant a aquest que comentam on Roquentin també descriu la seva pròpia mà fixada per la mirada com si fos la mà d'un altre (*Oeuvres Romanesques*, ed. dit., p. 117-118). De la novel·la hi ha traducció catalana de Ramon XURIGUERA, a Barcelona, Proa, 1966. Per altre part, l'asso-

Podem concloure, finalment, que mentres HUSSERL i els altres fenomenòlegs han pensat la intencionalitat com un concepte operatiu per a combatre el psicologisme, SARTRE l'ha viscuda com l'experiència moral de la llibertat destinada a la perpètua *creatio ex nihilo* de la persona humana. La intencionalitat així entesa és la pedra angular del seu pensament i tot, des dels assaigs fins als articles de combat i obres literàries, hi troben el seu fonament. Aquesta idea és el fil conductor que el guia des de *La Nausée* fins a la *Critique de la raison dialectique*. Per això és sempre tan estrany sentir parlar del primer i del darrer SARTRE, precisament d'ell, l'únic.

NOTES

¹ GEYMONAT, Ludovico. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo VII, Barcelona, Ariel, 1984, p. 185.

² Aquestes confessions apareixen en l'escrit autobiogràfic de SARTRE: *Els mots*, Barcelona, Proa, 1965, p. 54. A *Qu'est-ce que la littérature?*, *Situations II*, Gallimard, 1948, hi ha tota una teoria de la lectura que donaria lloc a una hermenèutica fonamentada en un pacte de generositat entre el lector i l'autor, i que explica l'actitud de SARTRE en front de la tradició. Hi ha trad. castellana de Aurora BERNARDEZ a Buenos Aires, Losada, 1950, amb el títol: *¿Qué es la literatura?*

³ SARTRE, emperò, diu que arribà a la fenomenologia gràcies a LEVINAS. Cf. article sobre MERLEAU-PONTY a *Protraits, Situations IV*, Paris, Gallimard, 1963. Hi ha trad. cast. de Maria SCUDERI a Buenos Aires, Losada, 1966, amb el títol *Literatura y arte*. A la pàg. 149 d'aquesta edició es troba la referència a LEVINAS.

⁴ ARON, Raymond. *Mon petit camarade*. «L'Express», setmana de 19 al 25 abril de 1980, pp. 138-139. L'obra de HEIDEGGER es titula *Sein und Zeit*.

⁵ SIMONE DE BEAUVOIR. *La force de l'âge*. Paris, Gallimard, 1960, pp. 156-157.

⁶ L'obra no apareixerà fins el 1936. *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris, Vrin, 1936. Hi ha traducció catalana de Maria Aurèlia CAPMANY: *Fenomenologia i existencialisme*, Barcelona, Laia, 1982, pp. 127-184.

⁷ Posteriorment apareixerà un article de SARTRE amb aquest títol: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl, l'intentionnalité*. «Nouvelle Revue Française», 304, (1939). Està recollida a *Situations I*, Gallimard, 1947. Trad. catalana de CAPMANY (veure nota anterior) pp. 121-126.

⁸ SIMONE DE BEAUVOIR, *La force de l'âge*, ed. cit, p. 215.

ciació de l'angoixa amb el vèrtig està insperada directament en KIERKETGAARD, *El concepto de angustia*, tom VI de *Obras y papeles de Soren Kierkegaard*, Madrid, Guadarrama, 1965, pág. 122.

²⁶ MERLEAU-PONTY recorda que «*Les Temps modernes*, exigeaient de leurs fondateurs qu'il n'adhèrent à aucun parti, à aucune église, parce qu'on ne peut repenser le tout si l'on est déjà lié par une conception du tout». *Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.

²⁷ SIMONE DE BEAUVOIR. *L'existentialisme et la sagesse des nations*, Paris, Gallimard, 1955, pág. 40. Hi ha trad. castellana de Juan José SEBRELI: *El existencialismo y la sabiduría popular*, Buenos Aires, Siglo XX, 1969.

²⁸ SARTRE ho diu a *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960, p. 47. Hi ha trad. catalana de Carme VILAGINES: *Questions de mètode*, Barcelona, Edicions 62, 1973. A unes declaracions a *Le Nouvel Observateur* del 26 de gener 1970 sintetitza en una frase la seva actitud davant el determinisme «L'idée que je n'ai jamais cessé de développer, c'est que, en fin de compte, chacun est toujours responsable de ce qu'on a fait de lui, même s'il ne peut rien faire de plus que d'assumer cette responsabilité».

²⁹ MARX-ENGELS: *La ideologia alemana*. He fet la traducció a partir de la castellana de W. ROCES en ed. Grijalbo, p. 666. SARTRE cita també aquest text a *Questions de méthode*, ed. cit., p. 121.

³⁰ SARTRE. *Questions de méthode*, ed. cit. p. 146.

³¹ SARTRE. *Critique de la Raison dialectique*. Paris, Gallimard, 1960. Hi ha traducció castellana de M. LAMANA: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada.

³² SARTRE. *Questions de méthode*, ed. cit., p. 148.

³³ SARTRE. *Critique de la Raison dialectique*, pág. 119 de la trad. cast. cit.

INTENSION, INTENCION, INTENCIONALIDAD

Lluís Pujadas

0. Introducción a dos confusiones.

El problema de la intencionalidad es uno de los problemas centrales de la filosofía, con la virtud de reunir aspectos epistemológicos, ontológicos, antropológicos y éticos. Ello no es de extrañar, si tenemos en cuenta su estrecha relación con el problema mente-cuerpo, que autores tan diferentes como Schopenhauer o Popper han considerado ni más ni menos que el núcleo de la filosofía.

Como es sabido, fue Brentano quien formuló la definición hoy clásica de intencionalidad, en su *Psicología desde el punto de vista empírico*. Esta definición fue recogida y modificada por Husserl en la quinta de sus *Investigaciones Lógicas* (Cap. II, § 10), dándole así curso corriente en la tradición fenomenológica. Más tarde R. Chisholm, en su artículo «Sentences about Believing», introdujo la temática de la intencionalidad en el mundo de la filosofía analítica, dándole un enfoque lingüístico que la hacía más digerible en este ambiente. Gracias a esto el problema de la intencionalidad se ha convertido en uno de los puntos donde es más fácil la comunicación entre dos tradiciones filosóficas —la fenomenológica y la analítica— que se han ignorado durante tanto tiempo. Por desgracia, este beneficio no se ha producido sin que a la vez se originaran ciertas confusiones entre el concepto fenomenológico de intencionalidad y el concepto semántico de intencionalidad (tan en uso en la tradición analítica), hasta el punto de que un autor como Searle se sienta obligado a especificar, al usar estos términos, si se trata de intensionalidad-con-s o intencionalidad-con-c («Intensionality-

with-an-s» o «Intentionality-with-a-t»; por supuesto, el peligro de confusión es ligeramente mayor en lenguas como la inglesa —o el español de Latinoamérica—, puesto que en ellas la pronunciación de ambas palabras es la misma).

Por si esto fuera poco, existe un sentido vulgar de la palabra «intencionalidad» (o intención) que no coincide con el filosófico. Este sentido vulgar se da por igual en español, francés, inglés, italiano, etc., pero no en alemán. Por ello, cuando Brentano introdujo el término «Intentionalität», estaba por así decir creando un término filosófico (a lo que son tan aficionados los filósofos alemanes) cuyo sentido no iba a ser confundido con el vulgar, puesto que el término alemán para «intención» es «Absicht».

El peligro de confusión es, por tanto, doble. Por una parte, se pueden confundir los sentidos vulgar y filosófico de «intencionalidad» (o «intencional», o «intención»). Por otra parte, se puede confundir «intención» (o «intencional») con «intensión» (o «intensional»). De las dos confusiones, la primera es fácilmente eliminable, y de hecho ha producido poca controversia. No ocurre así con la segunda, que sigue dando pie a discusiones sobre la relación entre los dos términos de la confusión.

En lo que sigue intentaré desenredar estas confusiones. Mi exposición tomará la forma de una explicación, aunque no necesariamente defensa, de la proposición

(1) Las intenciones son estados intencionales que se expresan intensionalmente.

Quien entienda sin problemas esta proposición probablemente no necesite leer lo que sigue, a no ser que desee criticarlo. Quien no lo entienda ahora, espero que lo entienda al leer estas páginas, esté o no de acuerdo con (1).

En la breve sección que sigue trataré de distinguir entre los sentidos vulgar y filosófico de «intencionalidad». En la más extensa sección 2 me dedicaré a esclarecer las relaciones entre la intensionalidad y la intencionalidad, comentando especialmente las opiniones de Searle al respecto.

1. La primera confusión: sentido vulgar y filosófico de «intención».

El Diccionario de la Real Academia de la lengua (DRAL) define «intención» como la «determinación de la voluntad en orden a un fin». «Intencional», por su parte, es considerado, en uno de sus sentidos, equivalente a «deliberado». Este sentido de determinación de la voluntad o de acción deliberada es el que encontramos en expresiones como

(2) Juan tiene la intención de ver el primer film sonoro de F. Lang.

o

(3) El pisotón de Pedro a María fue intencional.

Pero el DRAL recoge además otros dos sentidos de «intencional» que podemos considerar filosóficos, aunque sólo lo reconoce explícitamente en el último de ellos. Según el primero de éstos, «intencional» es lo «pertene-ciente a los actos interiores del alma». De acuerdo con el segundo, dicese de «los actos referidos a un objeto y de los objetos en cuanto son término de la referencia». Sin duda, y con permiso de los académicos, el primero es tan filosófico como el segundo, puesto que corresponde a lo que Brentano, siguiendo cierta tradición escolástica, denominó la «inexistencia intencional» de un objeto. (Por desgracia, también el término «inexistencia» ha originado cierta confusión en este contexto. Según Dennett (1969, p. 21) «no está claro en absoluto si Brentano quiere decir con su prefijo «in» que estos objetos disfrutaban de una especie de no-ser, o de existencia en la mente, o ambas cosas». Sin embargo, la opinión más corriente es la de que por «inexistencia» debe aquí entenderse «existencia en». Una vez más, y lamentablemente, un término adopta un sentido muy diferente del corriente al ser secuestrado por la filosofía).

A su vez, la segunda de las acepciones filosóficas, ésta sí reconocida como tal por el DRAL, se acerca más aún a la definición de Brentano, para quien —recordémoslo— la intencionalidad es «la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (...) o la objetividad inmanente» (citado en Husserl, p. 171).

Está claro, pues, que el uso de «intención» (o «intencional») por Husserl y demás fenomenólogos corresponde muy aproximadamente a estos dos sentidos filosóficos del término tal como aparecen en el DRAL. Así, cuando Husserl afirma, por ejemplo, que

(4) Las intenciones afectivas se edifican sobre intenciones representativas o judicativas (Investigaciones Lógicas II, Cap. II § 10).

no se refiere para nada a la determinación de la voluntad o a la deliberación. Lo que Husserl quiere decir es que no podemos sentir agrado o desagrado sin habernos hecho una idea o formado una opinión sobre lo que nos agrada o desagrada. Nada de volición, por tanto.

Igualmente, cuando Husserl afirma que

(5) La referencia intencional (...) es la nota esencial de los fenómenos psíquicos (Ibid.)

no quiere decir que los actos psíquicos sean siempre deliberados o se refieran deliberadamente a algo, sino que se refieren a un objeto. Una vez más, nada de volición.

Quien lea las proposiciones (4) o (5) teniendo in mente el sentido vulgar de «intención» o «intencional» simplemente no las entenderá. Husserl deja bien claro que «hay diversas modalidades específicas de referencia intencional, o, más brevemente, de la intención» (Ibid.) Lo que ocurre, claro está, es que la intención en sentido vulgar es una de estas modalidades. Toda intención en sentido vulgar se dirige hacia un objeto. Por ejemplo, en la proposición (2) el objeto al que se dirige la intención es el primer film sonoro de F. Lang. Puede hablarse también de la objetividad inmanente (en la mente de Juan) de la visión del primer film sonoro de F. Lang, independientemente de que finalmente Juan lo vea o no.

Si comparamos la proposición (2) con

(6) Juan no quiere ver el primer film sonoro de F. Lang.

o

(7) Juan considera la posibilidad de ver el primer film sonoro de F. Lang.

vemos que las tres son intencionales en el sentido de Brentano y Husserl, aunque sólo (2) expresa una intención en el sentido corriente. Con esto queda explicada la primera mitad de (1): las intenciones (en sentido vulgar) son estados intencionales (en sentido filosófico). A lo que debemos añadir, por

descontado, que no todos los estados intencionales son intenciones, como queda claro por los ejemplos (6) y (7).

Quizá pueda parecer innecesariamente elaborada esta distinción entre los dos sentidos de «intención». No estará de más, por ello, recordar que al parecer se cae en esta confusión con cierta frecuencia. Así parece que ocurre entre los etólogos, al menos si es cierta la acusación de Dennet, para quien éstos «en general, persisten en mezclar la noción filosófica de intencionalidad (la de Brentano, en suma, el concepto de «acerca de») y la más o menos cotidiana: la capacidad de llevar a cabo acciones intencionales o formar intenciones de actuar» (1987m p. 271). Según Passmore (p. 178), «para evitar estas confusiones, Brentano abandonó más tarde el lenguaje de «intenciones». Pero es evidente que ello no sirvió para evitar la larga carrera del término «intención», primero en la tradición fenomenológica, posteriormente en la analítica.

2. La segunda confusión: Intensionalidad vs. Intencionalidad.

Falta comentar la segunda parte de (1), es decir, hacer ver si lo intencional en el sentido amplio (y, a fortiori, en el sentido vulgar) es o debe ser expresado intensionalmente.

Inicialmente, la familiar distinción entre intensión y extensión se aplicó tan sólo a términos y conceptos. Más tarde se aplicó también a las proposiciones, hasta acabar sirviendo para distinguir entre dos clases de lenguaje. (Sobre este proceso, véase por ejemplo Kneale, p. 560). Así, se considera extensional un lenguaje si ninguno de sus enunciados cambia de valor de verdad cuando una expresión del mismo es sustituida por otra que tenga la misma extensión (Véase Carnap, p. 41). En caso contrario, el lenguaje es considerado intensional. Y, como dice Kneale (entre otros muchos) «todos los lenguajes naturales de los pueblos civilizados merecen obviamente el título de intensionales» (p. 561). Los innumerables ejemplos que podríamos poner, y que de hecho se han puesto en la literatura sobre el tema, se obtienen básicamente a partir de dos aspectos de los lenguajes naturales: su modalidad y su intencionalidad (¡con c!).

En cuanto al primer aspecto, recuérdese el clásico ejemplo (v. Dennett, 1969, p. 26)

(8) Necesariamente 9 es mayor que 7

en el cual la expresión «9» es extensionalmente equivalente a «el número de los planetas», de modo que si (8) es verdadero y el español fuera un lenguaje extensional se seguiría que

(9) Necesariamente el número de los planetas es mayor que 7

también sería verdadero. Como parece evidente que (9) es falsa y que no estamos dispuestos a renunciar a la necesidad de (8), no queda sino aceptar la intensionalidad del español, lo que podemos extender a otros lenguajes naturales.

Pero es el segundo de estos aspectos el que más de cerca toca nuestro tema. Proposiciones como (2), (6) y (7) pueden cambiar su valor de verdad si en ellas sustituimos «ver el primer film sonoro de F. Lang» por otra expresión extensionalmente equivalente, por ejemplo, «ver «M, el vampiro de Düsseldorf»». Juan puede tener la intención de (o no querer, o considerar la posibilidad de) ver «M, el vampiro de Düsseldorf» sin tener la intención de ver el primer film sonoro de F. Lang. Al no satisfacer, pues, el criterio de extensionalidad, las proposiciones citadas son intensionales, y constituyen una nueva prueba de la intensionalidad del español. La razón por la que esta prueba y no la derivada de la modalidad nos resulta más interesante es que nos acerca a la explicación de la confusión entre intensionalidad y extensionalidad. En efecto, las proposiciones (2), (6) y (7) nos han servido como ejemplo de ambas. No es de extrañar, pues, que con cierta frecuencia se considere innecesario justificar la existencia de la relación entre lo intensional y lo extensional, hasta el punto de que se procede sin más a su identificación. Un caso extremo de confusión es el de M. E. Levin, que comienza de este modo su sección sobre intensionalidad: «Una gran variedad de estados psicológicos son «acerca de» algo, o tienen objetos intensionales»(p. 156). Como se ve, aquí se toma sin más la definición brentaniana de intensionalidad bajo la denominación de intensionalidad.

La confusión tiene su origen, sin duda, en Chisholm, quien propuso un «uso intencional» del lenguaje para «hablar de ciertos estados y acontecimientos psicológicos» (1956, p. 510). Ello equivalía a la reconversión lingüística de la definición de Brentano aludida en la sección 0. Y aunque hay que decir, en honor a la verdad, que Chisholm no se refiere para nada a

la intensionalidad del uso intencional del lenguaje, es evidente que su giro lingüístico ponía las bases para la confusión. En efecto, los tres criterios de intencionalidad propuestos por Chisholm son los siguientes (Véase Chisholm, 1957, p. 170; Dennett 1969, p. 22; Kim, p. 326):

a) Independencia del valor de verdad de un enunciado con respecto a la existencia o inexistencia del referente de un nombre o descripción que formen parte del enunciado. (Así, la verdad de «pienso en el Ave Fénix» no depende de la existencia del Ave Fénix).

b) Independencia del valor de verdad de un enunciado compuesto respecto del valor de verdad de cualquiera de los enunciados que lo componen. (Por ejemplo, nuestras proposiciones (2), (6) y (7) son verdaderas o falsas independientemente de que Juan vea o no el primer film sonoro de F. Lang).

c) Posibilidad de que un enunciado cambie su valor de verdad al sustituir un nombre o descripción que aparezcan en él por otros que tengan el mismo referente. (Nuestras proposiciones (8) y (9) proporcionan conjuntamente un buen ejemplo. Si se prefiere un ejemplo más psicológico podemos recurrir al clásico de Quine (p. 156): «Tom cree que Cicerón denunció a Catilina» puede ser verdadera a la vez que «Tom cree que Tulio denunció a Catilina» es falsa, aunque Tulio sea idéntico a Cicerón).

El lector habrá notado que estos criterios de intencionalidad lo son también de intensionalidad. Cualquier proposición que satisfaga estos criterios de intencionalidad será expresada intensionalmente. De aquí a la confusión de Levin no había más que un paso.

Afortunadamente, otros autores más serios han considerado que se debe, por lo menos, una explicación. Así S. Körner se refiere a «la denominada intencionalidad de los fenómenos mentales, y (...) la consiguiente intensionalidad de las proposiciones que los describen» (p. 198), donde queda claro que la intencionalidad es una propiedad de estados mentales, mientras la intensionalidad lo es de proposiciones. Para Körner, la relación estriba en que sólo mediante proposiciones intensionales es posible describir los esta-

dos mentales intencionales. (Körner admite, en contra de Brentano, la existencia de estados mentales no intencionales, tales como emociones, dolores, escozores, etc. que no parecen tener un objeto intencional (p. 201). Pero esto nos llevaría a la diferente e interesante cuestión de si la intencionalidad puede servir de criterio de lo mental (véase Kim p. 325; Wilkes, p. 8). Volveré sobre el tema).

Con todo, como ya se insinuó antes, ha sido Searle quien más ha insistido en la necesidad de distinguir tajantemente entre la intensionalidad y la intencionalidad. Vale la pena citarle in extenso:

«Una de las confusiones más extendidas en la filosofía contemporánea es la errónea creencia de que hay alguna estrecha conexión, quizá incluso identidad, entre intensionalidad-con-s e Intencionalidad-con-c. Nada más lejos de la verdad. No son siquiera remotamente similares. La Intencionalidad-con-c es aquella propiedad de la mente (cerebro) por la cual es capaz de representar otras cosas; la intensionalidad-con-s es la incapacidad de ciertos enunciados, etc. de satisfacer ciertos criterios lógicos de extensionalidad. La única relación entre ellos es que algunos enunciados acerca de la Intencionalidad-con-c son intensionales-con-s» (p. 24).

Quizá la «única relación» a la que se refiere Searle no sea tan poco importante como pretende. Como veremos, además no es la única. Pero sin duda Searle ha conseguido una beneficiosa clarificación del terreno. Aunque toda expresión de lo intencional fuera necesariamente intensional, seguiría siendo incorrecto confundir lo uno con lo otro.

Para Searle, el origen de la confusión está en la falsa suposición, a menudo implícita, de que las cosas tienen las propiedades de las expresiones que se refieren a ellas. Por citar su propio ejemplo, la proposición

(10) Juan cree que el rey Arturo mató a Lanzarote

es por supuesto intensional. Pero la creencia de Juan a la que se refiere no lo es. Por supuesto, tanto la creencia como la proposición que la describe son intencionales, pero para Searle la creencia es completamente extensional. Efectivamente, «es verdadera si y sólo si hay un único «x» tal que $x = \text{rey}$

Arturo, y hay un único «y» tal que $y = \text{Lanzarote}$, y x mató a «y». Esto es tan extensional como lo que más» (p. 24).

Pero si la independencia entre la intensionalidad y la intencionalidad es tan grande ¿cómo se explica que tantas proposiciones sobre estados intencionales sean intensionales? Según Searle, «la intensionalidad-con-s de los enunciados acerca de la Intencionalidad-con-c deriva del hecho de que tales enunciados son representaciones de representaciones»(p. 25). Sin duda, tanto las creencias como las proposiciones son representaciones. la proposición (10), por su parte, es la representación de una creencia, es decir, de una representación. Por lo tanto, «las condiciones de verdad del enunciado dependerán de los rasgos de la representación que es representada, y no de los rasgos de los objetos o circunstancias representados por la creencia de Juan»(p. 23). Así, la verdad de la proposición (10) —una representación— depende de los rasgos de la creencia de Juan —otra representación—, no del hecho de que el rey matara o no al caballero. Este hecho hace verdadera o falsa la creencia de Juan. Esta creencia, a su vez, hace verdadera la proposición (10). Las condiciones de satisfacción de la creencia no son condiciones de satisfacción de la proposición que la describe.

Es hora de volver a la segunda mitad de la proposición (1). ¿Por qué se expresan intensionalmente los estados intencionales y, en particular, las intenciones en sentido vulgar? Si aceptamos el punto de vista de Searle, la respuesta está clara. Las intenciones, como estados intencionales que son, son representaciones. Por tanto, las proposiciones que las describen son representaciones de representaciones y, en consecuencia, son intensionales.

Pero la cuestión no es tan sencilla, pues la solución de Searle merece ser blanco de al menos dos críticas. En primer lugar, Searle acaba por reconocer que las nociones de «intencionalidad-con-c» e «intensionalidad-con-s», que había comenzado reservando celosamente para la mente y el lenguaje respectivamente, pueden ampliarse de modo que ambas cubran tanto entidades mentales como lingüísticas. Que el lenguaje sea intencional no sorprende, en la medida en que depende de la mente. pero que lo mental puedaser intensional parece deshinchar la indignación inicial de Searle ante cualquier, posible acercamiento entre la intencionalidad y la intensionalidad. Por ejemplo, una creencia A puede ser sobre otra creencia B. La creencia A es entonces una representación de una representación y es, consiguientemente, intensional. Podemos estar de acuerdo, pero entonces no es cierto, como pretendía Searle, que «la única conexión» entre intensionalidad e intencionalidad sea

que algunos enunciados sobre lo intencional sean intensionales. Prescindiendo de la misma existencia del lenguaje, es el carácter iterativamente reflexivo de la intencionalidad (el hecho de que pueda haber representaciones de representaciones de representaciones...) lo que le confiere su intensionalidad. La intensionalidad no es sólo la incapacidad de ciertos enunciados de satisfacer ciertos criterios de extensionalidad, sino también la incapacidad de satisfacerlos por parte de algunos estados mentales.

En segundo lugar, es ampliamente admitido que no todo enunciado que verse sobre un estado intencional (en otras palabras, que sea una representación de una representación) tiene que ser necesariamente intensional. Ello es así en particular por lo que se refiere a los enunciados sobre sensaciones y percepciones (Véase Körner, p. 200; Wilkes, p. 8). Por ejemplo

(11) Juan ve un azor

es verdadero sólo si hay un azor que Juan ve o, como diría un lógico, si podemos cuantificar existencialmente sobre «un azor». (Contrástese con «Juan cree en el Ave Fénix», que puede ser verdadera aunque no haya un Ave Fénix en quien Juan crea). Por tanto, (11) no es intensional, sino extensional. Si sustituimos «azor» por otra expresión extensionalmente equivalente, como «Accipiter Gentilis», no cambiará el valor de verdad de (11). Si ésta es verdadera, también lo será.

(12) Juan ve un Accipiter Gentilis

aunque Juan ignore que se trata de un Accipiter Gentilis. (Por descontado, (11) puede ser igualmente verdadera sin que Juan sepa que el ave que ve es una azor).

El mismo Searle reconoce que «ver», como «saber» o «demostrar», es lo que denomina un «success verb» (*verbo exitoso*). Esto significa que, cuando de ellos se trata, «la inferencia de la existencia de los objetos a los que se refieren las oraciones subordinadas es una forma válida de inferencia» (p. 194). Sin embargo, nadie está dispuesto a discutir que (11) expresa un estado intencional. Las visiones son estados intencionales que no se expresan intensionalmente.

Parece, al fin y al cabo, que Searle no ha conseguido explicar por qué algunos enunciados sobre estados intencionales son intensionales. Si su ex-

plicación fuera correcta, la proposición (11), por ser una representación de una representación, debería ser intensional, lo que acabamos de rechazar.

Claro que Searle intenta defender su postura a partir de una sutil distinción entre «ver» y «ver que», con el añadido de que toda posición compuesta por «ver + objeto» puede traducirse a otra con «ver que + proposición». En sus palabras: «Desde el punto de vista de la Intencionalidad todo «ver» es «ver que»: siempre que sea verdadero que «x» ve «y» debe ser verdadero que tal y cual es el caso» (p. 40). El interés de esta traducción radicaría en que, según Searle, mientras que «ver» es extensional, «ver que» es intensional. Ello se debería a que al usar la forma «ver que» exponemos el contenido de la percepción tal como se aparece al percipiente. Searle intenta convencernos apelando a nuestra intuición lingüística mediante el siguiente ejemplo. Del enunciado

(13) Juan vio que el presidente del Banco estaba enfrente del Banco

junto con los enunciados de identidad

(14) El presidente del Banco es el hombre más alto de ciudad

y

(15) El Banco es el edificio más bajo de la ciudad

no se puede deducir (según Searle)

(16) Juan vio que el hombre más alto de la ciudad estaba enfrente del edificio más bajo de la ciudad.

Pero espero que el lector esté conmigo al no compartir las intuiciones lingüísticas de Searle. Me parece evidente que (16) se deduce de (13), (14) y (15). Puede que Juan ignore que el presidente es el hombre más alto de la ciudad o que el Banco es el edificio más bajo, pero, aún así, está viendo al hombre más alto frente al edificio más bajo.

En definitiva, la defensa de Searle frente a nuestra segunda crítica no es convincente. Por tanto, Searle no nos ha dado un criterio para decidir cuándo lo intensional debe expresarse intensionalmente. Y es que cualquier

Intento de reducir el tratamiento de sensaciones, percepciones, etc. (en una palabra, de lo fenoménico) al mismo tratamiento que las creencias, deseos, etc. (en una palabra, que lo intencional) está condenado al fracaso. Ciertamente, como sugiere Rorty (p. 23), en algunas entidades mentales confluyen lo fenoménico y lo intencional. Así ocurre con las imágenes mentales o pensamientos, que precisamente por esto se consideran a menudo entidades mentales paradigmáticas. Sin embargo, dice Rorty (p. 22), «la objeción obvia a la definición de lo mental como lo intencional es que los dolores no son intencionales —no representan, no son acerca de nada—». Al mismo tiempo, prosigue, «la objeción obvia a la definición de lo mental como lo fenoménico es que las creencias no producen ninguna sensación —no tienen propiedades fenoménicas». Por otra parte, la táctica de definir lo mental como lo que es fenoménico o intencional no es prometedora, pues no deja claro a qué viene esta disyunción.

En resumen, pues, parece que aunque Searle esté en lo cierto al distinguir entre intensionalidad e intencionalidad, no es capaz de reconocer la medida en que se relacionan entre sí ni es capaz de dar una razón convincente de la intensionalidad de tantas expresiones sobre estados intencionales.

Searle no ha sabido sacar la conclusión adecuada de su admisión de la existencia de verbos exitosos como «ver», «saber», etc. En las proposiciones que representan una representación mediante un verbo exitoso, las condiciones de verdad de la representación son las mismas que las de la representación representada. Se da entonces lo que podríamos llamar transitividad de las condiciones de verdad. En estos casos, no es cierto que las representaciones de representaciones sean intensionales.

Como vio Brentano, el objeto intencional puede existir o no existir. Los verbos exitosos tienen siempre objetos intencionales existentes. Por ello las proposiciones con verbos principales exitosos no son intensionales. Sólo cuando la existencia del objeto intencional sea indiferente para el valor de verdad de una representación, es decir, cuando no se dé la transitividad de las condiciones de verdad, podrá decirse que la intensionalidad de una proposición se debe a que es una representación de una representación.

BIBLIOGRAFIA

- CARNAP, R.: *Introduction to Symbolic Logic and its Applications*, Dover Publ., 1958.
- CHISHOLM, R.: «Sentences about Believing», en H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell (eds.). *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. II, 1956, p. 510-520.
- Perceiving: A Philosophical Study*, Cornell, 1957.
- DENNET, D. C.: *Content and Consciousness*, Routledge and Kegan Paul, 1969 —*The Intentional Stance*, M.I.T. Press, 1987.
- HUSSERL, E.: *Investigaciones Lógicas*, Revista de Occidente, 1967.
- KIM, J.: «Materialism and the Criteria of the Mental» *Synthese* 22 (1971) pp. 323-345.
- KNEALE, W.: *El desarrollo de la Lógica*, Tecnos 1972.
- KÖRNER, S.: *Experience and Theory*, Routledge and Kegan Paul, 1966.
- LEVIN, M.: *Metaphysics and the Mind-Body Problem*, Clarendon Press, 1979.
- PASSMORE, J.: *A Hundred Years of Philosophy*, Penguin, 1972.
- QUIRE, W. VAN O.: *Palabra y Objeto*, Labor, 1968.
- RORTY, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979.
- SEARLE, J.: *Intentionality, an Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press 1983.
- WILKES, K.: *Physicalism*, Routledge and Kegan Paul, 1978.

ESTUDIS

**LA CONCEPCIÓ LUL·LIANA DE L'HOME.
BASES DE L'ANTROPOLOGIA DE RAMON LLULL**

Josep M.^a Vidal i Roca

Un dels problemes implícits o explícits a tota filosofia és el de la concepció de l'estructura humana. Quan el filòsof s'enfronta amb el món com a objecte, s'adona que la tasca que desenvolupa es realitzada per un individu —ell mateix— amb unas capacitats i possibilitats determinades, i, a més, que aquests elements també són susceptibles d'anàlisi filosòfica. El valor de la seva filosofia dependrà del que prèviament s'hagi atribuït a si mateix com a ésser pensant i al seu enteniment com a instrument de pensament. En darrer terme, el valor i la importància d'una filosofia estarà íntimament lligat amb la concepció que hom tingui de l'home. D'aquí la importància de conèixer la concepció antropològica d'un autor per poder arribar a comprendre perfectament el seu pensament.

En aquest article, es pretén oferir una visió sintètica de la concepció de l'home segons Ramon Llull.

El problema de l'home es troba dins Llull des de les primeres obres fins a les darreres. Ja en el *Llibre de Contemplació* s'observa tanta preocupació per l'home i la seva constitució individual, física, social i psicològica, que podria servir de base a una antropologia biològica, cultural i social del segle XIII.

Aquesta és la font de què s'han servit en primer lloc els germans Carreras i Artau per explicar la noció d'home subjacent a tot l'opus lul·lià². És la que també ha usat amb més freqüència Llinarés a *Raymond Lulle, philosophe de l'action*³.

Probst, a *Caractère et origine des idées du Bienheureux Raymond Lulle*⁴, utilitzà també la *Doctrina pueril*, l'*Ars inventiva*, *Quaestiones per artem demonstrativam solubiles*, i *Fèlix*.

En aquest treball, es completaran aquestes exposicions amb obres posteriors que fins fa poc temps no eren massa bones de trobar, degut a la manca d'edicions (és d'esperar que aviat aquest problema quedarà resolt de forma definitiva). Em referesc, en primer lloc, al *Llibre de home* i al *Llibre de ànima racional*⁵, a més d'algunes obres llatines accessibles desde 1959, quan començà l'edició de les ROL. Així s'entendran millor i d'una manera global les afirmacions que no s'expliquen ni clarifiquen completament a les primeres obres. En general, es pot parlar d'una progressiva estilització en la concepció de l'home que arranca del *Llibre de contemplació*, en un primer moment; en un segon estadi, va aclarint tota una sèrie d'elements ferragosos (*Arbre de ciència*, *Llibre de home*); en una tercera i definitiva etapa (*Liber correlativorum innatorum*), presentarà l'última síntesi⁶.

La doctrina de Llull sobre l'home es situa entre les que circulaven a Europa al segle XIII. L'originalitat s'ha de cercar en l'elaboració personal que en fa:

L'home és un compost de cos i ànima, creat a imatge i semblança de Déu⁷. Aquesta afirmació, que avui pot semblar fora de lloc, en aquell context teocèntric es podia considerar plenament científica.

L'origen de l'home està en la conjunció dels dos elements constitutius. El cos consta dels quatre elements i de les potències vegetativa, sensitiva i imaginativa; l'ànima és racional, espiritual i simple; les seves potències són enteniment, voluntat i memòria. El resultat, l'home, ocupa l'escala superior dels éssers d'aquest món: «Quid est homo? Respondendum est quod homo est maior pars mundi. Ratio huius est, quia maiores partes mundi constituunt hominem, scilicet animal rationale, et potentia elementativa, vegetativa, sensitiva et imaginativa»⁸. L'evolució d'aquesta concepció lul·liana es deguda a la doctrina dels correlatius⁹.

Tant en el cos com en l'ànima s'han de distingir parts actives, parts passives i actes naturals. les parts actives constitueixen la forma, les passives la matèria, els actes naturals estan entre ambdues. Formen paradigmes regulars i simètrics.

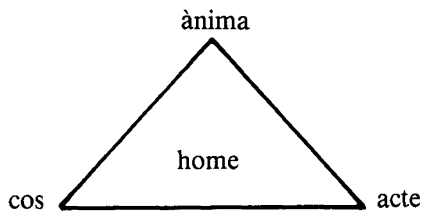
ANIMA ¹	parts actives	{ memorativitat intellectivitat amativitat }	bonitivitat
			magnitivitat
			durativitat
parts passives	{ memorabilitat intelligibilitat amabilitat }	possitivitat	
		virtuivitat	
		verativitat	
actes naturals	{ membrar entendre amar }	delectivitat	
		bonibilitat	
		magnibilitat	
			durabilitats
			possibilitat
			virtuibilitat
			verabilitat
			delectabilitat
			bonificar
			magnificar
			durar
			possificar
			virtuificar
			verificar
			delectificar

El paradigma del cos té la mateixa estructura:

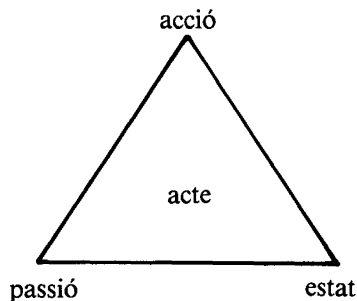
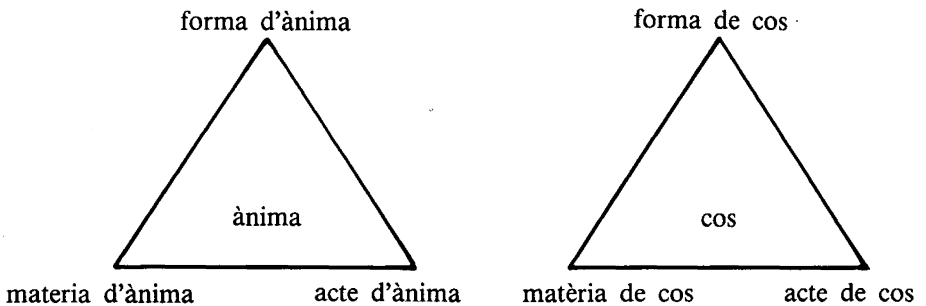
COS ¹	parts actives (masculí)	{ elementativitat vegetativitat sensitivitat imaginativitat }	bonitivitat
			magnitivitat
			durativitat
parts passives (femení)	{ elementabilitat vegetabilitat sensibilitat imaginabilitat }	possitivitat	
		<u>appetivitat</u>	
		virtuivitat	
actes naturals (neutre)	{ elementar vegetar sentir imaginar }	verativitat	
		delectabilitat	
		bonibilitat	
			magnibilitat
			durabilitat
			possibilitat
			<u>appetibilitat</u>
			virtuibilitat
			verabilitat
			delectabilitat
			bonificar
			magnificar
			durar
			possificar
			<u>apetir</u>
			virtuificar
			verificar
			delectar

Es veu, així, que l'única diferència entre els constitutius generals del cos i de l'ànima consisteix en la presència de l'*appetir*, definit explícitament com «appetit haver per istinch natural»¹². Aquesta diferència és necessària dins Llull per poder explicar l'aparent voluntat dels animals, que no posseeixen memòria, ni enteniment, ni voluntat¹³.

Quan es combinen les tres parts constitutives del cos amb les tres constitutives de l'ànima, resulta una *substància comuna*, que és l'home. Ajustades entre elles mateixes, constitueixen un *acte comú*, que està entre ambdues:



L'home s'ha d'entendre, doncs, com a bastit i edificat per tres elements, la formació dels quals, com s'ha vist, és també triangular:



L'organització del cos i de l'ànima s'esdevé de la següent manera: Les formes actives del cos s'ajunten amb les formes actives de l'ànima; així s'obté la *forma de l'home*. Llull explica que això és possible perquè entre unes i altres hi ha una qualitat comuna: l'acció¹⁴.

De forma semblant s'arriba a la *matèria de l'home*: la matèria d'ànima s'uneix amb la matèria de cos. La qualitat comuna entre ambdues és la passió¹⁵.

L'acte d'home és també el resultat de la conjunció dels actes del cos i dels de l'ànima. La qualitat comuna és el terme mig entre acció/passió¹⁶.

Així, doncs, a nivell metafísic, observam que a la definició d'home no hi ha només un compost de cos i ànima; sinó que hi ha també, com a component essencial, l'acte, l'operació. Potser en diríem avui un «component pragmàtic».

El resultat, l'estructura d'home, és superior a la suma de les seves parts constitutives¹⁷, perquè «en esta concepción antropológica cada parte del compuesto humano, es decir, no sólo alma y cuerpo, sino también las respectivas potencias, se consideran a partir de los principios generales, y estructurados como aquéllos correlativamente. El miembro final del compuesto humano no es alma y cuerpo, sino el formado por forma, materia y conjunctio»¹⁸. La definició d'home implica el coneixement de la doctrina dels correlatius.

En aquest aspecte, la concepció de l'estructura humana s'allunya de les teories de moda al segle XIII, en què l'aristotelisme interpretat per Sant tomàs havia explicat l'ànima com una forma simple, que per això mateix no podia tenir matèria, sinó que s'unia amb la matèria per formar l'home, «forma substancial»: «Corpus et anima non sunt duae substantiae actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens. Corpus enim hominis non est idem actu, praesente anima et absente; sed anima facit ipsum actu esse»¹⁹.

Ja s'ha dit que l'explicació d'aqueixa concepció s'ha de cercar en la teoria lul·liana dels correlatius; però encara hi ha una altra raó de tipus teològic implícita a la segona part de la definició («fet a imatge de Déu»): Com que Déu és trinitari i totes les coses, sobretot l'home, són signes d'ell, tot, i sobretot l'home, ha de tenir estructura trinitària. Evidentment, això provo-

ca el problema de compaginar la teoria hilemòrfica, binària, amb una teoria que necessita tres elements. Així ho veren ja els deixebles directes de Llull: «Cum ergo sit anima rationalis spiritus incorporeus, incorruptibilis, immortalis, inalterabilis, intrasmutabilis, insenescibilis, et tamen oportet eam, et manifestum est nec sapientes et maxime philosophus [Ramon Llull] qui hoc propter veritatem manifestam experientie *negare non potuit, materialitatem in spiritualibus existere*; aliter enim cessarent ab actu, quod esset concordare cum non esse»²⁰.

Aquest problema, que avui pot semblar futil i inútil, en aquells moments provocà tals disputes científico-filosòfico-teològiques, que motivaren una definició dogmàtica l'any 1311, al Concili de Viena: «Doctrinam omnem seu positionem tenere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis aut intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae fidei inimicam, sacro approbante concilio, reprobamus: definientes, ut si quisquam deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani, *per se et essentialiter, tamquam haereticus sit consendus*»²¹.

Com és de suposar, aquesta teoria ha creat molts de problemes als lul·listes de totes les èpoques, preocupats per servir per damunt tot l'«ortodòxia» del Mestre. En referir-se al tema, solen citar textos de Llull on, d'una forma general es refereix a l'ànima com a forma del cos, sense especificar gaire: «Anima és substància spiritual racionable, donant forma al cors humà»²²; «Anima constituit corpus in esse homificatum et ideo est forma corporis»²³; «Anima est forma corporis, ut jam diximus, sed quantum ad seipsam, non est forma, sed est de forma et de materia»²⁴.

Normalment aquests lul·listes ho expliquen com una prova de la gran originalitat de Llull i de la gran subtileza de la seva concepció metafísica de l'ànima.

Així, per exemple, ho fa Juan Maura, qui, en tractar d'aquest punt concret, després d'una apologia de la metafísica i de les teories hilemòrfiques, i després de les citacions precedents, escriu emfàticament: «Pero el vasto ingenio de Lulio, ávido siempre de sondear todos los arcanos de la Metafísica, se sentía impulsado a llevar más lejos sus investigaciones, con el objeto

de dar la mayor amplitud posible a las teorías científicas... A esta teoría, sea cualquiera su valor científico, que en mi sentir es grande, no se le puede negar el mérito de la originalidad, ni el revelar en su autor un talento filosófico de primera fuerza»²⁵.

De totes maneres, i per la gran influència de Sant Tomàs, qui al *De Anima* combat expressament aquesta teoria²⁶, la descoberta lul·liana no ha tengut ressò dins l'escolàstica posterior, ni entre els mateixos lul·listes.

Amb tot, s'ha d'admetre que amb això Llull és perfectament coherent amb el seu sistema i així ho compregueren els seus deixebles immediats: Tomàs Le Méysier a la seva *Introductio in Artem Remundi* presenta el mateix esquema²⁷.

Si hi ha cap objecció per fer-li, serà en el camp de la terminologia: adoptar els termes metafísics de *matèria* i *forma*, perfectament definits dins la metafísica aristotèlico-tomista, sembla inadequat a l'estructura ternària del sistema lul·lià. Però és probable que Llull no es preocupàs tant pel valor metafísic d'aquesta concepció, com per l'interès de bastir una estructura trinitària a la seva teoria de l'home. Es tractaria d'una doctrina teològica basada en les creences del món cristià, on la Filosofia ocupa el seu lloc d'«ancilla» davant la Fe, la Teologia i la Mística.

Pel que fa a la gramàtica, s'ha d'observar que també aquí —per explicar aquesta estructura— la llengua necessita d'una flexió especial, amb unes oposicions morfològiques del tipus —tivitiat/—bilitat/—ar, i unes oposicions semàntiques del tipus acció/passió/estat. Per poder entendre què és l'home, és necessària una llengua amb participi actiu, participi passiu i infinitiu; i un verb amb veu activa, veu passiva i veu mitja. És un intent d'adequar la llengua a la teoria.

EL COS

El cos humà, de naturalesa física i material, està format de «quatre coses»²⁸, que el constitueixen i l'expliquen: elementativa, vegetativa, sensual i imaginativa.

Aqueixes quatre coses unes vegades són denominades «potències»²⁹, altres «ànimes»³⁰, altres «natures»³¹.

Estan ordenades d'inferior a superior; per damunt elles s'hi troba l'ànima racional. Les quatre primeres es generen amb el cos, i amb el cos moren i desapareixen³². En canvi, l'ànima racional és creada per Déu i és immortal³³.

Les quatre inferiors s'«empelten» successivament l'una en l'altra: la sensitiva en l'elementativa, la imaginativa en la sensitiva³⁴. La metàfora de l'empelt per explicar la unió i interdependència de les diferents ànimes ja s'havia exposat detingudament a l'*Arbre de Sciència*: «En axí com un arbre que fos de tres espècies, axí com empeltat pomer en perer e preseguer en pomer, serien en un arbre totes tres les espècies, en axí empeltada la vegetativa en la elementativa e la sensitiva empeltada en la vegetativa, reten un arbre totes tres les potències»³⁵. Damunt aquestes, encara s'hi empelta la imaginativa³⁶. Així Llull es mostra partidari de la «pluralitat de formes»³⁷ en la composició de l'estructura humana.

Aqueix fet l'enfronta altra volta amb les opinions del seu temps, que afirmaven que l'ànima racional posseeix en la seva simplicitat les facultats de les ànimes inferiors —sensitiva, vegetativa, imaginativa—, com a forma substancial. Le Myésier se n'adonà clarament: «nam apparet quod in figura sunt elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa, et racionativa, gradatim ascendendo; et videtur manifeste quod sint in homine gradus formarum substantialium et plures formas substantiales actu. De qua dubitatione est magna briga inter communiter disputantes, modernos et famosos»³⁸.

Els escolàstics aristotèlics anomenaven aquesta opinió «tricotomia» o «tridinamisme»³⁹, atribuint-la a Plató, qui hauria defensat la cohabitació dins el cos de les tres ànimes —vegetativa, sensitiva, imaginativa— amb la racional. Segons Sant Tomàs, això era un greu error sense fonament: «Dicendum quod si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut platonici posuerunt, necesse esset dicere quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, impossibile est quod aliqua alia forma substantialis praeter eam inveniatur in homine»⁴⁰.

Els lul·listes posteriors s'han dividit en aquesta qüestió, i no sempre han admès el punt de vista del seu Mestre. Els antilul·listes se n'han aprofitat per desprestigiar-lo. El propi Eymeric, a la seva proposició 11.^a, se serveix d'aquest punt per tractar Llull d'heretge⁴¹. El Pare Pasqual, a les *Vindiciae*, argumenta que en aquest aspecte la doctrina eclesiàstica no obliga seguir

una opinió o l'altra; però dedica un llarg capítol a la defensa del pluralisme de formes com a més lògic⁴². En canvi, posteriorment, Juan Maura, salvada l'ortodòxia de Llull, en el sentit que per això no pot ésser considerat heretge, es decideix a favor de les doctrines de Sant Tomàs i de Suárez: «Mucho más difícil sería a nuestro juicio, defender en el terreno filosófico la teoría del Beato Lulio que supone en el compuesto humano la existencia simultánea de diversas *formas*... En buena filosofía no son aceptables»⁴³.

A Llull això l'ajuda a explicar la independència i superioritat de l'ànima racional, la seva producció per creació i la superioritat de l'home en relació als irracionals. Per aquestes raons les considera ben acceptables; ens explica el seu fonament i origen, que està en l'elementativa i en la forma del cos: «De la forma e de la matèria és el cors del home en quant elementació»⁴⁴.

Elementativa ⁴⁵

La matèria del cos està formada per les matèries simples dels quatre elements, «ajustada e composta, e en spècia de home posada»⁴⁶.

Encara que no es pugui veure ni tocar, «és significada en l'ompliment del cors qui és ple quantificat e està en longuesa, amplexa e pregonesa»⁴⁷.

La *forma del cos* s'origina de l'ajustament de les .iiij. formes dels elements simples, elementada e composta e en spècia de cors d'home posada»⁴⁸. Tampoc no es pot veure ni tocar, però «és significada per la figura del cors que hom pot veer e tocar e veer sa color»⁴⁹. Encara es pot trobar una forma i una matèria anterior: la forma primera universal general, i la matèria primera universal general, formades per les Dignitats, que formen el «chaos»⁵⁰; aquest encara no posseeix els principis relatius de diferència, concordança i contrarietat, que ja es troben als quatre elements⁵¹.

D'aquesta conjunció matèria-forma, s'originen altres formes: la vegetativa, la sensitiva i la imaginativa, que s'influeixen mútuament.

Aquest fet s'explica pel moviment dels elements, que mesclen llurs qualitats formant «los ossos, los nervis, la carn, los molls e la sanch dels hòmens»⁵².

També se'n deriven el *color* i la complexió dels hòmens: en els blancs, predomina el color de l'aigua, el blanc; en els negres, el de la terra, que és d'aquest color; en els grocs, el del foc; i en els vermells, el de l'aire, «totes aquestes colors són significades en l'urina de l'home malaut»⁵³.

Pel que fa al *caràcter*, predomina el foc als colèrics, l'aire als sanguinis, l'aigua als flemàtics i la terra als melancòlics⁵⁴.

Una altra part del cos humà que depèn dels quatre elements és la *figura*, «different a altra figura, ço és assaber, que no ha figura de bou, de gallina, de arbre, e en axí de les altres coses; e aquella figura li fo apropiada en lo primer home, e cascun home pare apropiada en axí a son fill sa figura»⁵⁵.

En resum, el que l'home deu als quatre elements és: la figura, el color, la sang, els nervis, els ossos, la carn, els «molls», el caràcter, la forma del cos i la matèria del cos. De les dues darreres, se'n deriven la vegetativa, la sensitiva i la imaginativa. Pot observar-se com contínuament es barregen conceptes físics i fisiològics amb nocions metafísiques, ontològiques i psicològiques.

Vegetativa ⁵⁶

S'origina, igualment que la sensitiva i la imaginativa per *generació*. La matèria i la forma fan l'amor en una descripció on es mesclen la metafísica, la fisiologia i la misogínia: «ven amb la sement de l'home que tramet en la fembra, la qual sement és dels quatre elements elamentada e la vegetativa és en ella plantada, e con la sement és entrada en la fembra la sua matèria se conjuny amb la matèria de la fembra, e la forma ab la forma de la fembra per contactu, e la forma del sement que entra vegetada, mou e enforma la forma de la sement de la fembra pér çò que la forma de la sement de la fembra mogua la matèria de la sement de la fembra, e aquell moviment se fa ab dolçor per ço car la elementativa sots entra ésser viva sots l'àbit de la vegetativa qui és ànima vegetal vivent i convertent i trasmudant la influència qui ve de la fembra per generació en la essència de la sement qui ve pe l'home, la qual sement converteix enaxí ço que ve de la fembra, en sa essència»⁵⁷.

La vegetativa posseeix quatre potències:

1) La *desiderativa*, o apetitiva, per la qual els homes «han desig de menjar e de beure e de ésser calents quant són massa refredats e de ésser frets quan són massa escalfats, e desigen humitat...»⁵⁸ Per aquesta potència els homes viuen, perquè el cos necessita menjar, beure, etc⁵⁹.

2) La *nutritiva* o *digestiva*, «ab la qual home nodreix, viu e creix»⁶⁰. Transforma els aliments en carn i en sang: el pa, que engreixa, en carn; el

vi i l'aigua en sang, que llavors rega «los ossos, sos nervis, sa carn, ses venes e ses junctures»⁶¹.

3) La *retentiva*: amb ella l'home retén en el seu ventre les viandes i begudes, a fi que es pugui fer la nutrició. També «tanca los forats per ço que la vianda romangua i la digestió se fassa»⁶².

4) L'*expulsiva*: «apel·lada expulsiva en latí, qui ha natura de gitar defora lo cors, les superfluitats de les viandes qui no poden entrar en digestió»⁶³. Això es fa «per vapors, suor, scupir, sangnies, floronchos e per los forats dejús»⁶⁴.

La finalitat de la vegetativa és el creixement de les plantes, dels animals i de l'home, a partir dels quatre elements, encara que pròpiament, *per se*, és l'ànima dels vegetals⁶⁵.

Sensitiva ⁶⁶

És l'ànima pròpia dels animals irracionals. S'«empelta» en la vegetativa per generació, igual que la vegetativa en l'elementativa.

Està constituïda pel sentit comú que és únic i invisible: «lo seny comú no.s pot veer ni tocar per raó de la gran subtilitat que ha la sua matèria»⁶⁷. S'anomena *comú* «per ço car fa diverses judicis en sentir amb un poder mateix»⁶⁸. També es pot anomenar *potència sensitiva*. «És part substancial de la substància sensada», que és definida com a «sencitiu, sentible e sentir»⁶⁹. D'ella en participen tots els sentits. És comparat a un tronc que es ramifica en diferents branques, o a una font que origina diferents rius⁷⁰: els sentits corporals, «los sens particulars qui són de la sua essència»⁷¹.

El seu funcionament suposa una sensibilitat externa («defores»), present en totes les coses sensibles; una sensibilitat interna («de dins»); i una línia sensada que les uneix. Quelcom semblant a una emissora de ràdio o televisió, un receptor i les ones electromagnètiques.

Aqueixa concepció del coneixement sensitiu, aparentment físicista o mecanicista, també creà problemes als primers lul·listes: «similiter est magna controversia de sensitiva, utrum in sensu sit sensus agens et sensus possibilis, que omnia solvuntur per experientiam cuiuslibet intelligibilitatis»⁷².

El problema té unes arrels lingüístiques, «quia *antiqui non habuerunt istud modum realem loquendi* nec ista nomina essentialia, realia et substantialia quare mirantur, et tamen oportet in fine cum istis concordare, aliter nullus sensus suam operationem haberet. Visus ubi videret, (ut ita loquar

nisi in suo visibili intrinseco, quid est illud quod recipit aliquid extra se, cum res extra se nihil sit? Homo quando aliquid capit ipse extra manum vel extra os dum cibum capit...»⁷³.

En realitat, és l'estructura de la doctrina correlativa aplicada al coneixement sensitiu: hi ha d'haver un terme actiu, un terme passiu i un terme mitjà.

En parlar dels sentits concrets, s'han de distingir dues etapes en la producció lul·liana: abans de 1294 i després d'aquest any, quan per la festa de Pasqua escriu el *Llibre de l'affatus*.

Fins en aquest moment, d'acord amb la tradició aristotèlica, admetia únicament l'existència de cinc sentits: vista, oïda, olfacte, gust i tacte⁷⁴. A partir de 1294, defensarà que són sis, i que el sisè ha estat descobert per ell, amb la qual cosa es situa orgullosament per damunt tots els «antics ensercadors de les coses naturals»⁷⁵.

Aquests sis sentits són visibles i localitzables en els òrgans del cos; participen de la potència elementativa i vegetativa. D'altra banda, són limitats i imperfectes.

1) Vista

«És aquella potència que ateyn color»⁷⁶. Es localitza en els ulls, que reben l'òrgan material i la figura de l'elementativa; per la seva funció participen sobretot de l'aire —humit—, i del foc —calent.

De la vegetativa i de les seves potències, rep l'aptitud de veure-hi (apetitiva), la capacitat de conservar les línies (retentiva), l'assimilació de les figures clares i lluentos (digestiva), i l'expulsió de les ombrívols i obscures (expulsiva)⁷⁷.

L'essència de la vista es defineix per «essencial visitiu, visible, véser»⁷⁸. El seu objecte és el color.

El procés de la visió s'explica per un sistema de línies: entre els ulls i les coses visibles hi ha unes línies que comencen en la superfície dels objectes i acaben en la superfície dels ulls. Aquestes línies són reals perquè tenen naturalesa elemental, vegetal i sensual; en la mesura que no són part dels ulls, constitueixen la *visibilitat de fores*, que aprehèn la potència apetitiva, a fi que després la digestiva la transformi en la *visibilitat de dins*, ja que pertany als ulls. Així s'explica que els ulls d'En Pere vegin el cavall sense anar al cavall, sense tocar el cavall i sense que el cavall vagi als ulls d'En

Pere⁷⁹. La visió només es pot realitzar si hi ha llum a l'aire, als ulls i als objectes⁸⁰.

Els límits de la vista poden ésser essencials i accidentals. El límit essencial «és Sènyer, la cosa invisible»⁸¹. Els límits accidentals depenen de la distància, el temps, el tamany dels objectes, l'excés de llum o de fosca, les superfícies i l'agudesia visual de cada persona⁸².

Encara, dins l'home, hi ha una «vista espiritual» molt superior a la corporal⁸³.

La vista és imprescindible als animals per viure⁸⁴. Als homes, és necessària per adquirir «els hàbits de ciències». I de fet, a alguns passatges, com la distinció XXIII del *Llibre de contemplació*, ens presenta un llarg i gran esguard de les coses que es podien veure al segle XIII. Els capítols d'aquesta part comencen tots amb la mateixa frase: «com hom se pren guarda de...» com es neix i com es mor; del que és bell i del que és lleig; dels canvis de les coses i de les diferències entre les criatures, els animals de terra, les aus, els peixos, els clergues, els reis, els prínceps, els cavallers, els pelegrins i romeus, els jutges, advocats i testimonis, els metges, els mercaders, els mariners, els joglars, els pastors, els pintors, els llauradors, els menestrals i la creu de Jesucrist⁸⁵. Si s'admet que aquesta distinció és una antropologia cultural del segle XIII, cal concretar que és una antropologia realitzada visualment; al *Llibre de contemplació*, el sentit al qual dedica més pàgines, és el de la vista.

2) Oïda

«Auditus és aquella potència a la qual audibilitat és propri obiect»⁸⁶. Es localitza a les orelles. Per la seva funció, aqueixes participen de les complexions «calda e seca» (foc i terra). Com en els altres sentits, hi actuen les quatre potències de la vegetativa.

La seva essència es defineix de auditiu, oïble i oïr⁸⁷. El seu objecte és el so: veus, paraules, renous, música...

El procés de l'audició és semblant al de la visió: hi ha una «audibilitat de fores, sustentada en l'àer», una «audibilitat de dins» present en el sentit, i una línia contínua que les uneix⁸⁸.

El so s'origina «per colp fet en l'àer lo qual se forma en les oreles ab ajuda de l'aygua qui reeb la empremta de lo naframent qui és fet en l'àer»⁸⁹.

És un sentit necessari per viure, «per ço que sien los hàbits de les cièn-

cies e memòria de les coses passades, e que pusquen ésser indústria e manera a reebra les coses esdevenidores; car sens auditus los animals no haurien manera de viure, ni ls hòmens porien haver conexença de Déu ni de les sues obres»⁹⁰. «E per açò los hòmens són sorts e no oen, e per l'oyr que no han són muts e no saben parlar; car per oyr aprenen los infants a parlar e a menar la lenga segons les veus que oen»⁹¹.

Els objectes audibles són «veus e paraules e brugits... de les coses movents e tocants e parlants e cridants e sonants»⁹².

La importància d'aquest sentit es deu al fet que per ell s'entenen les paraules, els seus significats; gràcies a ell és possible la comunicació. Per això quan al *Llibre de contemplació* parla de l'oïda, dedica uns quants capítols a «la paraula»⁹³. Això s'ha de tenir en compte perquè ens fa veure clarament que en les primeres obres encara no havia concebut l'affar. En descobrir-lo, la paraula ocuparà un altre lloc.

Els límits essencials de l'oïda seran les coses inaudibles. Els límits accidentals dependran del temps, el lloc, les paraules i les veus.

Per damunt de les orelles corporals, n'hi ha unes altres d'espirituals, molt superiors.

3) Olfacte

«Odoratus és aquela potència ab la qual és sentida odor»⁹⁴. Es localitza al nas; participa, per l'elementativa, «de la complexió calda e humida»(foc i aire)⁹⁵.

Com els altres sentits, també ell necessita les quatre facultats de la vegetativa.

Es defineix pels correlatius «odoratiu, odorable, odorar»⁹⁶, i el seu objecte és l'olor.

El procés olfatiu, «la sua obra e manera, és significada en ço que de visu e de auditu dit havem»⁹⁷: les «odorabilitats de fores», les «odorabilitats de dins» i la «línia sensada» entre ambdues.

Les sensacions que produeix poden ésser «bones olors... e pudors»⁹⁸.

El límit essencial de l'olfacte seran les coses no odorables. Els límits accidentals venen imposats pel lloc, el temps i la quantitat, «car lo meu nas no ha natura ni poder que pusca odorar en tot temps»⁹⁹.

És un sentit «necessari a viure per raó del cor e del pulmó»¹⁰⁰.

Per damunt les olors i pudors corporals, n'hi ha d'altres «intel·lectuals», o espirituals, molt superiors a les primeres¹⁰¹.

4) Gust

«Gustus és aquella potència ab la qual animal ateyn sabor»¹⁰².

El seu òrgan és «lo paladar e la lenga; e ls labis e los dens són estruments per so que l gustable de fora se convertesca en lo gustable de dins»¹⁰³. A altres obres, com el *Llibre de contemplació*, *l'Arbre de sciència*, la *Doctrina pueril*, parla de «lo carcanyell» o gargamella com a òrgan d'aquest sentit¹⁰⁴.

La complexió del gust depèn dels aliments, «car les viandes venen en diverses espècies e complexions... lo pebre, calda e seca, e la carabaça freda e humida»¹⁰⁵.

Els correlatius que el defineixen són «gustatiu, gustable e gustar»¹⁰⁶.

El seu objecte és el sabor, que pot ésser dolç o amarg. La sensació es produeix, com en els altres sentits a partir d'un «gustable de fores», un «gustable de dins» i la «línia elemenada» que els uneix¹⁰⁷.

Els límits del gust són molt reduïts per raó d'espai i de temps, puisque no es pot menjar i beure més enllà del que el «ventre no pot portar ni reebre»¹⁰⁸.

Una nota en primera persona indica els dos gusts que emmarquen la vida de l'home: «Lo primer terme que jo comensé a gustar en est món, fo let; el derrer terme de mon gustament serà la mort»¹⁰⁹.

Per damunt els gusts o sabors corporals, hi ha els espirituals o intel·lectuals¹¹⁰.

5) Tacte

Aquest sentit, a les primeres obres de Llull, s'anomena «sentir»¹¹¹; a les darreres aquesta denominació és substituïda pel cultisme «tactus». El significat dels dos termes no coincideix plenament. En primer lloc s'exposarà el «tactus» i després el que s'entén per «sentir».

A) *Tactus* «és aquella potència ab la qual són sentides coses blanques e dures, caldes e fredes, aspres e lizes»¹¹².

Per complexió participa majorment de calor i humitat (foc i aire)¹¹³.

Està estès per totes les parts del cos que tenen superfície, exceptuant els cabells, les ungles i les dents, que per dessecament (els cabells), o refredament (les dents i les ungles) no posseeixen les qualitats del foc o de l'aire¹¹⁴.

Es defineix pels corresponents correlatius, «tactiu, tangible, tocar». El seu objecte són els «tactius»: bla, dur, calent, fred, aspre, llis¹¹⁵

«Aquest tactu segueix la manera en sentir dels altres senys segons que dit havem»¹¹⁶: una línia sensada i sustentada entre «les tangebilitats de fores» i les «tangebilitats de dins».

La sensació més agradable del tacte és la que prové de l'appetit al conservament de l'espeècia»¹¹⁷. Per això és molt necessari per viure; és el sentit que pot proporcionar major plaer o major sufriment; també és el que té l'òrgan més extens, ja que es troba estès per tot el cos.

B) *Sentir, sentit, palpar, tochar*: a les primeres obres de Llull, el sentit del tacte és denominat amb una d'aquestes paraules, encara que les sensacions que li son atribuïdes no semblen les pròpies d'aquest sentit. Així, per exemple, al *Llibre de Contemplació* explica que l'objecte del «sentir» és un dels més variats i complicats. A més de les sensacions enumerades, en ell s'hi inclouen el fred i la calor, l'amor, la fam i la set, el benestar de la salut i el malestar de la malaltia, el sentiment de repòs i de treball corporal, el plaer i el pesar o la tristot, la diligència i la peresa, l'enyorament i els desitjos, el coratge i la covardia, la vergonya, la gelosia, la vanaglòria, l'orgull, la cobdícia i l'enveja, la luxúria, la ira, la gola i la por o el temor¹¹⁸. És a dir, que relacionava el tacte, d'una manera indiscriminada, amb tots els sentiments o estats anímics que no es poden explicar pels quatre primers sentits. De totes maneres, quan adopta el llatíisme «tactus», cap al 1294, restringeix l'ambit del sentit, tal com s'ha vist.

6) *L'affar*¹¹⁹

Aquest sisè sentit és un descobriment del que Llull s'enorgulleix a partir de 1294, quan a Nàpols li dedica un opuscle, el *Llibre de l'affatus*.

«Affatus és aquell seny per qui's fa la manifestació en la paraula qui de dins és concebuda, axí com l'home qui diu e parla ço que pensa, e l'aucell atretal, axí com la gallina qui crida sos fills»¹²⁰.

L'òrgan de l'affar «est lingua et motus pulmonis usque ad vocem, et vox est ejus instrumentum»¹²¹.

Llull no explica la complexió d'aquest sentit. Hem de suposar que l'aire seria un dels elements principals; potser l'altre fos el foc, per la relació que té amb el cor: «affatus concipit in corde et in cērebro illorum animalium quae habent cor»¹²².

La seva essència es defineix amb els correlatius «affativus, affatibili, affare»; el seu objecte és la «manifestatio interioris conceptus»¹²³.

El procés de la sensació affativa, com en els altres sentits, s'explica per la «manifestació de dins», «la manifestació de fores», i la «lynia contínua» entre ambdues.

És el més important de tots els sentits perquè per ell és possible anomenar Déu i alabar-lo: «e per açó effatus porta pus de mèrit de tots, axí com los apòstols qui pujaren a més de mèrit per parlar la paraula de Déu, que per oir ni per los altres senys»¹²⁴. És a dir, que la seva importància es demostra amb un argument teològic, cosa gens estranya en un ambient teocèntric.

Imaginativa ¹²⁵

La imaginativa és la potència corporal immediatament superior a la sensitiva. S'«empelta» damunt ella per controlar i dominar l'elementativa, la vegetativa i la pròpia sensitiva. És la potència corporal més important, «cum sit propinquior intellectui, altior est potentia»¹²⁶

S'origina per generació; prové de la unió del semen de l'home amb la dona. Amb la mort es corromp i queda destruïda¹²⁷.

La imaginativa és la intermediària entre el cos i l'ànima, «consistit in medio intellectus et sensus»¹²⁸.

La seva finalitat és purificar les sensacions de qualsevol mena de materialitat, «est potentia quae causat fantasias abstractas a sensu, ut obiectum sensibile sit imaginatum absentia sensus»¹²⁹.

Per això pot funcionar sense necessitat dels sentits, «super sensus exteriores in eorum sensibilibus absentia potens est imaginari»¹³⁰.

Als animals constitueix la facultat superior: «in brutis vero... est suprema potentia»¹³¹. Sense imaginativa «no porien viure ni.s porien haver als objectes sensibles, axí com lo leó qui no poria tornar a la font sens ymaginar, ni l'aucell a son niu...»¹³². Gràcies a ella s'aparellen i estan trists o alegres: «animal per ipsam excitatur ad coitum atque calefacit se totum; et per ipsam gaudet et tristatur»¹³³.

Però no tots els animals posseeixen la mateixa: n'hi ha que en tenen més que els altres, «ut puta in animalibus viventibus de herbis, quam in illis quae vivunt de rapina»¹³⁴. Així es poden diferenciar gradualment els distints animals, segons el predomini d'aquesta facultat o de les inferiors.

Hi ha un escalonament que va des dels cucs fins als mamífers superiors¹³⁵.

A l'home s'anomena també *potència comuna* perquè és capaç de retèner les espècies sensibles en estar absents, «et de hoc habemus experientiam, et non potest inueniri instantia. Quoniam si video rosam, et post claudam oculos, intelligo rosam imaginatam»¹³⁶. Però encara pot fer més: ajudada per la intel·ligència és capaç d'imaginar coses inexistents: «intellectus elevat eam sensum super sensum ad imaginandum chimaeram et montem aureum; et sic de aliis, quae numquam fuerunt in sensu»¹³⁷.

La seva funció consisteix en agafar les «semblances» dels sentits per transformar-les en «semblances imaginatives» aptes per ésser compreses per l'enteniment. El seu objecte es redueix, doncs, a les «semblances sensitives» o sensacions: «imaginatiua extra similitudines sensus non potest imaginari obiectum, cum nihil possit extra ipsas»¹³⁸.

Potències de la imaginativa ¹³⁹

Com que és la part més noble i menys material del cos, té alguns punts d'analogia amb l'esfera superior de l'enteniment. Així com aquest té memòria, intel·lecte i voluntat, la imaginativa posseeix *memòria sensitiva, estimativa, i apetitiva*:

Per la *memòria imaginativa*, l'home i els animals recorden els llocs, els colors, les figures, les olors, els sons..., és a dir, «deservit ad indicandum de sensibilibus in eorum absentia»¹⁴⁰.

Per l'*estimativa* o *perceptiva*, «imaginativa habet instinctum promptum»¹⁴¹ envers els seus objectes. Per ella el cos sap quines coses li convenen i quines el perjudiquen. Es relaciona íntimament amb el coneixement instintiu.

D'aqueix coneixement instintiu, s'origina l'*apetitiva*, «appetitum concupiscibilem et electivum»¹⁴² inclinació natural a desitjar el bé sensible i a evitar allò que l'*estimativa* considera perjudicial.

La imaginativa posseeix un òrgan que permet situar-la en un lloc concret del cos. Aquest òrgan es localitza entre «el cervell de davant» i el «cervell de darrere», perquè és el lloc del cos més pròxim als òrgans de l'enteniment i de la memòria, i el més comú dels sentits corporals.

Encara que això sembli un apriorisme, Ramon creu que ho pot demostrar clarament: «¿Perquè, mijan, qui és entre lo cervell denant e lo cervell detràs, és donat per òrguen a la ymaginació?.— Solo. Segons que havem

dit, un loch és qui és pus comun als seus particulars que negun altre loch del cors, e aquell participa ab lo cervell denant e detràs, e en lo mig és l'òrguen de la himaginaciò, per ço que l'enteniment pusca ymaginar les espècies corporals, e la memòria atretal; e açò no fora en tant bona disposició si l'orgue de la ymaginació no participàs ab aquell loch més comun, lo qual dit havem»¹⁴³. Això explica que en cas de malaltia la imaginació pugui equivocar-se, «iudicat enim imaginatio febreccitantis dulcia esse amara, ut mel vel zucara»¹⁴⁴.

Essent de naturalesa corporal, la imaginativa participa dels quatre elements —contraris recíprocament—; en aquest fet, s'ha de cercar l'arrel de la poca fiabilitat que Llull li atribueix: «et ab hoc aliquoties est peruersa, quia preparat ad falsas opiniones habendas et indebite inimicitias; et quod bonum est iudicat esse malum»¹⁴⁵.

S'ha vist, així, com el cos està format per una sèrie d'estructures ordenades: elementativa, vegetativa, sensitiva i imaginativa. Cada una d'elles és superior a l'anterior, la domina, la informa i la dirigeix; i, a la inversa, cada una d'elles està subordinada i depèn de la immediatament superior. L'exemple més utilitzat per explicar-ho és la metàfora de l'empelt: cada potència s'empelta en la següent. El fet que totes participen de l'elementativa explica llur origen per generació. Com que l'elementativa posseeix principis contradictoris, totes les potències corporals porten en elles mateixes el germen de la destrucció i de la corrupció; desapareixen en morir l'home, encara que participin i estiguin formades per les virtuts o Dignitats divines, i encara que es puguin definir correlativament.

L'ÀNIMA

Ramon Llull, quan ha d'exposar l'ànima racional, reconeix la gran dificultat que suposa aquest tema, «per ço car no és cors, ni ha color, ne figura, ni pot ésser vista ni tocada»¹⁴⁶.

Com tot el sistema lul·lià, les formulacions teòrico-metafísiques sobre l'ànima evolucionen des d'una exposició àmplia i general a la primera època —*Llibre de contemplació*— cap a una sistematització progressiva a les etapes posteriors¹⁴⁷:

a) en forma arbòria —*Arbre de sciència*;

b) d'acord amb el sistema de les deu regles topològiques —*Llibre de ànima racional, Llibre de home*;

c) reducció i abreviació als innumbrables opuscles dels darrers anys.

L'única obra conservada expressament dedicada al tema és el *Llibre de l'ànima racional*, concebut com a un tractat científic que s'estructura metodològicament seguint les preguntes de les regles topològiques de l'*Ars*. D'acord amb aquesta estructura, l'obra consta de deu parts, i cada un dels seus capítols també es divideix en deu apartats. Aquest esquema rígid entorn del deu només es romp als capítols XVIII i XXI, que en tenen onze a l'edició de les ORL.

Estilísticament predomina el llenguatge filosòfic, sense cap concessió a la literatura. Hi ha moments en què la lectura —capítols XIII i XIV—es fa difícil. Només als capítols XXII i XXIV, alguns exemples rompen la tònica general. Així i tot, no es tracta d'una exposició de l'ànima sistemàtica i completa. Per obtenir-la, s'ha d'acudir a altres obres. Potser seria interessant, en aquest punt, contar amb el *Tractatus de ànima* del qual no se'n coneix actualment cap exemplar.

Definició: l'ànima és «substància sperital conjuncta ab cors humà... per ço que les corporals creatures hagen fi en la qual pusquen haver repòs»¹⁴⁸.

Domina i presideix el cos, l'informa, el fa existir «en spècie humana», el fa viure, el fa moure, el fa créixer, engreixar i emmagrir, perquè ella és, en darrer terme, la qui mou les potències del cos: la vegetativa, la sensitiva i la imaginativa.

Això és degut al fet que l'ànima és la *forma del cos*, i per tant la seva *substància*, i per tant la *potència* de l'home. Però del cos només n'és *forma accidental*: per aquest motiu, té pròpia matèria i pròpia forma¹⁴⁹.

El cos és el seu instrument; el mou de la mateixa manera que un ferrer mou el martell¹⁵⁰.

Origen: l'ànima s'origina per creació divina en el moment «qu.n embrió és linyat, organitzat e format per elementativa, vegetativa, sensitiva e imaginativa, e en aquel temps Déus la conjunii ab lo cors, e d'ella e del cors és fet l'home»¹⁵¹.

Com a substància espiritual, està fora del temps, però accidentalment, pel fet d'estar unida al cos, compta dies, mesos i anys. Llull rebutja explícitament la teoria de la creació de totes les ànimes a un mateix moment al principi del món, perquè «Déus no fa res debades»¹⁵². També rebutja la

teoria averroista —d'«Alvar Ruy»— d'una ànima universal: «per açò dix mal Alvar Ruyz en ço que dix que totes ànimes són de una, la qual cosa és impossible»¹⁵³.

Dins aquest context de discussió escolàstica arriba a defensar i demostrar que el nombre d'ànimes és imparell: «en axí con començament de nombre és de .j. enpar, en axí covén que la sua fi sia en impar, segons nombre de substàncies naturals e açò és per ço que.l par sia determenat en impar, en axí com és començat en impar, e que.l començament e la fi hagen major concordança; e encara, que impar ha major semblança de individualitat, que par. És, donchs, lo nombre de les ànimes impar»¹⁵⁴. Aquest criteri es podria aplicar avui per saber si són certes i exactes les dades de la demografia.

Estructura: Del seu origen per creació, li ve la seva estructura. Com que l'ha feta Déu directament, s'assembla al creador com la cera al segell que l'ha impresa; és semblança de Déu i està estructurada «a ymagen de la santa divina Trinitat»¹⁵⁵ No entren en la seva composició els principis contradictoris de l'elementativa, sinó tan sols els de les pròpies Dignitats divines: bondat, grandesa, eternitat, poder, sabiduria, voluntat, virtut, veritat i glòria. No hi ha, doncs, en ella cap principi contradictori, per la qual cosa —a diferència del cos— és incorruptible i immortal.

Igual que Déu, és simple per essència; i és composta en quant que es multipliquen les seves operacions; és indivisible i no té volum ni extensió; també és asexuada «e per açò la ànima d'en Pere pogrà ésser conjunta en lo cors de na Guillema, e la ànima de na Guillema en lo cors d'en Pere»¹⁵⁶.

Tots els principis de l'ànima s'han de cercar, per tant, dins la teologia trinitària de Llull. Molts dels problemes que plantegen les seves explicacions deixen d'ésser-ho si es tenen en compte les seves creences i els tres grans ideals de la seva vida. La funció conativa del seu llenguatge que vol unificar tots els homes, no es pot oblidar mai.

Les potències de l'ànima: Essent Déu invisible i inaccessible corporalment, i com que només pot ésser entès, estimat i recordat, per això l'ànima únicament consta de tres potències: *enteniment*, *voluntat* i *memòria*.

Aquestes tres potències —segueix dins la teologia trinitària— són distintes per «diferència», però no per essència: «Les .iiij. potències no són diferents per essència de ànima, car totes són de una ànima e de la essència d'aquella, e totes són de uns començaments matexes; mas per ço car diferència hi és, són diferents per ella e per la sua essència, qui ha ofici de diferenciar»¹⁵⁷. Les tres, doncs, són iguals en naturalesa: entre elles no hi ha

distinció real des del moment que s'identifiquen amb la substància de l'ànima i no són accidents d'ella. Per explicar-ho, no pot faltar l'exemple del triangle: «en axí con lo triangle és en tres mesures e les .iij. mesures són lo triangle, en axí ànima d'ome és en tres vertuts a les .iij. vertuts són la ànima»¹⁵⁸.

Malgrat aquesta identitat, es poden distingir per una sèrie de raons:

a) Per les seves propietats, «car una propietat és membrar e altra entendre, e altra amar»¹⁵⁹.

b) Per raó del seu objecte, «recolibilitat, intel·ligibilitat e amabilitat»¹⁶⁰.

c) Per raó del gènere, que és diferent en cada una d'elles¹⁶¹.

d) Per raó dels seus principis, «e encara per lurs començaments, que sots tals condicions les constitueixen que sien aquells que són e que segueixen la fi a que són»¹⁶².

e) Per raó dels seus actes, que també són diferents¹⁶³.

En actuar una d'elles, actuen també les altres dues: «en lo actu de membrar són l'enteniment e la volentat, de la memòria, e en l'actu d'entendre són la memòria e la volentat de l'enteniment...»¹⁶⁴.

Totes tres estan compostes per les nou Dignitats; són simples, perquè simples són els nou principis divins¹⁶⁵.

Les *passions* de l'ànima es fonamenten en les tres potències. N'hi ha de dos tipus:

Unes són les *passions pròpies*, essencials, que provenen dels principis absoluts, que, quan es defineixen pels correlatius, tots tenen un aspecte (—able) passiu. Això també explica que les potències es puguin considerar de forma activa i de forma passiva, «axí com la memòria, qui és passiva potència en quant és intel·ligible e amable, e l'enteniment atretal, en quant és recolible e amable; e açò mateix de la volentat, qui és passiva potència en quant és recolible, intel·ligible»¹⁶⁶.

Les altres passions són *accidentals*, perquè s'orienten cap als objectes exteriors. S'originen per raó de la unió de l'ànima amb el cos: «ànima ha passions amb los objectes defores axí com per color e per so, o per la bellesa de la fembra, o per la bona sabor del vi o de la pomà, car les semblances d'aquelles són intel·ligibles, recolibles e amables»¹⁶⁷.

Els germans Carreras-Artau han fet notar com aquesta concepció psicològico-metafísica va inspirar a Ramon Llull, ja des del començament de la seva activitat filosòfica, una vasta concepció —mai realitzada completament— de tres *Arts* convergents: l'*Art inventiva* (enteniment), l'*Art*

amativa (voluntat) i l'*Art memorativa* (memòria). D'elles se n'originarien més endavant tres arbres: l'*Arbre de ciència*, l'*Arbre d'amor* i l'*Arbre de membraença*¹⁶⁸.

Enteniment

És una potència que engendra «entendre», però que no pot generar altre enteniment perquè, com a tal, és «terminat e fenit» en ell mateix.

La «generació de l'entendre» és feta a partir de similituds: «l'entendre que engendra [és] spècia fantàstica la qual fa de les semblances del objecte e de les seues matexes, lo qual entendre no és de la sua essència»¹⁶⁹.

L'acte d'entendre s'explica segons la doctrina dels correlatius: «en enteniment està son propi intel·lectiu per forma, e son propi intel·ligible per matèria, e son propi entendre per actu»¹⁷⁰.

Quan l'enteniment no abasta el seu fi —la ciència—, cau dins la ignorància: «La fin del enteniment és entendre, e con ignora, és desviat lo seu discurriment de la fi per què és; e per açò la ignorància és la obra del enteniment, qui fa en axí contra la fi per què és»¹⁷¹.

L'enteniment posseeix una tendència general cap a tots els objectes exteriors: d'ells en treu «semblances», a fi d'assimilar-los. D'això se'n deriva un estat d'ànim —alegria, tristesa— que depèn del tipus de coses enteses i origina les passions de l'ànima cap als objectes i cap a les seves semblances.

Llull distingeix un *enteniment agent*, un *enteniment possible* i un *enteniment pràctic*. Els compara, respectivament, amb el pare (actiu), la mare (passiu) i la coincidència d'ambdós en el fill (acte)¹⁷².

L'*enteniment agent* és un postulat escolàstic per explicar el pas de la sensació —material— a les idees —espirituals o immaterials—. La seva existència suposa una epistemologia, una teoria del coneixement i una teoria sobre l'origen de les idees ben determinades: és necessària l'existència d'una mena de «transformador» o llum intel·lectual que canviï les sensacions animals en sensacions racionals. La *species sensibilis*, una volta elaborada per l'enteniment agent torna *species intelligibilis* i és emmagatzemada en l'enteniment possible. A la *Doctrina pueril*, sembla que és la imaginativa qui realitza aquest funció: «la ymaginació pren e ajusta en comú tot ço que li offeren los V senys corporals, veent, oent, odorant, gustant, sintent; e offer-ho en la fantasia a l'enteniment, e puxes lo enteniment puya més a ensús...»¹⁷³. En canvi, posteriorment parla explícitament de l'enteniment agent: «axí com

l'enteniment qui pren les semblances de les suubstàncies que entén, e aquel enteniment és agent, ço és produent»¹⁷⁴. La seva funció és assimilatòria, comparable a la funció digestiva: «axí com la vegetativa d'en Martín qui menuga pan, qui no hix en la spècia del pan, mas que aquella spècia converteix, en vegetant, en spècia de carn. En semblant manera, l'enteniment d'en Martí entenén son fill, converteix la intel·ligibilitat de son fill en intel·ligibilitat de spècia, segons que ja dit havem»¹⁷⁵.

El fruit directe de l'enteniment agent és la ciència, perquè ell és qui l'elabora: «Quomodo intellectus facit scientiam? Respondendum est, quod facit scientiam per modum, quem habet intellectus agens, intelligens in sua propria passione, quae est intelligibilitas; in qua facit species, quas acquirit intelligibiles»¹⁷⁶.

Encara que normalment se serveix únicament dels sentits —«sunt sex potentiae sensitivae, cum quibus intellectus intellegit naturaliter»—¹⁷⁷ per obtenir la ciència, algunes vegades prescindeix d'ells; aleshores obté una *ciència superior*: «...sequitur necessario, quod intellectus agens facit ueriores scientiam propter formas divinas, quam propter sensum et imaginationem»¹⁷⁸.

Així es pot obtenir una escala de modes d'entendre, que depenen de la font utilitzada per l'enteniment agent. Són vuit: «prima est de modo intelligendi cum adiutorio sensus. Secunda de modo intelligendi cu adiutorio imaginationis. Tertia... de modo intelligendi per intellectum. Quarta per logicam. Quinta per naturalem philosophiam. Sexta per mathematicam. Septima per moralitates. Octava de modo intelligendi per theologiam»¹⁷⁹. I encara hi podríem afegir l'*intellectus intellectissimus* o la *scientia perfecta* que és Déu¹⁸⁰ Totes aquestes formes d'entendre són ben naturals i pròpies de l'home. No s'han de confondre amb les creences, que no ho són: «...quoniam credibilia et irrationabilia non sunt de genere philosophiae nec de natura intellectus»¹⁸¹.

L'*enteniment possible* no és altra cosa que la facultat d'entendre en quant pot rebre les «species» de les coses cognoscibles. Té la mateixa essència que l'enteniment agent, del qual només es diferencia per raó de matèria i forma, acció o passió¹⁸².

L'*enteniment pràctic* és el que mou el cos a actuar. Forma una mateixa essència amb els dos anteriors. Actua també per espècies «a praticar, e ab aquelles spècies ha la pràctica en lo cors en quant mou aquell cors als instruments d'aquella pràctica»¹⁸³. La seva funció específica consisteix en cercar les espècies que l'enteniment possible ha rebut de l'enteniment agent. No es

pot confondre ni amb la memòria ni amb la voluntat: «L'enteniment pràctic con encercha les spècies e aquelles multiplica, va denant a la memòria e a la voluntat; denant va a la memòria, en quant posa en ella spècies noves; denant va a la memòria, en quant posa en ella spècies noves; denant va a la voluntat per ço que sia deliurativa e electiva»¹⁸⁴.

L'objecte de l'enteniment és la veritat. Davant ella l'enteniment perd la llibertat, perquè ella el lliga: «L'humà enteniment... se liga a ver entendre»¹⁸⁵ Quan s'erra, no és per raó de la veritat, sinó d'alguna circumstància accidental; en aquest cas, es pot parlar d'un *intellectus infimus*¹⁸⁶, incapaç de comprendre Déu i el món, i per això mateix *tenebrosus et confusus*¹⁸⁷. Quan es nega a admetre veritats superiors a ell mateix —dogmes de fe— es fa *obstinatus*¹⁸⁸: és l'intel·lecte propi dels infeels. De totes maneres, mai no és fal·laç per la seva natura pròpia.

A més del coneixement que obté a partir dels sentits, pot entendre d'una forma superior, partint de Déu i les seves Dignitats. Així hi haurà dues formes de conèixer: una que baixa a les coses materials per pujar cap a les espirituals; i una altra que parteix de les coses espirituals i davalla fins a les materials. Aquesta doble perspectiva constitueix la base del llibre *De ascensu et descensu intellectus*¹⁸⁹. Amb ella també la mística i la teologia ocupen un lloc al món de l'enteniment, i Llull no arriba a definir-se clarament dins les teories escolàstiques ni per l'aristotelisme ni pel platonisme¹⁹⁰.

Voluntat

La segona potència de l'ànima és definida «substantia creata, cui proprie competit uelle, et per accidens nolle»¹⁹¹ Igual que l'enteniment, està constituïda pel tres correlatius «uolente, uolibilis et uelle»¹⁹². La voluntat es «germana» de l'enteniment i participa dels seus mateixos principis absoluts. Per això, també s'identifica amb la substància de l'ànima sense ésser cap accident d'ella.

El seu objecte són les coses útils i bones. La llibertat és la característica principal que la diferencia de l'enteniment: l'enteniment no és lliure perquè s'orienta necessàriament al seu objecte, la veritat; la voluntat, en canvi, és lliure de voler el bé o el mal. En aquesta possibilitat d'elegir, s'hi fonamenta el lliure arbitri. Aquesta llibertat s'explica pel fet d'ésser creada del no-res: quan s'orienta a l'ésser, és bona; quan s'orienta al no-res, dolenta.

És, a més, potència *imperativa*, perquè mana a l'enteniment i a la memòria que abastin els objectes que ella desitja.

Els seus actes poden ésser d'amor o d'odi: és també potència *electiva*. Per actuar se serveix de les mateixes espècies que l'enteniment. És ella qui obliga la memòria a actuar quan vol fer presents espècies del passat.

Com l'enteniment, també pot voler de dues maneres: a partir dels sentits i de la imaginativa, o a partir de Déu i les seves Dignitats. El voler que la supera a ella mateixa, corresponent a la fe de l'intel·lecte, és la caritat. L'acte suprem de caritat és l'amor entre l'ànima i Déu, entre l'amic i l'amat¹⁹³.

L'avantatge de l'enteniment damunt la voluntat consisteix en el fet que aquell no és culpable, si no arriba al seu objecte; en canvi ella sempre o és bona o és dolenta.

Memòria

És la potència de la conservació de les espècies elaborades per l'enteniment: «Memòria és aquella potència que conserva aqueles espècies que l'enteniment multiplica dels ens reials afirmant e negant, e aqueles spècies que la volentat multiplica dels ens reials amant e desamant»¹⁹⁴.

Es defineix com a «substantia creata, coniuncta, cui proprie competit recolere et per accidens obliuisci»¹⁹⁵.

Igual que l'enteniment i la voluntat està constituïda dels tres correlatius «momoratiuum, memorabile et memorare»¹⁹⁶. Participa dels mateixos principis absoluts que l'enteniment i la voluntat amb els quals forma l'ànima humana.

El seu acte és doble, *momoratiuum* i *recolitiuum*. És memoratiu quan pren les espècies de l'enteniment i les emmagatzema en la memorabilitat. És recordatiu quan les pren de la memorabilitat, on les tenia guardades, i torna actualitzar-les. Quan «restaura» les coses passades crea una ciència «de preteritis».

Té dos instruments: el possible i l'impossible; el primer actua quan pot actualitzar les espècies; el segon, quan és incapaç de fer-ho.

L'home pot usar recursos diferents per aconseguir que la memòria recordi amb més facilitat. El més eficient és l'*Ars memorativa*, que no va arribar a escriure mai¹⁹⁷. A l'*Arbre de filosofia desirada*, exposa com seria aquesta Art: «Arteficialment peròs en est libre aver manera de remenbrar

en les cozes passades si sabs pendre los significats que les cambres de la segona figura signifiquen...»¹⁹⁸ Com tots els sistemes mnemotècnics, és tan complicat recordar les regles com les coses a recordar.

A obres posteriors, trobam alguns consells per recordar coses concretes: com recordar el nom de qualque home, si no me ve a la memòria, com llegir un llibre sense oblidar-lo, etc.¹⁹⁹.

Com l'enteniment, el seu germà, i la voluntat, la seva germana, pot recordar de dues maneres: a partir dels sentits i la imaginativa, o a partir de Déu i de les seves Dignitats. En el primer cas, *per inferius, és ruda, lenta, pigra, etc.* En el segon, *per superius, és leuis, delectabilis, sana, recta et sollicita*²⁰⁰.

Els inconvenients que impedeixen els records poden provenir de l'enteniment, quan frissa massa per aprendre coses; de la voluntat, quan no l'obliga seriosament a recordar; i del temps, perquè amb ell les espècies es fan llunyanes i irrecordables²⁰¹.

La teoria del coneixement

Pel que s'ha vist de les potències de l'ànima, hom pot afirmar que Llull admet dos tipus de coneixement: el primer es relaciona amb els corrents aristotèlic-tomistes de l'època; el segon, amb les tendències neoplatòniques i agustinianes. El primer és fruit de l'experiència; el segon, de la il·luminació. El coneixement sensible s'origina per les impressions que els objectes exteriors produeixen en els sis sentits. Aquestes impressions —*species impressae*— són de naturalesa material. Dels sentits particulars, passen al sentit comú; del sentit comú a la imaginativa, que les transforma en espècies imaginatives, encara de naturalesa material.

A partir d'aquí, comença el coneixement intel·lectual de naturalesa completament immaterial. Aquesta distinció és importantíssima dins tots els escolàstics, perquè amb ella volen diferenciar de forma absoluta el coneixement animal del coneixement racional.

Com que les *species imaginativae* són materials i l'enteniment és espiritual, cal purificar-les i espiritualitzar-les. L'encarregat d'aquesta tasca és l'enteniment agent: recull les *species impressae* sensibles i les transforma en intel·ligibles; després passen a l'enteniment possible i són dipositades en la memòria²⁰².

El vehicle del coneixement sensible és l'espècie, semblança autèntica de

les coses conegudes, comparable a la que deixa el segell a la cera.

Les relacions entre aquest coneixement i el llenguatge són estretíssimes: en el procés acabat d'esmentar, es produeix el *verbum sensuale*, sense necessitat del cos. Per aquesta raó, les ànimes dels morts conserven aquest tipus de coneixement²⁰³.

El segon tipus de coneixement, superior al sensible, és de naturalesa purament espiritual. L'enteniment abasta directament les espècies intel·lectuals, que no són altra cosa que els principis absoluts divins, els mateixos que constitueixen la Figura A de l'*Ars*: «bonea, granea, eternitat, poder, saviea, volentat, virtut, veritat, glòria»²⁰⁴. Amb aquest coneixement s'entenen, en primer lloc les coses sobrenaturals no sensibles, com Déu, els àngels, l'ànima, les veritats de fe, etc.

És un coneixement essencial i perfecte perquè està basat en els principis constitutius dels éssers: del primer ésser, Déu, baixa als éssers particulars. La seva relació amb el llenguatge també és important: forma el *verbum intellectuale*²⁰⁵.

El coneixement intel·lectual no té punt de comparació amb el sensible. Aquest darrer depèn dels sentits i de la imaginativa, que sovint s'erren. L'intel·lectual depèn directament de Déu i no pot equivocar-se. L'home que aspiri a la perfecció haurà d'abandonar el primer per fiar-se només del segon, com va fer a un moment determinat Blanquerna: «Molt plac a la volentat de Blanquerna ço que havia fet l'enteniment qui lexà çajús la ymaginativa qui l'empatxava a entendre, e pujà en alt entendre sens la ymaginativa lo infinit poder de Déu qui cové ésser denant en justícia, larguea, etc.»²⁰⁶.

Aquesta orientació de la psicologia lul·liana dirigida a un coneixement espiritual i intel·lectual és relaciona amb l'ideal místic de Ramon Llull, que creu poder arribar a totes les coses creades a partir del creador. En darrer terme, la seva teoria del coneixement perfecte, pur, no sensual, és el «llibre millor del món», és a dir, l'*Ars magna*.

Entre els dos tipus de coneixement no hi ha contradicció possible: la teoria de la doble veritat és rebutjada explícitament a quasi totes les obres antiaverroistes. Com que l'origen del coneixement sensual és el mateix que el del coneixement intel·lectual —Déu—, seria inadmissible admetre que es poden contradir. La diferència és més tost qualitativa. S'ha de desconfiar sempre del coneixement sensible perquè és massa complex i depèn d'un procés tan complicat que sempre admet la inexactitud. D'aquí que hi hagi tantes teories i opinions diferents.

Contràriament, el coneixement intel·lectual és tan senzill i simple que no admet error possible. Depèn directament i immediatament de Déu, i elimina els mecanismes dels sentits i de la imaginativa. El dia que tothom l'utilitzi, s'hauran acabat les diferències d'opinió entre els homes: la difusió de l'*Ars* és una necessitat tan religiosa com científica, política, mèdica, jurídica, filosòfica, lingüística, etc., etc. Suposa l'establiment de la pau universal.

Dels dos tipus de coneixement se n'originen dos tipus de ciència: la primera, «humana o terrestre es conquistada trabajosamente de peldaño en peldaño y con el instrumento adecuado del silogismo. El Arte o Ciencia General, abrevia extraordinariamente el esfuerzo mental, pero sin llegar jamás a la gratuidad»²⁰⁷.

Per evitar les possibles contradiccions entre ambdues, l'enteniment pot servir-se d'una escala que li permet anar de les coses particulars a les generals i de les més generals a les particulars. És el mètode de l'*ascensu et descensu intellectus* mitjançant l'*schala intellectus*. Els graons de l'escala corresponen a la divisió ontològica dels éssers, segons la metafísica lul·liana: «De lapide, de flamma, de planta, de bruto, de homine, de caelo, de angelo, de Deo»²⁰⁸.

Resulta, doncs, que el procés cognoscitiu lul·lià se sosté en dos suports: un d'inferior, basat en els sentits corporals, i un de superior basat en Déu i els seus principis absoluts. Aquests principis —Figura A de l'*Ars*— s'han de considerar, per tant *principia essendi et cognoscendi*. El coneixement obtingut així és infal·lible per necessitat, sense possibilitat d'error²⁰⁹. En el fons intenta compaginar l'essencialisme i l'existencialisme, la immanència i la transcendència, amb totes les contradiccions que això comporta.

En resum, hem vist com la concepció lul·liana de l'home presenta un model on es mesclen els elements físics amb els psicològics, els metafísics, els epistemològics i els teològics. L'esquema bàsic que en resulta pot considerar-se plenament científic dins el seu món cultural:

En aquest esquema, únicament l'existència de l'affar podria ésser discutida o inacceptable pels seus contemporanis. Les qüestions en les quals hem observat que s'allunya de les teories més de moda al segle XII no invaliden l'esquema precedent dins l'escolàstica.

Molt més problemàtica és la seva teoria sobre el coneixement purament intel·lectual: l'*Ars* com a mètode cognoscitiu exclusiu només podia ésser admesa amb grans reserves dins un ambient on dominaven les tendències aris-

totèliques. Això podria explicar la poca acceptació immediata del sistema lul·lià, que quan es volgué aprofitar per a la construcció de la *mathesis universalis*, de Leibniz va haver d'ésser corregida.

NOTES

¹ La primera redacció d'aquest treball formà part de la meua tesi doctoral. Algunes de les modificacions que he introduït es deuen a les suggerències d'Anthony Bonner i de Sebastià Trias.

² CARRERAS ARTAU, Tomás i Joaquín (1939-1943), *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, I i II, CSIC, Madrid, I, pp. 532-576. També citen amb menys freqüència l'*Arbre de Sicència* i l'*Arbre de filosofia desiderat*.

³ (1963), PUF, Univ. de Grenoble. (Versió catalana a Ed. 62, Barcelona 1968).

⁴ (1912), Édouard Privat, Toulouse.

⁵ ORL, XXI, pp. 1-159 i 161-304.

⁶ Cfr. GAYÀ, Jordi (1979), *La teoría luliana de los correlativos*, Palma, pp. 141 i 199.

⁷ *Libre de home*, o.c., pp. 26-27.

⁸ *Liber de forma Dei*, ROL, VIII, p. 80.

⁹ Cfr. GAYÀ, Jordi, o.c.

¹⁰ *Libre de home*, l.c.

¹¹ *Ibíd.*

¹² *Ibíd.*

¹³ *Arbre de sciència*, ORL, XI, p. 151.

¹⁴ *Libre de home*, o.c., p. 28.

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ GAYÀ, Jordi, o.c., p. 199.

¹⁹ *Summa contra gentiles*, c. LXIX, ad 1.

²⁰ LE MYÉSIER, T., *Introductio in Artem Remundi*, a HILLGARTH, J.N. (1971), *Ramon Llull and Lullism in fourteenth-century France*, Clarendon Press, Oxford, p. 430.

²¹ LABRE (1731), *Collectio Conciliorum*, XV, Venetiis, p. 43.

²² *Doctrina Pueril*, edició a cura de Gret Schib, Barcino, Barcelona 1972, p. 203.

²³ *De anima rationali*, pars secunda. Citat per MAURA, Juan (1902-1903), *Estudios sobre la Filosofía del Beato Raimundo Lulio. Psicología. Naturaleza del alma humana*, «Revista Luliana», I i II, pp. 349-360 i 1-6.

²⁴ O.c., p. 350, nota 3. Encara s'hi podrien afegir molts de textos de les darres obres antiaverroistes: «Homo sic compositus habet animam rationalem pro forma» (*Metaphisica nova et compendiosa*, ROL, VI, p. 29); «Intellectus est forma corporis» (*Contra errores Averrois*, ROL, VII, p. 259); «Quomodo anima est forma corporis?» (*Liber de forma Dei*, ROL, VIII, p. 81);...

²⁵ MAURA, Juan, o.c., p. 358.

²⁶ Qqu. Disp. ad. VI.

²⁷ LE MYÉSIER, o.c., p. 425.

²⁸ *Libre de home*, o.c., p. 5.

²⁹ *Doctrina pueril*, o.c., p. 203.

³⁰ Ibid.

³¹ *Libre de home*, o.c., p. 76.

³² *Doctrina pueril*, o.c., p. 205. *Libre de home*, o.c., pp. 52 i 60.

³³ *Doctrina pueril*, o.c., pp. 204-205. *Libre de home*, o.c., p. 50.

³⁴ *Libre de home*, o.c., pp. 9, 10, 11.

³⁵ ORL, XI, p. 112.

³⁶ O.c., p. 151.

³⁷ Cfr. PROBST, J.H., o.c., p. 80.

³⁸ LE MYÉSIER, o.c., p. 428.

³⁹ ZIGLIARA, T.M. (1889), *Summa Philosophica*, I i II, Delhomme et Briguet Ed., Paris, II, p. 190.

⁴⁰ *Summa theologica*, o.c., P. I., Qu. LXXVI, art. IV.

⁴¹ *Eymerici Directorium Inquisitorum*, Romae 1587, pars. 2.^a, quaestio 9.^a.

⁴² PASQUAL, A. R. (1778), *Vindiciae lullianae, sive demonstratio critica immunitatis doctrinae illuminati doctoris B. Raymundi Lulli...* (4 vols.), Avenione, III, pp. 298-321.

⁴³ MAURA, J., o.c., p. 4.

⁴⁴ *Libre de home*, o.c., p. 8.

⁴⁵ Cfr. *Fèlix de les maravelles del món*, a *Obras de Ramon Llull por Jerónimo Rosselló*, Palma de Mallorca, 1903, I, pp. 111-113. *Arbre de sciència*, o.c., pp. 9-95. *Liber de praedicatione*, ROL, III, pp. 152; 331-334. *Ars mixtiva Theologiae et Philosophiae*, ROL, V, pp. 447-456. *Liber de perversione entis removenda*, ROL, V, pp. 491-492. *Metaphisica nova et compendiosa*, o.c., pp. 45-50. *Liber lamentationis Philosophiae*, ROL, VII, pp. 105-107. *Quaestiones factae supra librum facilis scientiae*, ROL, VII, pp. 337-338. *Liber de forma Dei*, o.c., pp. 94-96. *Liber de divina existentia et agentia*, ROL, VIII, pp. 133-134.

⁴⁶ *Libre de home*, o.c., p. 8.

- 47 Ibid.
- 48 Ibid.
- 49 Ibid.
- 50 *Arbre de sciència*, o.c., p. 24.
- 51 O.c., p. 27.
- 52 *Libre de home*, pp. 9-10.
- 53 O.c., p. 7.
- 54 O.c., p. 8.
- 55 O.c., p. 7.
- 56 Cfr. *Arbre de sciència*, o.c., pp. 97-112. *Liber de praedicatione*, o.c., pp. 152 i 328-331. *Liber lamentationis Philosophiae*, o.c., pp. 107-110. *Metaphysica nova et compendiosa*, o.c., pp. 41-45. *Quaestiones factae supra librum facilis scientiae*, o.c., pp. 336-337. *Liber de forma Dei*, o.c., pp. 92-94. *Liber de divina existentia et agentia*, o.c., pp. 132-133.
- 57 *Libre de home*, o.c., pp. 9-10.
- 58 O.c., p. 60.
- 59 *Doctrina pueril*, o.c., pp. 205-206.
- 60 *Libre de home*, o.c., pp. 60-61. *Arbre de sciència*, o.c., p. 100.
- 61 *Libre de home*, o.c., p. 61.
- 62 Ibid.
- 63 Ibid.
- 64 Ibid. Cfr. *Arbre de sciència*, o.c., pp. 101-102.
- 65 *Doctrina pueril*, o.c., p. 203.
- 66 Cfr. *Fèlix de les maravelles del món*, o.c., II, pp. 46-47. *Llibre de l'affatus*, «Affar», 2, pp. 21-31. *Arbre de sciència*, o.c., pp. 111-173. *Liber de praedicatione*, o.c., pp. 151 i 325-328. *Metaphysica nova et compendiosa*, o.c., pp. 37-41. *De modo naturali intelligendi*, ROL, VI, pp. 189-190. *Liber lamentationis Philosophiae*, o.c., pp. 110-112. *Quaestiones factae supra librum facilis scientiae*, o.c., pp. 335-336. *Liber de forma Dei*, o.c., pp. 88-92. *Liber de divina existentia et agentia*, o.c., pp. 131-132.
- 67 *Arbre de sciència*, o.c., p. 111.
- 68 *Libre de home*, o.c., p. 62.
- 69 *Llibre de l'Affatus*, o.c., p. 22.
- 70 *Arbre de sciència*, o.c., p. 117. *Libre de home*, o.c., p. 62.
- 71 *Llibre de l'affatus*, o.c., p. 22.
- 72 LE MYÉSIER, T., o.c., p. 430.
- 73 Ibid.
- 74 Cfr. *Libre de contemplació*, ORL, IV, pp. 3-291. *Fèlix de les meravelles*, o.c., II, pp. 46-47. *Doctrina pueril*, o.c., p. 206.
- 75 *Llibre de l'affatus*, o.c., pp. 21 i 31.
- 76 O.c., p. 22.

- 77 *Arbre de sciència*, o.c., p. 118.
- 78 *Libre de l'affatus*, o.c., p. 22.
- 79 *Arbre de sciència*, o.c., pp. 120-121.
- 80 *Doctrina pueril* o.c., p. 206.
- 81 *Libre de contemplació*, o.c., p. 141.
- 82 O.c., pp. 138-141.
- 83 *Ibid.*
- 84 *Arbre de sciència*, o.c., p. 120.
- 85 ORL, IV, pp. 3-143.
- 86 *Llibre de l'affatus*, o.c., p. 23.
- 87 *Arbre de sciència*, o.c., p. 120.
- 88 *Llibre de l'affatus*, o.c., pp. 23-24.
- 89 *Doctrina pueril*, o.c., p. 206.
- 90 *Arbre de sciència*, o.c., p. 121.
- 91 *Doctrina pueril*, o.c., p. 206.
- 92 *Libre de contemplació*, o.c., p. 144.
- 93 O.c., pp. 144-163.
- 94 *Llibre de l'affatus*, o.c., p. 24.
- 95 *Arbre de sciència*, l.c.
- 96 *Llibre de l'affatus*, l.c.
- 97 *Arbre de sciència*, l.c.
- 98 *Libre de contemplació*, o.c., p. 164.
- 99 O.c., p. 169.
- 100 *Arbre de sciència*, o.c., p. 122.
- 101 *Llibre de contemplació*, o.c., p. 167.
- 102 *Llibre de l'affatus*, o.c., p. 24.
- 103 *Ibid.*
- 104 *Libre de contemplació*, o.c., p. 171. *Arbre de sciència*, o.c., p. 123. *Doctrina pueril*, o.c., p. 207.
- 105 *Arbre de sciència*, o.c., p. 123.
- 106 *Llibre de l'affatus*, o.c., p. 24.
- 107 *Ibid.*
- 108 *Llibre de contemplació*, o.c., p. 175.
- 109 O.c., p. 176.
- 110 O.c., p. 170.
- 111 O.c., p. 177-291. *Doctrina pueril*, o.c., p. 207. *Fèlix de les meravelles*, o.c., pp. 63-68.
- 112 *Llibre de l'affatus*, o.c., p. 25.
- 113 *Arbre de sciència*, o.c., p. 123.
- 114 O.c., p. 125.

- 115 O.c., pp. 124-125. *Llibre de l'affatus*, o.c., p. 25.
- 116 Ibid.
- 117 *Arbre de sciència*, o.c., p. 123.
- 118 *Libre de contemplació*, o.c., pp. 177-291.
- 119 Cfr. VIDAL ROCA, J.M. (1981), *A propòsitle l'Affar*, «Affar», 1, pp. 13-20.
- (1983) *El «Llibre de l'affatus» de Ramon Llull*, «Affar», 2, pp. 13-31.
- 120 *Arbre de sciència*, o.c., p. 124.
- 121 *Lectura artis inventivae et tabulae generalis*, M.O.G., V, 1729, p. 325.
- 122 Ibid.
- 123 Ibid.
- 124 *Arbre de sciència*, o.c., p. 125.
- 125 Cfr. *Arbre de sciència*, o.c., pp. 151-173. *Libre de home*, pp. 11-13 i 63. *Liber de praedicatione*, o.c., pp. 1150 i 332-325. *Ars mixtiva teologiae*, o.c., pp. 432-436. *Metaphysica nova et compendiosa*, o.c., pp. 33-37. *De modo naturali intelligendi*, o.c., pp. 190-191. *Liber lamentationis philosophiae*, o.c., pp. 112-114. *Quaestiones factae supra librum facilis scientiae*, o.c., pp. 334-335. *Liber de forma Dei*, o.c., pp. 84-88. *Liber de divina existentia et agentia*, o.c., pp. 129-131.
- 126 *Metaphysica nova et compendiosa*, o.c., p. 30.
- 127 *Libre de home*, o.c., pp. 11 i 13.
- 128 *Metaphysica nova et compendiosa*, o.c., p. 34.
- 129 *Liber de forma Dei*, o.c., p. 85.
- 130 *Metaphysica nova et compendiosa*, o.c., p. 33.
- 131 O.c., p. 34.
- 132 *Arbre de sciència*, o.c., p. 151.
- 133 *Metaphysica nova et compendiosa*, l.c.
- 134 Ibid.
- 135 Cfr. LE MYÉSIER, o.c., pp. 418-419.
- 136 *De modo naturali intelligendi*, o.c., p. 190.
- 137 O.c., pp. 190-191.
- 138 O.c., p. 191.
- 139 Cfr. AOS BRACO, Celestino (1979), *La imaginación en el sistema de Ramon Llull*, «Estudios Lulianos», XXIII, pp. 155-183.
- 140 *Metaphysica nova et compendiosa*, l.c.
- 141 Ibid.
- 142 Ibid.
- 143 *Libre de ànima racional*, o.c., p. 234.
- 144 *Metaphysica nova et compendiosa*, l.c.
- 145 O.c., p. 34.
- 146 *Libre de home*, o.c., p. 12.
- 147 Per a la determinació precisa de l'evolució del pensament lul·lià, cfr. BON-

NER, A. (1985), «Lull's Thought», a *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, I, pp. 53-70.

¹⁴⁸ *Libre de ànima racional*, o.c., p. 167.

¹⁴⁹ Cfr. *Sermones contra errores averrois*, o.c., pp. 259 i ss. *Metaphysica nova et compendiosa*, o.c., p. 29. *Libre de ànima racional*, o.c., p. 187.

¹⁵⁰ *Libre de ànima racional*, o.c., p. 185.

¹⁵¹ *Libre de home*, o.c., p. 21.

¹⁵² *Libre de home*, o.c., p. 20.

¹⁵³ *Libre de ànima racional*, o.c., p. 218.

¹⁵⁴ O.c., p. 240.

¹⁵⁵ O.c., pp. 166-167 i 180.

¹⁵⁶ O.c., p. 199.

¹⁵⁷ O.c., p. 197.

¹⁵⁸ *Libre de contemplació*, o.c., IV, p. 397.

¹⁵⁹ *Libre de ànima racional*, o.c., p. 283.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ O.c., p. 225.

¹⁶⁵ O.c., p. 239.

¹⁶⁶ O.c., p. 300.

¹⁶⁷ O.c., p. 301.

¹⁶⁸ Cfr. CARRERAS Y ARTAU, T. y J.O.C., pp. 534-539.

¹⁶⁹ *Libre de ànima racional*, o.c., p. 179.

¹⁷⁰ O.c., pp. 297-298.

¹⁷¹ O.c., p. 213.

¹⁷² O.c., p. 197.

¹⁷³ *Doctrina pueril*, o.c., p. 204.

¹⁷⁴ *Libre de ànima racional*, o.c., p. 193.

¹⁷⁵ O.c., p. 194.

¹⁷⁶ *Liber de forma Dei*, o.c., p. 82.

¹⁷⁷ *Liber de modo naturali intelligendi*, o.c., p. 189.

¹⁷⁸ *Liber de forma Dei*, l.c.

¹⁷⁹ *Liber de modo naturali intelligendi*, o.c., p. 189.

¹⁸⁰ *Liber de possibili et impossibili*, o.c., pp. 392 i 465. *Liber de scientia perfecta*, ROL, I, p. 223.

¹⁸¹ *Liber de modo naturali intelligendi*, O.c., p. 188.

¹⁸² *Llibre de ànima racional*, o.c., p. 193.

¹⁸³ O.c., p. 207.

- 184 O.c. p. 260.
- 185 *Art amativa*, ORL, XVII, p. 56.
- 186 *Liber de quaestione valde alta et profunda*, ROL, VIII, p. 174.
- 187 *Liber de Deo ignoto et de mundo ignoto*, ROL, VIII, p. 12.
- 188 *De modo naturali intelligendi*, O.c., p. 206.
- 189 ROL, IX, pp. 1-199.
- 190 Pel problema de l'actitud aristotèlica o platònica de Ramon Llull, i la seva evolució cfr. RUIZ SIMÓN, J. M. (1986), *De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul·lianes*, «Randa», 19, pp. 69-99.
- 191 *Liber lamentationis philosophiae*, o.c., p. 119.
- 192 *Ibid.*
- 193 Cfr. *Art amativa*, pp. 7-9; 53-55; 175-177.
- 194 *Arbre de filosofia desiderat*, o.c., p. 413.
- 195 *Liber lamentationis philosophiae*, o.c., p. 122.
- 196 O.c., p. 123.
- 197 CARRERAS ARTAU, o.c., pp. 535-540. BONNER, A. (1986), *Modificacions al catàleg d'obres de Ramon Llull*, «Estudios Lulianos», XXVI, pp. 91-92.
- 198 *Arbre de filosofia desiderat*, o.c., p. 413.
- 199 *Liber lamentationis philosophiae*, o.c., pp. 124-125.
- 200 *Ibid.*
- 201 *Ibid.*
- 202 Cfr. ZIGLIARA, T.M., o.c., II, pp. 293-341.
- 203 *Quaestiones per Artem demonstrativam solubiles*, M.O.G., IV, q. 51.
- 204 *Art amativa*, o.c., p. 12.
- 205 *Quaestiones per Artem demonstrativam solubiles*, l.c.
- 206 ORL, IX, p. 437.
- 207 CARRERAS Y ARTAU, o.c., pp. 463-464.
- 208 *De ascensu et descensu intellectus*, o.c.
- 209 CARRERAS I ARTAU, o.c., p. 465.

**AGNES HELLER SOBRE UNA
«SEGUNDA ÉTICA» KANTIANA**

Norbert Bilbeny, Prof. Tit. Ètica, Univ. Barcelona

En uno de los últimos libros de Agnes Heller, *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*¹, se recoge un artículo, «La primera y la segunda ética de Kant», al que vamos a dedicar nuestro comentario. Se trata de una académica exposición de la filosofía moral kantiana desarrollada con claridad y precisión, hasta que en su final, en el momento de entrar en la *Metafísica de las costumbres*, la precisión cede ante la conjetura de una «segunda ética» kantiana, a nuestro juicio insostenible a partir de los argumentos ofrecidos por la autora. Nuestra nota no pretende entrar en ninguna discusión propiamente historiográfica o tal vez hermenéutica acerca de Kant, pues tampoco estamos capacitados para ello. Aunque no hayamos podido evitar pisar los márgenes de uno u otro terreno, se trata más bien de una apostilla como lectores comunes de la Ètica kantiana y como partícipes, a la vez, de la nueva sensibilidad representada por la filósofa húngara hacia un acercamiento entre el marxismo y el kantismo, sin la sujeción historicista a polémicas de antaño en la misma dirección.

Para la afirmación de «otra» ética en Kant, Heller dice tomar como punto de partida la tesis de Weygand, en su *Kants Geschichtesphilosophie*, sobre el cambio de concepción filosófico-histórica y antropológica que se habría dado en el filósofo alemán a partir de la *Crítica del juicio* (1790), en particular de la crítica del juicio teleológico. Para Heller existirá también una «reordenación» entre la filosofía moral kantiana de los años ochenta y la de los años noventa, representadas, respectivamente, por la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y la *Metafísica de las costumbres* (1797). A la luz de ésta cabe hablar «... sin temor a equivocarnos, de otra ética de Kant, no draconiana sino solónica»² Es decir, la ética tar-

día de este autor, según Heller, reconoce que la sensibilidad ya no es simplemente la parte sometida de la moral, sino que pasa a ser su parte cooperante. Es una filosofía, por lo tanto, «más próxima a la vida y más a la medida del hombre», que *modifica* la formulación contundente y el acento rigorista de la etapa anterior («draconiana», en expresión tomadas de Schiller)³. Sin embargo, aunque la «modificación» referida no conmueve la estructura del sistema crítico verdaderamente representativo de Kant —la prueba histórica de ello está, según advierte Heller, en la escasa influencia ejercida por la ética tardía del filósofo—, supone un *desplazamiento* de la «moralidad pura» defendida por este sistema hacia el «problema de la responsabilidad», con lo que el único criterio ético de la motivación de los actos se complementa con el de la responsabilidad por los actos realizados, inexistente, para nuestra autora, en la reflexión kantiana anterior. Por este motivo, la *Metafísica de las costumbres* constituye, dice ella, una «gran novedad» en el planteamiento kantiano de la moral⁴. Como es sabido, la parte «ética», no «jurídica», de la *Metafísica* («Doctrina de la virtud»), se desarrolla como un tratado de las virtudes y de los deberes, siendo así que no es del todo cierta, arguye Heller, la acusación de los críticos de Kant respecto a la eliminación de los «valores materiales» que se deduciría de su obra. Estos críticos, continúa, «... se sitúan con sus intentos de solución muy *por debajo del nivel alcanzado por Kant*»: así, el teleologismo de la crítica marxista de la II Internacional y el platonismo scheleriano⁵. Con todo, se trata ahora de averiguar si la percepción de Heller se corresponde con las ideas morales del último Kant, o es más bien una caída de caballo en algún camino de Damasco particular ante el descubrimiento del Kant postcrítico.

Atengámonos nuevamente a la exposición helleriana. El Kant de los años ochenta se apoya todavía en la antropología pesimista de Hobbes, Mandeville y Rousseau. Comparte con éste la opinión de que la civilización no hace avanzar a la moralidad, bajo el supuesto de la maldad de los apetitos que rigen en la primera. Pero esta suposición cambiará radicalmente en la década posterior, en especial a partir de *la religión dentro de los límites de la razón* (1793), donde aparece la posibilidad («disposición originaria al bien») que tiene el hombre de trascender a su naturaleza perversa («proclividad al mal»). Lo maligno en la especie humana no proviene tanto, para este último Kant, de sus inclinaciones sensibles, como del intelecto que consiente una conducta bajo máximas perversas. Por lo tanto, Kant adopta un nuevo concepto de humanidad en el que se integra la oposición entre el hom-

bre sensible y el hombre inteligible dentro de una unidad, siendo imposible ya de separar la moral del progreso empírico de la humanidad.

Paralelamente a la «nueva antropología», al decir de Heller, se desarrolla en el Kant tardío una «nueva tendencia en su filosofía de la historia», según la cual la moralidad tiene un función esencial en la creación del reino de la libertad. El progreso indefinido no se basa ya en el postulado de la inmortalidad, como veíamos en la *Crítica de la razón práctica*, sino en el perfeccionamiento moral de una humanidad que avanza sobre la idea *constitutiva* (cuando antes era sólo «regulativa») de la libertad. Esta influencia de la moral sobre el mundo es inseparable a su vez de la transformación del atomismo individual propio del período crítico —el yo inteligible como un yo aislado— en el supuesto de la comunidad moral de los hombres, como interacción de los hombres inteligibles, lo que hace decir a Heller: «En los años noventa, sin embargo, Kant *trasciende* en su filosofía de la historia a la sociedad burguesa; el *objetivo* de la historia universal que se muestra en ella, esto es, el «mundo moral» *ya no* es la sociedad burguesa»⁶. La *utopía*, pues, entra a formar parte de la filosofía kantiana de la historia, en la medida en que el «mundo moral» previsto por ella rechaza su fijación como sociedad burguesa, bien en su forma civil, bien en su forma política. Heller extrema su vehemencia al volver a la Ética desde este nuevo punto de vista: «En la concepción inherente a la *Metafísica de las costumbres*, el viejo Kant podía introducir los ideales éticos del clasicismo alemán dado que su ética ya no se ajustaba al patrón de la sociedad burguesa, porque la idea de la ética había sido «abandonada» por la utopía»⁷.

¿Qué entiende Heller por «ideales éticos del clasicismo alemán»? No queda nada claro, aunque se deduce del artículo en cuestión que se trata de los «valores» humanos desarrollados en la literatura de Schiller y Goethe. Kant se acercaría a ellos rompiendo el hilo de su formalismo anterior, al defender en la *Metafísica* la posibilidad de fines que son al mismo tiempo un deber, es decir, al hacer posible la reconciliación del imperativo categórico con ciertas «finalidades materiales». Estas son, ante todo, las máximas de la propia perfección y de la felicidad ajena, en cuya *aplicación*, además, adquieren un papel los sentimientos. Todavía más: el cultivo de determinados sentimientos es justamente un deber humano, como en el caso de la compasión. El hombre virtuoso ya no debe pues «hacer abstracción» de todas las inclinaciones; puede incluso hacer el bien con alegría. La virtud tiende una mano a las *Gracias* que Schiller echaba de menos en el rigorismo kan-

tiano. Ya no podemos hablar, así, de una rígida separación entre el yo inteligible y el yo empírico. La unión de la bondad y la belleza, el hombre armónico defendido, según Heller, por «la otra gran tendencia ética de su época» (de Shaftesbury a Goethe, con su mejor plasmación en los últimos ensayos de Schiller), se hacen también patentes en Kant a través de su «segunda ética», escrita al dictado de que el deber que no se cumple con gusto no reviste valor interior para su ejecutante, y por tanto tiende a ser evitado. «La obra —concluye Heller en relación con la *Metafísica de las costumbres*—es un gran intento de síntesis moral de la libertad y la riqueza del hombre»⁸.

Sin embargo, la confesada admiración de Heller por Kant no se reduce a este artículo. Otro título de sus últimos años, *A Theory of History* (1982)⁹, se circunscribe asimismo en el radio de influencia de la filosofía crítico-transcendental. El progreso ha sido y sigue siendo posible, viene a decirnos, allí donde ha habido o hay una idea de progreso, y esta es nada menos que una idea *regulativa*, como quería también el autor alemán. Sobre este concepto defiende Heller su filosofía de la historia¹⁰. No importa que haya habido más o menos «ganancias» o avances para justificar la tesis de un sentido de progreso, hasta hoy, en la historia. Demasiadas filosofías de la historia se han regido por este criterio. Tomada en su determinación «real», sobre criterios empíricos, para cualquier época desarrollada hasta ahora pueden pesar tanto los elementos de avance como de retroceso, y viceversa. La idea de progreso debe consistir, en cambio, en una «norma para crear progreso», por tanto en una *idea regulativa*, por lo que el progreso, si no es un «hecho», tampoco es una «ilusión»¹¹. Aunque Heller no lo confiese, esa es, en definitiva, la tesis kantiana sobre la filosofía de la historia (o quizás por eso mismo ya no está necesitada de decirlo). Pero, a mayor abundamiento, la obra se cierra con una referencia a la «necesidad de utopía», la utopía misma transburguesa que ha querido hacer observar Heller en su artículo sobre el Kant tardío. La *utopía racional* del Socialismo no es para ella una «promesa vinculante», sino «idea de lo que debe ser», o dicho de otra forma por nosotros, un *imperativo categórico*. Quien esté interesado podrá comprobar el bagaje kantiano introducido por la filósofa en la conclusión de su propuesta (vg.: «La utopía de la teoría de la historia obliga a todos los que la aceptan como idea, a aceptarla moralmente como norma»)¹². Fijémonos, si cabe, en el literal paralelismo entre la posición de Heller y la de Kant en la «Pregunta sobre el progreso», dentro de *El conflicto de las facultades*.

Heller nos pone pues en la tesitura, una vez más, en la que se confrontan kantismo y materialismo histórico, como ha sido experimentado varias veces dentro de la tradición marxista. A nuestro parecer Heller no sale airoso de este duro trance. De la conclusión trascendentalista de su teoría de la historia, en el libro antes mencionado, a la afirmación que inmediatamente le acompaña, de que aquélla «puede interpretarse como una versión del materialismo histórico», sin que para ello medie ningún otro género de argumento, creemos que hay un vacío demasiado grande por llenar. La tesis, ahora, de una «segunda ética» de Kant rebosante de los valores materiales de post-Ilustración —con un acento de lukacsianismo que ni Lukács quiso para sí, véase *Goethe y su tiempo*—, creemos que incurre en la misma precipitación que en el caso anterior, aunque, desde luego, sigue poseyendo la virtud de la incitación a la reflexión y al debate.

La defensa, por parte de Heller, de un nuevo Kant en la *Metafísica de las costumbres* nos parece cuando menos exagerada. El rigorismo moral permanece incólume, aunque hay ya, a decir verdad, nuevos elementos en su formulación. Sin embargo éstos son completantes, no atenuantes de la ley moral, que sigue refiriéndose al fundamento racional determinante de la acción. Kant niega explícitamente la concepción de la moral como doctrina de la felicidad, siendo el papel de la experiencia no esencial, como el todo o la parte de un posible objeto o «contenido» de las máximas, sino accesorio: la sensibilidad *se limita* a indicarnos dónde existe placer sensible, cómo llegar a él, y en último término a anticiparnos las consecuencias empíricas de la acción moral. La experiencia sensible puede intervenir, pues, como muy bien sostiene Heller, en la aplicación de la máxima, pero no en su constitución, reservada a la racionalidad. La legislación ética, a diferencia de la jurídica, puede compartir «obligaciones» con ésta, más no así la forma de su *obligatoriedad*, que sólo remite a una ley interna, *a priori* de la experiencia, como es la ley moral¹³. No se trata de exponer aquí el abecé del formalismo ético kantiano, sino de hacer destacar, por contraste, el lapsus en el hilo argumental de Agnes Heller al proclamar la «segunda ética» de Kant.

Sólo decir que en el arranque de la *Doctrina de la virtud* —segunda parte de la citada *Metafísica*— se realiza una dura y renovada réplica del eudemonismo ético que, en cambio, Heller se obstina en ver en la conclusión de la filosofía práctica kantiana: cualquier especie de «felicidad *moral*», es decir, que se pretenda basada en el deber, advierte Kant, es «una ficción que se contradice a sí misma»¹⁴. El orden natural, y más explícita-

mente de los sentimientos, respetado por un Shaftesbury, un Mandeville o un Schiller— para citar los puntales, según Heller, de la «otra ética» de la Ilustración, sigue siendo coaccionado en el Kant tardío por el apelativo a la razón. El impulso sensible que, según Schiller, conduce a la Vida, reintegrado a su vez en aquel superior «impulso estético» que conduce a la Belleza, no merece ninguna concesión, ni apenas mención, en una obra posterior a la publicación de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* como es la *Doctrina de la virtud*. Claro que Kant, como Schiller y otros primeros románticos, hace resplandecer aquí (de nuevo, por añadidura)¹⁵ la preocupación por la «cultura de todas las facultades», donde no se escapa la cultura de las «facultades naturales»¹⁶, pero ahí estamos ya fuera del terreno de la fundamentación moral. Heller, a nuestro juicio, no separa claramente la dimensión ética de la antropológica, esencial para la comprensión de Kant, haciendo recaer indebidamente las atribuciones de la última en la primera. La «cultura de la virtud» con que culmina la última obra ética de Kant, no presupone, en una palabra, la «cultura de todas las facultades», un *deber*, sí, como nos recuerda Heller, pero un deber que atañe a la «perfección natural» del hombre, no a su «perfección moral»¹⁷, diferencia de capital significación que no asoma en el escrito helleriano. Si, con todo, quiere destacarse en la misma formulación de la «cultura de la virtud» una apertura del imperativo al beneficio de la sensibilidad, como Kant mismo da claramente a entender —el ascetismo moral no es un ascetismo monacal, escribirá—, no hay que olvidar al mismo tiempo que esta mano tendida por la virtud a las *Gracias* sólo se abre cuando su amo está cumpliendo con el deber. Si no es así, si no se antepone la racionalidad —nada menos que el principio que espantaba al mismo Schiller—, la virtud «deberá sacrificar las alegrías de la vida», nos dice Kant en el mismo capítulo de referencia («La ascética moral») utilizado por Heller para certificar de una vez por todas la humanización de la ética de Kant¹⁸. Desde luego éste recordará que dada la naturaleza del hombre es mejor desarrollar la virtud con el corazón alegre, pero eso nunca ha tenido valor de principio moral para Kant, lo que creemos que no autoriza a Heller para hablar con rigor de una «segunda ética» de Kant.

Si lo que Heller se propone ante todo es destacar, de otro modo, la divisa del último Kant en favor de la armonía de las facultades, presente como deber en la *Metafísica*, más que cualquier desarrollo que afectase al sistema de principios kantianos de la moral, entonces no se comprende la

necesidad de tener que recurrir a un juicio tan tajante como el de una «segunda ética» de Kant. A pesar de todo, dicho sea en favor de nuestra afirmación, es la propia autora quien sostiene, a la vez que la propiedad de hablar de una «segunda ética» de Kant, la apreciación de que no existe un cambio fundamental en el sistema de la filosofía crítico-trascendental, cayendo así en contradicción.

Tampoco se comprende, según aquel supuesto, el caso mismo de conceder a la etapa tardía de Kant el origen de su tematización sobre el ideal del sujeto armónico. Es cierto que ello se da preponderantemente en esta época, pero ya antes, siquiera por mencionar una obra estrictamente ética, algo bastante aproximado se anticipa en la *Crítica de la razón práctica*, aparecida varios años antes de la *Metafísica de las costumbres*. Al final de aquélla, en la «Metodología de la razón práctica», encontramos unas «pruebas de la receptividad», basadas en el sentimiento, para el despliegue de la moralidad («método de la moralidad»). El pasaje que las incluye es un pequeño breviario, pensado para educadores, acerca de la adaptación armónica entre el «corazón humano» y la «representación de la virtud», a fin de ofrecer a los educandos «el motor más poderoso para el bien»¹⁹.

Es evidente que hay una incorporación de conceptos nuevos en la última ética de Kant, donde se amplía básicamente el «contenido» del deber. Pero no creemos que esto justifique la manera en que lo describe Agnes Heller, cual si se tratase de una «segunda ética» del autor, dado que la estructura y función de la moralidad sigue concibiéndose como en las primeras obras.

Por lo demás, a parte de este «autodesarrollo del mundo de las ideas» que se ha querido ver en la escritura de la ética kantiana final, como principal motivo para sostener la tesis de una *reordenación* en ésta, Heller trae a colación, aunque con menor intensidad, otros dos «motivos» para apoyar su juicio.

El primero sería el efecto sobre Kant de la crítica de su obra. El segundo, el impacto sobre el mismo autor de los hechos e ideas de la Revolución francesa. Según Heller, Kant dedicó una «atención exhaustiva» a los comentarios de Schiller contra el formalismo ético en *De la gracia y la dignidad*. La filósofa no recoge, sin embargo, más que la crítica de Schiller en este libro. Pero quiere destacar al menos que la *Metafísica de las costumbres* «llevaría la marca», según ella, de la objeción schilleriana. Ya hemos dicho que no se cita para nada al autor de *Don Carlos* en la referida obra de Kant; donde éste sale a su encuentro es en la segunda edición de *La religión den-*

tro de los límites de la razón, pero se trata de una simple nota a pie de página, y con tal tono de acuse de recibo, que el mismo Schiller escribirá en su correspondencia que Kant parece no haberle entendido²⁰. Sin embargo, Heller se inclina resueltamente a pensar en un Kant tardío influido por Schiller. Al menos en lo que respecta a su obra ética, no creemos que ello pueda sostenerse. Además, con anterioridad a los ensayos de Schiller Kant debió conocer, desde Shaftesbury a Smith, desde Lessing a Goethe, y sobre todo desde Rousseau, a otros apologistas del sentimiento, y aún a pesar de ello optó por una Etica que prescinde en sus raíces del sentimiento. ¿Por qué habría de darse precisamente con Schiller, como defiende Heller, y no antes, la ocasión para atenuar, *pro sensibilitas*, su moral de la categoricidad?

Paralelamente la autora dice ver, entre los «motivos» para un cambio de registro en la Etica kantiana, el influjo sobre ésta de la Revolución francesa. Ciertamente, sería incorrecto negarlo por nuestra parte, pero no vemos en qué parte de su obra explícitamente ética Kant aporta los elementos adecuados para así poder afirmarlo. Otra cosa es su obra política y de filosofía de la historia, en las que tales elementos son ya más visibles. Nada menos que una *Doctrina del derecho* no menciona ningún pensamiento o acontecimiento ligado a la Revolución. A su lado, la *Doctrina de la virtud* viene a representar otro tanto, a lo que hay que añadir que esta falta de contacto se extiende al contenido doctrinal de la obra, sin hábito ni señal alguna de origen revolucionario. En este caso, Heller hace dimanar de la Etica lo que sólo, dentro de la obra de Kant, se puede desprender de su reflexión histórica y política. Antes vimos también que transportaba a la filosofía moral lo que únicamente se infiere de la antropología. Por lo tanto, creemos que las afirmaciones de Heller en cuanto a la existencia de una «segunda ética» de Kant son irrelevantes para el condicionamiento de la Etica de Kant.

NOTAS

¹ Barcelona: Península, 1984 (Trad.: Gustau Muñoz).

² *Ibid.*, p. 25.

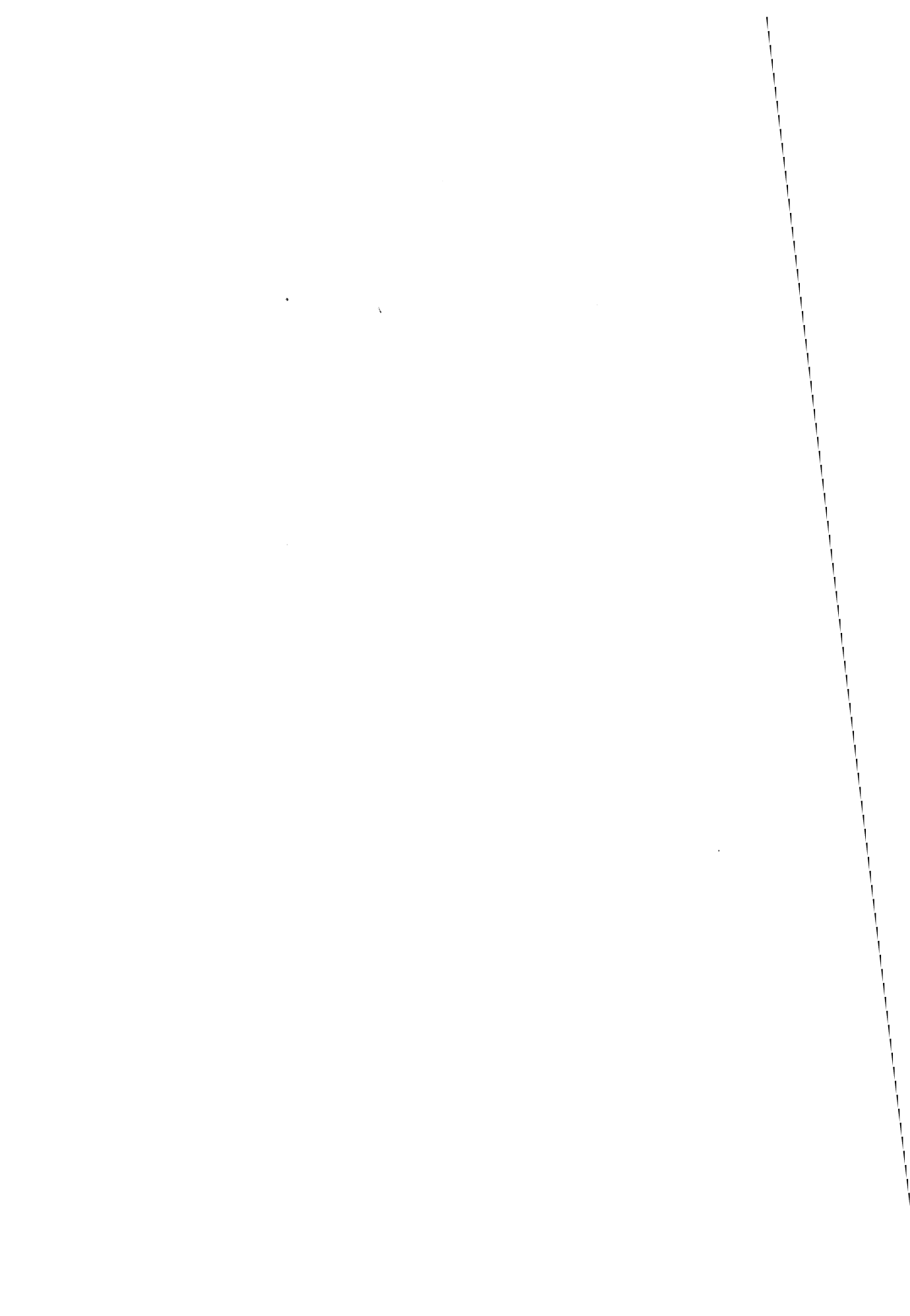
³ *De la gracia y la dignidad* (1793). Para Schiller, Kant «... era el *Draco* de su tiempo, porque no le parecía aún apto y receptivo para un *Solón*».

⁴ Heller, *Crítica de la Ilustración*, *op. cit.*, p. 43 n.

⁵ *Ibid.*, p. 47.

⁶ *Ibid.*, p. 86.

- ⁷ *Ibíd.*, pp. 87-88.
- ⁸ *Ibíd.*, p. 96.
- ⁹ Trad. esp.: *Teoría de la historia* (Barcelona; Fontamara, 1982).
- ¹⁰ *Ibíd.*, p. 249.
- ¹¹ *Ibíd.*, p. 251.
- ¹² *Ibíd.*, pp. 259-260, 266 y ss.
- ¹³ Vid. la *Introducción a la Metafísica de las costumbres*, recogida en *Introducción a la teoría del derecho* (trad.: F. González), Madrid, 1978.
- ¹⁴ Seguimos la versión francesa de A. Philonenko: *Métaphysique des moeurs*, II: *Doctrine de la vertu* (París: Vrin, 1985), pp. 45-46.
- ¹⁵ Vid. la temática de la «unidad de los fines» como piedra de toque del Idealismo trascendental en la *Crítica de la razón pura*.
- ¹⁶ *Doctrine de la vertu*, *op. cit.*, pp. 120-122.
- ¹⁷ *Ibíd.*, pp. 120-122.
- ¹⁸ *Ibíd.*, pp. 162-163.
- ¹⁹ *Crítica de la razón práctica*, trad. M. García Morente (Madrid: Espasa-Calpe, 1984), pp. 211-212.
- ²⁰ Vid.: L. Pareyson, *Etica ed Estetica in Schiller* (Milán: Mursia, 1983), pp. 95-96.



LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL COMO FILOSOFIA DE LA LIBERTAD

Gabriel Amengual

Este estudio tiene como objetivo ofrecer una guía con que orientarse por el ancho —incluso a veces denso y oscuro— bosque de la filosofía política de Hegel. Para ello contiene un doble tipo de información. Uno sobre el enfoque, evolución de su pensamiento, temas y desarrollo de la filosofía política de Hegel, a fin de contar con un elenco ordenado, una especie de mapa o plano indicador de lo que hay y cuál es su estructuración y su lugar. El otro tipo de información se refiere a bibliografía, a los estudios sobre los diferentes temas de la filosofía política de Hegel, ciertamente no exhaustiva, pero sí amplia, aunque seleccionada según criterios de importancia y actualidad. Al final, en apéndice, añadimos indicaciones generales tanto referente a bibliografías como a estudios generales sobre el tema.

1. El enfoque de la «Filosofía del Derecho»

«Filosofía del Derecho» tiene en nuestros días una significación que no coincide totalmente con la que le dió Hegel¹. «Filosofía del Derecho» es el título de un planteamiento que surgió con la intención de suplantar el «Derecho Natural». En este distanciamiento coincide Hegel, pero la coincidencia termina cuando se trata de determinar positivamente el nuevo sentido atribuido a «Filosofía del Derecho», que en Hegel no apunta ni al positivismo jurídico ni al historicismo².

Como ha observado M. Riedel³, el título con el que suele editarse esta obra es largo y muy significativo: «Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia del Estado en esbozo». En realidad se

trata de dos títulos impresos, en la edición preparada por Hegel mismo, en páginas diferentes: en la portada «Fundamentos de la Filosofía del Derecho» y en la portadilla «Derecho Natural y Ciencia del Estado en esbozo», con el añadido «Para uso para sus lecciones», siguiendo a continuación, en ambos casos el nombre de Hegel. En ambos títulos se indica el tema de la obra («Filosofía del Derecho» en el primero, «Derecho Natural y Ciencia del Estado» en el segundo) y el carácter de compendio o manual («Fundamentos» —*Grundlinien*— en el primero, «en esbozo» —*im Grundrisse*— en el segundo). El segundo título, el de la portadilla, es a su vez doble, pudiéndose entender como alusión a las materias o asignaturas «Derecho Natural» y «Derecho Constitucional», lo cual viene corroborado por los títulos corrientes de los cursos y por la indicación «Para uso para sus lecciones». Pero también frecuentemente se interpreta como alusión a la doble denominación —moderna y clásica— del tema: la iusnaturalista, racionalista e individualista moderna (Derecho Natural), y la clásica, comunitarista (Ciencia del Estado o Política). La yuxtaposición de los dos títulos —aunque escritos en portada y portadilla—, que debe indicar equivalencia⁴, hace pensar que el primer título («Filosofía del Derecho») indica la propia concepción hegeliana de lo que modernamente o tradicionalmente se ha entendido como «Derecho Natural» o «Ciencia del Estado» (o Política) respectivamente.

La equivalencia entre los dos títulos podemos además entenderla —aunque ello pueda basarse solamente en una comprensión de la obra, no del solo título— en el sentido que el primer título pretende ser una síntesis de los dos planteamientos aludidos en el segundo título⁵: del planteamiento individualista propio del iusnaturalismo racionalista moderno, que tiene como tesis fundamental y punto de partida que el individuo (la persona, en términos hegelianos) es titular de derechos⁶, y el planteamiento clásico, cuya afirmación básica y punto de partida es el hombre como ser esencialmente cívico, social, político, siendo la comunidad la condición necesaria para la realización de su ser⁷. Hegel, entonces, hace «Filosofía del Derecho» haciendo a la vez «Derecho Natural» y «Ciencia Política», Moral y Política (ya que también así podrían ser caracterizados los dos planteamientos, si tenemos en cuenta que en la contraposición entre Derecho Natural y Derecho Positivo aquél desempeña el papel de principio y criterio, mientras que éste es sólo su concreción y aplicación contingente).

«Filosofía del Derecho» significa entonces un tratado filosófico cuyo objeto es «la idea del Derecho, es decir, el concepto del Derecho y su reali-

zación» (FD 1); y el Derecho, a su vez, es la «existencia de la voluntad libre» (FD 29). La libertad arranca de la voluntad subjetiva. La libertad no es una propiedad entre otras de la voluntad, sino que es lo que la define y constituye, «de tal modo que la libertad constituye su sustancia y determinación» (FD 4). La voluntad, que es libertad, no encuentra su realización adecuada en el ámbito de la subjetividad, sino en la vida en comunidad, en el mundo objetivo creado por el hombre, en las instituciones que articulan dicha vida comunitaria. Así Hegel resume dentro del esquema clásico de la Política el planteamiento individualista iusnaturalista moderno: Hegel hace «Derecho Natural» haciendo «Ciencia Política». Pero tampoco ha de entenderse que esta Filosofía del Derecho represente una vuelta a la eticidad clásica⁸, que es pura objetividad, donde la subjetividad no era aún reconocida y por tanto no había ni la conciencia moral ni por tanto la moralidad, por no haber surgido propiamente el concepto de libertad, pues éste surge no cuando se establecen o conceden libertades a individuos por pertenecer a una determinada polis o grupo social o étnico, sino cuando el individuo como tal es reconocido como libre, lo cual acaece con el Cristianismo y llega a su realización política con la Revolución Francesa. Por esta asunción del individuo y de la subjetividad en la eticidad y en el Estado, con el mismo derecho puede afirmarse que Hegel hace «Ciencia Política» haciendo «Derecho Natural». O más exactamente, hace «Derecho Natural» y «Ciencia Política» haciendo «Filosofía del Derecho».

El tema de la Filosofía del Derecho —y el enfoque peculiar de Hegel en todo este ámbito de la filosofía práctica— es el de la realización de la libertad. Eduard Gans, el discípulo de Hegel y editor de la *Filosofía del Derecho* (1833), afirma rotundamente en el prólogo de dicha edición: «Toda una obra que está construída con el único metal de la libertad»⁹. Hegel atribuye al Derecho un significado inusual, que contrasta con ciertos planteamientos iusnaturalistas y sobre todo kantianos que lo consideran como la limitación de la libertad de cada uno con el fin de conseguir la armonización y la convivencia de todas las respectivas libertades individuales. Para Hegel esta limitación es la determinación, la donación de contenido y realidad, ya que anteriormente a esta armonización la libertad era pura posibilidad indeterminada¹⁰. Derecho designa pues en Hegel el movimiento de reconciliación entre el principio y la realidad efectiva (entre teoría y praxis, entre libertad y sus condiciones) que Hegel incluye normalmente bajo el término de «Espíritu» (Cfr. FD 4). La Filosofía del Derecho tiene como prin-

cipio organizador el concepto de libertad y su realización, de acuerdo con el cual puede entenderse todo el desarrollo de la obra como la exposición del desarrollo del concepto, es decir las formas de su realización que culminan y se fundamentan en el Estado¹¹.

La realización de la libertad es fruto de la acción subjetiva que se exterioriza y adquiere existencia externa, mundana, histórica, creando así un mundo objetivo en el que el sujeto se siente como en casa propia. Ciertamente esta acción subjetiva no actúa aisladamente ni sobre tabula rasa, sino que la acción subjetiva presupone e incide sobre el mundo humano. «El sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza» (FD 4). Este «mundo del espíritu» producido por el espíritu mismo es el «espíritu objetivo»¹², cuya exposición coincide con la Filosofía del Derecho.

La teoría del espíritu objetivo presupone la teoría del espíritu subjetivo¹³, es decir, el desarrollo de la subjetividad desde la aparición del «rayo de la subjetividad»¹⁴, por el que ésta se escinde de la naturaleza, por un largo proceso formador en el que al principio dominan las determinaciones naturales (la «antropología», que es exposición del hombre como ser natural, recobra en Hegel su sentido «fisiológico»¹⁵), pasando por la «fenomenología» o momento de confrontación entre conciencia y objeto, hasta llegar a la «psicología» o afirmación del espíritu teórico, práctico y finalmente libre. El espíritu subjetivo culmina en la voluntad libre, capaz de actuar y formarse un mundo que sea realización de ella misma.

Si el espíritu subjetivo es el prerequisite, el suelo y humus para el espíritu objetivo, éste desemboca en el espíritu absoluto, como la total superación de toda escisión entre sujeto y objeto, que a su vez constituye como una especie de horizonte en el que se aprecian las cosas en su propia perspectiva, adquiriendo cada una su debido lugar y su sentido. Hablando sin metáforas: si el espíritu objetivo culmina en la visión de la historia universal como la progresiva realización de la libertad, la formulación del concepto (determinaciones y criterios) de libertad, como de la idea en general, pertenece al ámbito del Espíritu Absoluto¹⁶.

2. La evolución del pensamiento político de Hegel

Si el recorrido sistemático de la filosofía de Hegel nos presenta el desarrollo de la libertad, el recorrido de la línea evolutiva de su pensamiento da testimonio de la búsqueda de la comprensión de la libertad y de la forma adecuada de realización socio-política. En este sentido toda la producción anterior a la *Filosofía del Derecho* puede ser considerada como formando parte de la historia o prehistoria de la redacción de la obra de 1820¹⁷, y ciertamente esta especie de *hinterland* puede ser una ayuda valiosísima para la comprensión de dicha obra.

Limitándonos a sus publicaciones de tema más estrictamente político, hay que empezar reseñando la publicación bajo anonimato de las *Cartas confidenciales sobre las antiguas relaciones de derecho público entre el país de Vaud y la ciudad de Berna. Desenmascaramiento completo de la anterior oligarquía estamentaria de Berna*¹⁸, publicadas en francés por el abogado J. J. Cart, de Lausanne, y que ahora Hegel traduce al alemán y comenta. La edición preparada probablemente en el último invierno (1795-96) de su estancia como preceptor en Berna, es publicada en Frankfurt el 1798. El título mismo ya da cuenta del tono polémico y la intención militante. Su significación mayor estriba probablemente en mostrarnos un Hegel fino observador de la sociedad en que vive y combativo por los ideales de libertad. El objetivo del trabajo —dado que el caso del país de Vaud pertenecía al pasado— es precisamente proponer un ejemplo a su país de Württemberg¹⁹. De hecho su preocupación por este su país es patente en los trabajos (éstos ciertamente no destinados a la luz pública) *Sobre las nuevas condiciones internas de Württemberg, en especial sobre las faltas de la constitución de los magistrados*²⁰, escrito en Frankfurt el 1798, cuyo título originario indica cuál era el objetivo de este estudio: *Que los magistrados sean elegidos por el pueblo*. Estos primeros estudios políticos se cierran con el gran tratado de derecho político sobre la *Constitución de Alemania*²¹, empezado en Frankfurt el 1799 y terminado en Jena el 1802, cuyo objetivo es la renovación política proponiendo hacer del imperio alemán un verdadero Estado.

En Jena (1801-07), uno de los períodos más fecundos de Hegel, si no en publicaciones, sí en trabajos de construcción de todo el sistema, ocupa un lugar especial la filosofía política²², tanto en la docencia (en la que dedica un curso cada año a «Derecho Natural», que anunciado en latín, como se hacía, suena así: «*ius naturae civitatis et gentium*») como en los escritos.

Su docencia sobre Derecho Natural puede considerarse resumida en los apuntes *Sistema de la eticidad* (1802-03)²³ y en la *Filosofía real* (1805-06)²⁴, cuya segunda parte: «Filosofía del Espíritu» —aún no dividida en espíritu subjetivo, objetivo y absoluto, aunque sí con un desarrollo semejante— tiene dedicada su mayor parte a la temática que posteriormente ocupará la Filosofía del Derecho. Lo más importante a destacar es su desarrollo como filosofía de la libertad y el cambio de planteamiento de filosofía política: la unidad orgánica de lo general y lo particular, la bella totalidad natural del pueblo es desplazada definitivamente por el yo, la conciencia, la libertad, es decir el planteamiento típicamente moderno; el horizonte implícito deja de ser el pasado, la polis griega, para volverse hacia la construcción del futuro²⁵. De entre sus publicaciones destaca lo que podría considerarse como el germen de la posterior Filosofía del Derecho: *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*²⁶.

Con la *Fenomenología del Espíritu* (1807)²⁷ concluye el período de Jena. Esta obra, sin ser estrictamente de temática jurídico-política, contiene muchísimo material propio de la filosofía práctica. Toda la parte «BB. El Espíritu» o capítulo «VI. El espíritu»²⁸, donde ya no trata de «figuras de conciencia», sino de «figuras de un mundo», presenta lo que podríamos llamar una historia política de occidente desde la Grecia clásica hasta la moralidad kantiana, y a la vez toda una filosofía del derecho: se empieza con «la eticidad» griega, falta la subjetividad y por tanto de moralidad, pasando por el «estado de Derecho» romano²⁹, por las relaciones feudales, el absolutismo, la ilustración, la Revolución francesa³⁰, para desembocar en la moralidad³¹, pero indicando ya dentro de ella, en el apartado «El mal y el perdón»³², una reconciliación entre conciencias. Y finalmente, en el capítulo «IV La verdad de la certeza de sí mismo»³³ se encuentra la primera relación intersubjetiva, la lucha por el reconocimiento, el trabajo —el capítulo de más historia efectual—, que en la *Enciclopedia* quedará integrado en el espíritu subjetivo y por tanto como algo previo a la filosofía del derecho, como relación abstracta entre conciencias.

Saqueada la ciudad de Jena por las tropas de Napoleón, Hegel tiene que abandonar la Universidad. Gracias a las mediaciones de su buen amigo Niethammer, consigue un puesto de trabajo: redactor jefe del único diario de Bamberg (1807-1808). Esta experiencia periodística, sin la virulencia que tuvo en Marx, es también para Hegel una experiencia de política cotidiana³⁴. Su próxima actividad es la de profesor de filosofía y director de un Gimna-

sio de Nuremberg (1808-16), período de gran productividad, si tenemos en cuenta que, además de las tareas pedagógicas³⁵ y administrativas, publica la *Ciencia de la Lógica*, en tres volúmenes (1812-16).

En 1816 es nombrado profesor de filosofía de la universidad de Heidelberg³⁶. Ahí reanuda las lecciones universitarias, interrumpidas desde Jena. En el verano de 1817 publica la primera edición de la *Enciclopedia*, cuya parte dedicada al espíritu objetivo le servirá de base para su primer curso sobre filosofía del derecho (1817-18), que aquí ya titula «Derecho Natural y Ciencia Política». En el mismo 1817 publica un escrito sobre una cuestión política del momento: *Juicio sobre los debates de la asamblea estatal del Reino de Württemberg*³⁷. Se trata de una larga recensión de la publicación de los debates parlamentarios —si se permite este anacronismo— de los años 1817 y 1816. En el conflicto entre el rey que quiere dar una constitución a su país y los estamentos que se oponen a cualquier reforma con el fin de mantener los derechos tradicionales, Hegel toma partido a favor del rey, del constitucionalismo y reprocha a los estamentos no haber aprendido nada en estos últimos 25 años que han sido de los más ricos en la historia y para nosotros —dice Hegel— llenos de enseñanzas. Se refiere a la Revolución francesa y a la instauración del Estado moderno por Napoleón.

Con este escrito y las lecciones sobre «Derecho Natural y Ciencia Política» se cierra la prehistoria de la *Filosofía del Derecho* para pasar en todo caso a los trabajos previos, a partir de los cuales y sin solución de continuidad va a surgir la obra de 1820.

3. El lugar sistemático de la «Filosofía del Derecho»

Aunque presente dificultades hablar de un «dominio de predilección»³⁸ de Hegel, dado que el juicio dependerá de los criterios adoptados³⁹, no hay duda que del tema que más se ocupó y sobre el que más escribió, desde su juventud hasta pocos días antes de su muerte⁴⁰, fue el tema político en el sentido más amplio, abarcando moral y política, historia y economía, familia y sociedad civil, Estado y organización social, trabajo y guerra, constitución y sentido moral, patriotismo y opinión pública, soberanía y relaciones exteriores, representación cameral, etc.

A pesar de esta cierta omnipresencia del tema político en la obra de

Hegel, cabe preguntarse por el lugar sistemático de la Filosofía del Derecho o política en este sentido amplio —no sólo en el esquema del sistema, es decir en la *Enciclopedia*— sino en el conjunto de la obra hegeliana. En definitiva Hegel no fue un autor muy prolífico en obras propiamente dichas, pues éstas pueden reducirse a cuatro: la *Fenomenología*, la *Enciclopedia*, la *Lógica* y la *Filosofía del Derecho*, y si consideramos que la *Enciclopedia* —además de presentar el esquema del sistema— es sobre todo un manual y además muy esquemático, entonces el desarrollo sistemático de su filosofía se reduce a tres obras. ¿Qué conexión hay entre ellas?⁴¹. Prescindiendo de la complicada y variable colocación de la *Fenomenología* y considerándola como introducción al sistema —o si se prefiere como exposición introductoria del sistema—, lo que finalmente resultó ser, el orden con que Hegel ha escrito las obras: primero la *Ciencia de la Lógica* y después la *Filosofía del Derecho*, podría sugerir que con la Lógica Hegel desarrolló la filosofía teórica y con la Filosofía del Derecho la filosofía práctica. Pero esta división no tiene lugar en la sistemática de Hegel, no es pertinente, ni tiene base documental alguna. La Lógica es más bien la «ciencia pura» y como tal la primera parte del sistema. A ella le siguen las «ciencias reales»: Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu⁴². Y dentro de ésta última, como su segunda parte de las tres de que consta, hay que situar la Filosofía del Derecho. Ello nos puede dar cuenta de cómo quedaron sin desarrollar muchas partes de su filosofía y de la prioridad de que gozó la Filosofía del Derecho.

La consideración de la evolución del pensamiento de Hegel puede sugerir aún otra interpretación. En carta a Schelling del 2 de noviembre de 1800 Hegel afirma: «Mi formación científica comenzó por las necesidades humanas de carácter secundario, así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema»⁴³. Estas necesidades humanas, por las que empezó la formación científica de Hegel, son sin duda aquellas que detecta gracias a la observación crítica de la situación política juzgada desde los ideales de la Revolución Francesa y el ideal de la Polis griega y a las que responde con su proyecto de educación del pueblo, con el intento pedagógico-popular de unir ilustración/élite/inteligencia y religión/pueblo/sensibilidad-fantasia-sentimiento⁴⁴. Desde la consideración de estas necesidades humanas basada en la *doxa*, en la observación inmediata, pasa a la Ciencia, en cuyo trabajo elabora la *Fenomenología* y la *Lógica* y el esquema de su filosofía en

la *Enciclopedia*. Una vez conseguida la *episteme* vuelve y desciende a la caverna, retornando a los intereses prácticos de los que había partido en búsqueda de la Ciencia, tratándolos ahora desde la *episteme*, desde el concepto. La Filosofía del Derecho representaría, así, el intento de dar respuesta a las necesidades humanas a la luz de la Ciencia.

4. Desarrollo de la idea de libertad

Hemos hecho ya referencia a la «Introducción» de la *Filosofía del Derecho* como exposición del concepto de libertad y del derecho como su existencia⁴⁵. Lo que ahora vamos a ver es pues el desarrollo de la idea: el concepto y realización de la libertad, para ver cómo este desarrollo configura el esquema de la Filosofía del Derecho⁴⁶, y mostrar así al mismo tiempo el lugar sistemático de cada uno de los temas.

La primera —y por ello fundamental e irrenunciable, a la vez que la más pobre o indeterminada— realización de la libertad es la exteriorización de la voluntad relacionándose con la cosa, apropiándose de ella. Por esta relación la voluntad sale de su pura interioridad y empieza el camino de su realización como voluntad libre. Curiosa y original fundamentación de la *propiedad privada*⁴⁷, pero que pone de relieve algo básico: que la voluntad no es algo puramente subjetivo, sino que se realiza en la medida en que se exterioriza y se crea un mundo objetivo, un mundo de relaciones humanas. La cosa a su vez se define por una exterioridad doble, respecto de la voluntad y respecto de sí misma, carece de interioridad y por ello puede ser apropiada. Pero la cosa se constituye como tal por esta relación, haciendo ella misma un proceso de liberación, dejando de ser pura naturaleza o inmediatez y siendo elaborada con el trabajo, pasando a ser naturaleza cosificada, es decir mediatizada, humanizada, resultando ser así la elaboración (el trabajo) la mejor de las apropiaciones. La primera «existencia de libertad» o derecho es el de la propiedad que constituye la persona (jurídica).

Por la relación con la cosa, por la propiedad se pasa al *contrato*⁴⁸ entre propietarios, primera relación interpersonal, aún no universal, sino solamente común, relación entre particulares por medio de cosas, relación definida por la mediación: la propiedad, y por tanto relación entre propietarios aislados⁴⁹.

Empezando con estos dos temas, Hegel da a entender su recepción y su superación del iusnaturalismo: si por una parte son derechos básicos, por

otra son a la vez abstractos, es decir no reales, separados de su contexto —sea en general la polis o la sociedad civil— en el que cobran realidad efectiva, y de hecho solamente se determinarán en la sociedad civil, lugar propio de la propiedad y del contrato. De esta manera Hegel da a entender la vaguedad de los derechos fundamentales. Su crítica se dirige sobre todo contra el *contractualismo*⁵⁰, reduciendo el ámbito de su aplicación a las relaciones particulares sobre cosas, rechazando explícitamente su aplicación tanto al matrimonio como al Estado (FD 75 y Obs.).

Con el contrato emerge también el campo de la injusticia y del delito⁵¹, que consiste en la ruptura entre voluntad particular y ley universal. En esta esfera del Derecho Abstracto, esfera caracterizada por la inmediatez, donde aún no han surgido instituciones ni sobre todo el Estado, «la eliminación del delito es... en primer lugar *venganza*». Pero a su vez «la venganza, por la acción positiva de una voluntad particular, se convierte en una nueva lesión: con esta contradicción [la venganza] cae en el progreso al infinitivo y es heredada ilimitadamente de generación en generación» (FD 102).

Y ahí de nuevo una solución original de Hegel. Para salir de este «estado natural» en que desemboca el solo principio de los individuos como titulares de derechos, Hegel no apela al soberano o al poder estatal, sino que de la injusticia pasa a la moralidad: la injusticia ha enfrentado voluntad particular y ley moral, ésta pasará a ser objeto de aquélla, queriéndola como cosa propia, pasando así del mundo de las relaciones exteriores legales al mundo de la interioridad, de la autodeterminación de la voluntad. Entonces la persona (jurídica) se convierte en sujeto (moral) (FD 105). Del «estado de naturaleza» no se pasa inmediatamente al Estado, sino a la moralidad, mostrando así cómo ésta es parte fundamental de un Estado⁵².

La *moralidad*⁵³ —segunda parte de la Filosofía del Derecho— presenta el derecho de la voluntad subjetiva. Esta, si por una parte se define por la autodeterminación, por otra se define como actuante: tiene que dar realidad a lo que en principio es sólo *su* determinación. En este sentido la moralidad es una teoría de la acción⁵⁴ (FD 109-114). Este derecho de la voluntad subjetiva⁵⁵, o sea su «existencia de libertad», se concreta en el «derecho de apreciación de la acción» (incluyendo el «derecho del saber» y el de «la intención», con toda la temática de la responsabilidad e imputabilidad), el «derecho del bienestar» (el objetivo de la acción del sujeto particular) y el «derecho de apreciación del Bien» (en el que se unen todos los objetivos de bienestar, y por tanto los intereses particulares con el bien en general).

Esta parte dedicada a la moralidad es una de las menos tratadas, frecuentemente se pasa por encima sin prestarle atención, cuando de hecho debiera haber interesado sobre todo a cuantos han reprochado a Hegel negar la subjetividad y el individuo, y por tanto su libertad. Ciertamente no se decide totalmente ahí la cuestión, pero sí es el lugar de la afirmación de su derecho⁵⁶. Otra causa de despiste ha sido el malentendido acerca de su título: moralidad se ha entendido como si fuera el indicador de que ahí es donde debe buscarse la doctrina moral o ética de Hegel, cuando de hecho es tomado como la afirmación de la autonomía de la voluntad o la libertad de la voluntad subjetiva, en sentido kantiano, y por tanto formal, y no como una doctrina de los deberes y virtudes⁵⁷.

La moralidad, con ser el capítulo de la afirmación de la voluntad libre y autónoma (en sentido kantiano), es también el lugar de la crítica a su formalismo e insuficiencia. El paso a la tercera parte, la Eticidad, se da mostrando la insuficiencia de este derecho⁵⁸, y en concreto de la «conciencia moral», que por sí sola es siempre subjetiva, formal, dando lugar a una serie de figuras de la subjetividad extremada y por tanto perversa: hipocresía, buena conciencia, decisionismo, probabilismo, ironía⁵⁹.

La moralidad, por su carácter formal, solamente puede fundamentar la obligatoriedad del deber o lo abstracto del deber, pero no su determinación concreta. Para ello se requiere referirse no sólo a la voluntad subjetiva sino también a la comunidad en que convive. Solamente en la eticidad se podrá tratar de los deberes, los cuales se concretarán en el interior de la familia, la sociedad civil y el Estado. En este sentido la moralidad debe superarse en eticidad, negar su formalidad y mantenerse en lo concreto de las instituciones éticas⁶⁰. Con todo, los párrafos introductorios de la eticidad representan en la filosofía hegeliana, según el buen estudio de A. Peperzak⁶¹, lo que normalmente se entiende por moral como doctrina de los deberes y de las virtudes.

Según Ilting⁶² la estructura de la Filosofía del Derecho consta fundamentalmente de dos momentos: por una parte los momentos abstractos del Derecho Abstracto y la Moralidad, de corte moderno e individualista, y por otra la Eticidad como síntesis de ambos y de corte clasicista y comunitarista. Ciertamente con ello se indican fuentes de inspiración y aspectos predominantes de cada una de las partes y la genial intención de fondo. Así tendríamos que los momentos abstractos: objetivo/externo/universalista (Derecho Abstracto) y el subjetivo/interno/particular (Moralidad) se unirían formando la unidad concreta: la Eticidad.

Con todo, no se puede olvidar que los momentos son de la totalidad, la cual por tanto se encuentra en cada uno de los momentos bajo la especificidad que representa el momento dado. No se trata de unidad diacrónica, que deje tras sí los momentos transcurridos, sino sincrónica, que recoge y eleva en sí los momentos superados. Se trata de «momentos», «es decir no de etapas encadenadas linealmente, rechazándose y anulándose una a la otra, sino de dimensiones permanentes cada una de las cuales es coextensiva al todo, y que señalan los diferentes niveles de análisis en profundidad de la realidad jurídica aprehendida en su unidad fundamental»⁶³. Ciertamente el carácter concreto diferencia la eticidad respecto de las dos primeras partes. La eticidad es la que presenta la realidad del derecho y por tanto de la libertad, libertad realizada en instituciones: familia, sociedad civil y Estado⁶⁴, mientras que las dos partes primeras exponían una exigencia.

La *familia*⁶⁵ es vista como una institución ética arraigada en la naturaleza, en la inmediatez, cuyo vínculo es el sentimiento (amor, confianza), en cuyo interior por tanto no impera el derecho, más aún, la presencia de éste significa su disolución: divorcio, herencia. La concepción hegeliana de la familia es fundamentalmente moderna, pues trata de la familia nuclear, de la que se han desprendido todo el sistema de producción, relaciones laborales, etc. —que incluía la tradicional *societas domestica*— que han pasado a la sociedad civil. Su articulación presenta los momentos de matrimonio, patrimonio familiar (como existencia externa) y la educación de los hijos. Por lo que respecta la realización de la libertad, la familia es la afirmación incondicional e inmediata de la individualidad subjetiva, gracias a la cual ésta pasa a la sociedad civil. No reduciendo la función de la familia a la procreación y concibiéndola de manera no contractualista, Hegel resalta el carácter propiamente ético a diferencia del carácter natural que poseería en caso contrario.

La *sociedad civil*⁶⁶ representa una de las grandes innovaciones de Hegel, pues con ella integra en la Filosofía del Derecho el mundo de la economía, las relaciones laborales, las clases o estamentos y una visión crítica o pesimista del desarrollo capitalista: su incapacidad de afrontar las disfunciones que crea (cfr. FD 243-245). Con esta esfera Hegel intenta hacer justicia a la nueva realidad social surgida con la revolución industrial y la revolución política, dando autonomía a la economía y al ciudadano respecto de las esferas familiar y estatal respectivamente. Esta innovación es la que permite que tanto su concepción de la familia como la del Estado sean modernas, a pesar de que se construyan con la falsilla clasicista.

La sociedad civil es por una parte el ámbito de afirmación del individuo en la búsqueda de la satisfacción de sus fines particulares, que a su vez se realizan en la medida y por la mediación de que otros realicen los suyos. Así se da la universalización de las particularidades, funcionando a la manera de la «mano invisible» de Adam Smith. Pero por otra parte, este egoísmo universal va creando instituciones, no aún racionales (es decir, sin otro fin que la construcción de la comunidad misma), sino surgidas de la necesidad y organizadas por principios del «entendimiento» (es decir, según una racionalidad puramente instrumental). En este sentido la sociedad civil es ya una primera forma de Estado: «Estado exterior, como el Estado de la necesidad y del entendimiento» (FD 183)⁶⁷.

La sociedad civil —a diferencia del sentido actual y del que le dieron los mismos inmediatos sucesores de Hegel, fuesen discípulos o críticos— tiene un sentido mucho más amplio. Se articula en 1. «sistema de necesidades»⁶⁸ (actividad económica, trabajo y cultura), el momento de la menor libertad o la mayor distancia entre universalidad (que es sólo negativa y abstracta) y particularidad (los sucesores de Hegel suelen reducir la sociedad civil a este solo aspecto), 2. «administración de la justicia», aplicación del derecho, la ley o lo particular, y 3. «policía y corporación»⁶⁹, momentos que hoy —en su mayor parte— consideraríamos pertenecientes al Estado, el cual, de todos modos, tiene ahí una de las raíces, su base y preparación, porque tanto en la policía como en la corporación —y sobre todo en ésta— destaca ya la dimensión comunitaria: la unión de particularidad y universalidad, y por tanto es ya una mayor realización de libertad.

El *Estado*⁷⁰ es «la realidad efectiva de la idea ética» (FD 257), la cual significa la unión de legalidad o exterioridad y moralidad o interioridad, de objetividad y subjetividad, de sujeto y sustancia, de particularidad y universalidad, unidad que sin ser simple asociación externa o empírica de personas e intereses, incluye el «reconocimiento y el total desarrollo» del derecho de «la individualidad personal y sus intereses particulares» (FD 260). Así se entiende que el individuo es verdaderamente libre cuando es ciudadano del Estado, y por su parte el Estado es realización efectiva de la libertad si realiza la libertad concreta, la de todos y cada uno de los ciudadanos (obviamente Hegel excluye la absolutización de la arbitrariedad subjetiva, es decir la que no se dejara mediar y se opusiera a la universalidad).

La forma propia de realización de la libertad en el Estado es la de ser comunidad que se quiere por sí misma y no por ser el medio para conseguir

los fines particulares, como ocurría en la sociedad civil. De la misma manera que la voluntad libre es aquella que en su deseo es autónoma y no depende de nada ni de nadie exterior a ella, sino que se quiere a ella misma: su libertad, así también el Estado es la comunidad que es por sí misma, que se quiere por sí misma: por la libertad. Así que el Estado es a la vez realización de la libertad y realización ética y ello esencialmente. De ahí las expresiones acerca de que el Estado es «lo racional en y por sí», «el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo»(FD 258), que han servido como argumentos para la acusación de absolutización o divinización del Estado⁷¹.

Si bella es la concepción del Estado, no menos problemática es la de su articulación. En primer lugar hay que anotar algunas peculiaridades. Lo designado con el término «Estado» no siempre coincide con lo que normalmente se designa con tal término⁷². Lo mismo sucede con el término «constitución»⁷³, que no indica una «ley suprema», sino la articulación misma del Estado. La división en tres poderes no coincide en los mismos términos y ámbitos con que usualmente se hace (siendo los de Hegel: poder del Príncipe, poder ejecutivo y poder legislativo), ni se entiende su mútua relación de la misma manera⁷⁴. Hegel subraya la unidad y por tanto no los entiende como poderes autónomos. El Príncipe⁷⁵ es además quien ostenta la soberanía, que reside en él y no en el pueblo, como personalización del Estado, pues éste para ser moderno debe tener la forma de sujeto, y no de conglomerado anónimo o mecánico. Respecto al poder legislativo, la peculiaridad de Hegel consiste por una parte en que la representación es estatal, porque así está estructurada la sociedad civil, y ésta es la representada en las cámaras y no en el conglomerado de individuos atomizados⁷⁶. Por otra parte se exige la opinión pública, con libertad de expresión, como momento subjetivo dentro del Estado, al lado de la objetividad de las cámaras⁷⁷.

En sus relaciones exteriores los Estados se comportan como individualidades soberanas, por encima de las cuales no hay ni puede haber ningún superestado, porque entonces ellos dejarían de ser Estados (soberanos). De ahí la necesaria posibilidad de la guerra⁷⁸, que tienen además otro necesario influjo hacia el interior, que consiste en mantener la eticidad en la medida que impide que la comunidad se disgregue en la exclusiva búsqueda de los fines particulares; la guerra mantiene así la cohesión y la supremacía de la atención a la universalidad (justamente lo que hoy sin duda reivindica-

ría más bien el pacifismo). No habiendo instancia política superior a los Estados, éstos tienen con todo un tribunal: el de la historia universal⁷⁹, en ella se integran los pueblos cuando se articulan como Estados, algunos la lideran innovando la Eticidad, creando nuevos sistemas de eticidad en el continuo progreso de la libertad.

APENDICE

Bibliografía general sobre la Filosofía Política de Hegel

1.—BIBLIOGRAFIAS

a) general

K. STEINHAEUER, *Hegel bibliography*. München 1980 (llega hasta 1975).

G. DIAZ DIAZ, «Georg Wilhelm Friedrich Hegel en las letras españolas. Nota bibliográfica», in: *Anales del seminario de metafísica* 16 (1981) 137-154. (Comprende con algunas deficiencias la bibliografía hispánica de y sobre Hegel hasta 1980).

b) filosofía política

K. GRÜNDER, «Bibliographie zur politischen Theorie Hegels», en apéndice a J. RITTER, *Hegel und die Französische Revolution*, Frankfurt, A.M. 1965, pp. 111-134 (llega hasta 1964).

N. BOBBIO, «La filosofía jurídica de Hegel nel decennio 1960-70», in: ID., *Studi hegeliani*, Torino 1981, pp. 159-192.

R. BODEI, «Studi sul pensiero politico ed economico di Hegel nell'ultimo trentennio», in: *Riv. critica Storia Filosofia* 27 (1972) 435-466.

M. RIEDEL, «Bibliographie», in: ID. (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1975, vol. II, pp. 465-473 (es selectiva y llega hasta 1973).

L. MARINO e G. VILLA, «Bibliografía hegeliana 1966-1976 (filosofía del derecho, de la política y de la historia)», in: *Riv. Filosofia* 68 (1977) 269-327.

H. C. LUCAS, «Literaturverzeichnis», in: ID./PÖGGELER (Hg.), *Hegels Rechtsphilosophie in Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, pp. 508-536.

Para reseñas, reseñas y elencos de escritos de tema hegeliano son indispensables los *Hegel-Studien* ed. por F. Nicolini y O. Pöggeler, editorial Bouvier, Bonn, desde 1961.

2.—ESTUDIOS Y COMENTARIOS GENERALES DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO

- F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, 2 vols., Berlin 1920 (2.º reimpresión: Aalen: Scientia Verlag 1982, en un solo volumen).
- M. RIEDEL, *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie* (1.º ed. 1969), Stuttgart 1982.
- M. RIEDEL (Hg.), *Materialien*, o.c., 2 vols., Frankfurt 1975.
- Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik.* Hg. y D. Henrich und R. P. Horstmann, Stuttgart 1982.
- H. —C. LUCAS / O. PÖGGELER (Hg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cansstatt 1986.
- C. JERMANN (Hg.), *Anspruch und Leistung von hegels Rechtphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.
- E. WEIL, *Hegel et l'Etat*, (1.º ed. 1950), París 1980⁵.
- E. FLEISCHMANN, *La philosophie politique de Hegel. Sous forme d'un commentaire des «Fondements de la philosophie du droit»*, París 1964.
- B. BOURGEOIS, *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires 1972. *Hegel et la philosophie du droit*, París 1979.
- D. ROSENFELD, *Politique et liberté. Structure logique de la «Philosophie du droit» de Hegel*, París 1984.
- G. PLANTY-BONJOUR (ed.), *Droit et liberté selon Hegel*, París 1986.
- M. ROSSI, *Da Hegel a Marx. I. La formazione del pensiero politico di Hegel, II. Il sistema hegeliano dello Stato*, Roma 1960 (2 vols.).
- C. CESA, *Hegel filosofo político*, Napoli 1976.
- C. CESA (ed.), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Roma/Bari 1979. *Riv. di Filosofia* 60 (1977) núms. 7-9: *Hegel e lo Stato*, a cura di L. Marino.
- F. CHIEREGHIN (ed.), *Filosofia e società in Hegel*, Trento 1977.
- W. KAUFMANN (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, New York 1970.
- Z. A. PELCZYNSKI (ed.), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge 1984.
- F. PRIETO, *El pensamiento político de Hegel*, Madrid 1983.
- C. DIAZ, *El sueño hegeliano del estado ético*, Salamanca 1987.
- Hegel-Jahrbuch* 1967, hg. v. W.R. Beyer, Meisenheim a. Glan 1968.
- Hegel-Jahrbuch* 1971, hg. v. W.R. Beyer, Meisenheim a. Glan 1972.

Hegel-Jahrbuch 1975, hg. v. W.R. Beyer, Kölm, 1976.

Hegel-Jahrbuch 1984/85, hg. v. H. Kimmerle, W. Lefèvre u. R. Meyer, Bochum 1988.

Hegel-Jahrbuch 1987, hg. v. H. Kimmerle, W. Lefèvre u. R. Meyer, Bochum 1987.

NOTAS

¹ Nos referimos a HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlin 1821, de la que no existe aún la edición crítica en las *Gesammelte Werke* in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, en Hamburg por Meiner Verlag desde el 1968. Las dos ediciones más usuales son la editada por J. Hoffmeister *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg 1955, 1967, que contiene además las notas marginales escritas por Hegel mismo en su ejemplar, y la de E. Moldenhauer y K. M. Michel dentro de la edición *Werke in zwanzig Bänden*, vol. VII, Frankfurt a.M. 1970, que contiene, además de las notas marginales de Hegel, los «Agregados» tomados de apuntes de alumnos que E. Gans añadiera a la edición de la obra dentro de las *Werke* ed. por «la asociación de amigos del finado», vol. VIII, Berlin 1933.

Las dos traducciones castellanas más recientes y seguramente mejores son las de J. L. Vermal: *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Buenos Aires 1975 y la de Eduardo Vásquez: *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio de Derecho Natural y Ciencia del Estado*, Caracas 1976 (como se nota ya por la traducción del mismo título, esta traducción es más literal) (ambas contienen los «Agregados» de E. Gans). Hay una tercera traducción de Carlos Díaz, que, por la liquidación de Editora Nacional, no ha podido ver la luz pública. Citamos esta obra de Hegel en el texto usando la abreviatura FD y el número de párrafo; para hacer referencia a una u otra traducción añadiremos el nombre del traductor y el número de página.

² Como muy bien muestra el documentadísimo estudio de Felipe GONZALEZ VICEN, «La Filosofía del Derecho como concepto histórico», in: *Anuario de Filosofía del Derecho* 14 (1969) 15-65, Hegel se encuentra de lleno en este período de fluctuaciones y búsqueda de la nueva terminología que expresara la nueva concepción del Derecho, entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, que acaba por acuñar la denominación de «Filosofía del Derecho». También vale para Hegel la caracterización del paso del «Derecho Natural» a la «Filosofía del Derecho» como paso de un «*ordo rerum* metafísico» a la concepción «del Derecho como obra del hombre inserta en el tiempo histórico» (art. cit., p. 23), y en este sentido como paso al positivismo jurídico. Efectivamente Hegel, además de ser defensor acérrimo de la codificación del Derecho, lo define como «positivo» (FD 3), se trata pues de una filosofía que «tiene por objeto el Derecho, es decir, que en ella se abandona definiti-

vamente la contraposición entre un Derecho intemporal y los Derechos históricos, propia de la época precedente» (art. cit., p. 54, cfr. p. 63). En este esfuerzo por superar «la escisión del universo jurídico en dos esferas, la de un Derecho ideal y postulado y un Derecho real» (art. cit., p. 63) Hegel sea quizás uno de los más radicales, puesto que en el Derecho incluye la misma moral, y en todo caso la «eticidad» es la unión de legalidad y moralidad. También es clara y famosa —además de frecuentemente malentendida por sacarla de contexto— la posición de Hegel en contra del Derecho Natural —compartida por la inmensa mayoría de teóricos de su tiempo, como muestra el estudio que comentamos— por la razón de que «se centra en la construcción de un Derecho tal como debería ser según criterios racionales» (art. cit., p. 27). Con este trasfondo no suenan a tan extrañas las duras y polémicas palabras de Hegel en el prólogo a la FD: «La filosofía, por ser la investigación de lo racional, consiste en la captación de lo presente y de lo real, y no en la posición de un más allá que sabe Dios donde estará» (FD, prólogo, Vermaal p. 22). A pesar de esta afirmación de la positividad del Derecho, este carácter positivo no tiene en Hegel un sentido puramente positivista o historicista, en manera alguna podría clasificarse a Hegel dentro de la tendencia positivista o historicista del Derecho, sino que en él «positivo» quiere decir que es creación racional del espíritu finito, siendo a la vez manifestación histórico-finita del Espíritu infinito, omniabarcante que es el Absoluto (Cfr. por ejemplo FD 4). En este sentido debiera decirse que el Derecho según Hegel es a la vez «un *ordo rerum* metafísico» y «obra del hombre inserta en el tiempo histórico». Y con ello tocamos una de las líneas más fundamentales, atrayentes y pretensiosas y a la vez discutibles del proyecto hegeliano consistente en unir metafísica e historia. Para una panorámica histórica del paso del Derecho Natural a la Filosofía del Derecho cfr. ELIAS DIAZ, *Sociología y Filosofía del Derecho*, Madrid 1981, pp. 286-302.

³ M. RIEDEL, «Tradition und Revolution in Hegels Philosophie des Rechts», in: ID., *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1982, pp. 174-177.

⁴ F. GONZALEZ VICEN, «La Filosofía del Derecho como concepto histórico», art. cit., p. 58 interpreta que estos diferentes títulos «aluden... de un lado, a la denominación oficial de los cursos universitarios para los que estaban destinados, pero de otro, y muy inequívocamente, el nuevo modo en que comenzaba a entenderse la materia». Lo primero está fuera de toda duda, Hegel mismo alude al carácter de manual en el prólogo (Cfr. FD prólogo, Vermaal p. 11): «El motivo inmediato para la publicación de este compendio es la necesidad de dar a mis oyentes una guía para las lecciones que doy, en cumplimiento de mi cargo, sobre la Filosofía del Derecho». Respecto a lo segundo F. González Vicen lo afirma resaltando el contraste de la fórmula nueva respecto de la antigua: «Estos títulos, que pudieran denominarse alternativos, no significan, por eso, en absoluto... una equivalencia entre ambos términos... de tal manera que si algo se expresa en ellos no es, ni mucho menos, una equiparación, sino, muy al revés, la tensión entre formas caducas y formas nuevas de reflexión filosófica sobre el Derecho» (art. cit., p. 58). Por nuestra parte creemos que la tensión no hace imposible la equiparación, de lo contrario,

como en el caso de significar cosas totalmente diferentes, no habría ni siquiera tensión entre ellas.

⁵ Este intento de unión de Iusnaturalismo y Política clásica es destacado, entre otros, por M. RIEDEL, «Tradition und Revolution...» op. cit., y por K. H. ILTING, «Die Struktur der Hegelschen Rechts-philosophie», in: M. RIEDEL (Hg.), *Materialien*, cit., vol. II, pp. 52-78. Por otra parte este intento puede ser considerado como un caso más de la conocida y fundamental característica de la filosofía hegeliana en general consistente en «concluir», en hacer la síntesis de la historia de la filosofía, síntesis que de hecho se concreta en unir filosofía clásica griega y filosofía moderna. La consideración de esta dimensión del intento hegeliano ha contextualizado semánticamente muchas expresiones que resultaban extrañas, disipando malentendidos, y ha contribuido a valorarlo en su originalidad y grandeza, por lo menos de intención, y ha sido quizás uno de los motivos más decisivos en la renovación de los estudios hegelianos, sobre todo a partir de J. Ritter.

⁶ La relación de Hegel con el Iusnaturalismo se encuentra expuesta de manera global en el magistral estudio de N. BOBBIO, «Hegel e il giusnaturalismo», in ID., *Studi hegeliani*, Torino 1981, pp. 3-33. Algunas indicaciones importantes pueden encontrarse (a pesar del título) en K. H. ILTING, «Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik», in: HEGEL, *Frühe politische Systeme*, hg., v. G. Göhler, Frankfurt a.M. 1974, pp. 775-781; y algunos aspectos particulares en L. SIEP, «Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes», in: *Hegel-Studien* 9 (1974) 155-207; y O. PÖGGELER, «Hegel und Macchavelli», in: E. HEINTEL (Hg.), *Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens*, Wien/München 1979.

⁷ Sobre la relación de Hegel con la Política clásica puede verse, además del estudio de K. H. Ilting citado en la nota anterior, el estudio de J. RITTER, «Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der Kantischen Ethik», in: M. RIEDEL (Hg.), *Materialien*, cit., vol. II, pp. 217-244; los estudios editados por Jacques d'HONDT (ed.), *Hegel et la pensée grecque*, Paris 1974; M. B. FOSTER, *The Political Philosophies of Plato and Hegel*, Oxford 1968; A. BARUZZI, «Aristoteles und Hegel», in: *Hegel-Studien* 19 (1984) 95-145; M. J. INWOOD, «Hegel, Plato and Greek Sittlichkeit», in: Z. A. PELCZYNSKI (ed.), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge 1984, pp. 40-54. 282-284.

⁸ A pesar de la idealización de la Grecia clásica y especialmente su polis, Hegel es consciente ya en Tubinga (1792-93) que «este bello joven... ha huído de la tierra» (*Hegels theologische Jugendschriften*, hg., v. Herman Nohl, Tübingen 1907, p. 29).

En Tubinga puede aún pensarse que Hegel considerara recuperable y realizable en su tiempo el ideal de «belleza» y «unidad» de razón y sensibilidad, de élite y pueblo. En Berna (cfr. ed. Nohl, p. 215-217) consigna su mayor conciencia de la distancia (según Avineri, o.c., pp. 34-37, ya como ideal definitivamente irrecuperable) y sobre todo en Jena, en el *Naturrechtsaufsatz* (*Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*) (1802) y de manera definitiva en la *Filosofía Real* (1805-06) ya es clara la posición de modernidad y su diferencia respecto del ideal clásico.

Para lo que se afirma a continuación resulta muy ilustrativa la descripción que Hegel hace de la subjetividad griega y del Estado griego, cfr. HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Trad. cast. de José Gaos, Madrid 1974, pp. 431-434, 451-463.

⁹ E. GANS, «Vorrede» a HEGEL, *Werke*, edición completa a cargo de la «Asociación de amigos del finado», vol. VIII: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. v. E. Gans, Berlin 1933, p. XVII. Este prólogo se encuentra también K. H. ILTING (Hg.), *Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, vol. I, Stuttgart 1973, p. 595. E. Gans es una figura importante para comprender los inicios de la historia de influencia y recepción del pensamiento hegeliano. Profesor de Derecho en Berlín, de pensamiento claramente liberal; desde planteamientos hegelianos defendió posiciones diferentes a Hegel, por ejemplo el republicanismo. Fue expulsado de la universidad. Su obra más importante *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*, ed. por M. Riedel, Stuttgart 1981; cfr. también *Philosophische Schriften*, ed. por H. Schröder, Berlin 1971. Sobre E. Gans puede verse, además de las introducciones a estas dos obras de los respectivos editores, H. G. REISSNER, *Eduard Gans. Ein leben im Vormärz*, Tübingen 1965; M. RIEDEL, «Hegen und Gans», in: *Natur und Geschichte. Festschrift für K. Löwith*, Stuttgart 1967, p. 257-273; K. R. MEIST, «Altstein und Gans. Eine frühe politische Option für Hegels Rechtsphilosophie», in: *Hegel-Studien* 14 (1979) 39-72.

¹⁰ El tema de la libertad y la concepción del derecho es un tema recurrente prácticamente en cualquier estudio, con todo, como estudios específicos sobre el tema señalamos M. ALVAREZ-GOMEZ, «Hegel o la libertad como principio», in: *La Ciudad de Dios* 182 (1969) 556-596; D. A. KERIMOV, «Die Hegelsche Auffassung vom Willen und das problem des Wesens des Rechts», in: *Hegel-Jahrbuch 1975*, Kölnh 1976, pp. 29-37; M. RIEDEL, «Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie», in: *Materialien*, o.c., vol II, pp. 109-127. Z. KUDEROWICZ, «Der doppelte Sinn des Begriffs Freiheit bei Hegel», in: *Deutsche Zeitschr. f. Philos.* 24 (1976) 1526-1530; ID., «Dialektik der Freiheit bei hegel», in: *Hegel-Jahrbuch 1975*, Kölnh 1976, pp. 142-150; W. MARX, «Die Logik des Freiheitsbegriffs», in: *Hegel-Studien* 11 (1976) 125-147; P. R. SANCHEZ, «La libertad en Hegel», in: *Rev. de Filos. México*, 10 (1977) 51-67; E. VASQUEZ, «Derecho y libertad», in: *Rev. Venezolana de Filos.* n.º 9 (1979) 109-129; ID., «La eticidad como realización del concepto», in: *Rev. Venezolana de Filos.* n.º II (1979) 107-136 (ambos estudios figuran como los dos primeros capítulos de E. VASQUEZ, *Ensayos sobre la dialéctica. Estudios sobre la dialéctica en Hegel y Marx*, Caracas 1982); J. DE ZAN, «Razón y libertad en la Filosofía de Hegel», in: *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires) 18 (1978) 105-115; L. SIEP, «Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena», in: *Hegel in Jena*, Bonn 1980, (Hegel-Studien Beiheft 20) pp. 217-228; G. MARINI, «La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della Filosofia del Diritto hegeliana», in: *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Napoli 1981, pp. 123-145.

¹¹ Sobre la libertad como tema de la Filosofía del Derecho hegeliana puede verse, entre otros, J. RITTER, «Person und Eigentum. Zu Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, in *Materialien*, cit., vol. II, esp. pp. 153 s.; B. LIEBRUCKS,

«Recht, Moralität und Sittlichekeit bei Hegel», in: *Materialien*, cit., vol. II, pp. 13-51; P. J. LABARRIERE, «Hegel: une philosophie du droit, in: *Communications. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales - Centre d'Etudes Transdisciplinaires (Sociologie, Anthropologie, Semiologie)*, 26 (1977) 159-167. Y sobre la libertad como tema de toda la filosofía hegeliana puede verse E. ANGEHRN, *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin 1977 (sobre la enciclopedia); G. JARCZYK, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Paris 1980 (sobre la lógica).

¹² Sobre la teoría del espíritu objetivo puede verse *Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire*, Lille 1970, esp. las contribuciones de M. RIEDEL, «Objektiver Geist und praktische Philosophie» (pp. 271-295), (reproducida en ID., *Zwischen Tradition und Revolution*, o.c., pp. 11-40) y de J. D'HONDT, «Genèse et structure de l'unité de l'esprit objectif» (pp. 99ss), (reproducida en ID., *De Hegel à Marx*, Paris 1972, pp. 106-118); R. MASPETIOL, *Esprit objectif et sociologie hégélienne*, Paris 1983; H. M. SASS, «Hegel's Concept of Philosophy and the Mediations of objective Spirit», in: D. P. VERENE (ed.), *Hegel's Social and Political Thought. The Philosophy of Objective Spirit*, New Jersey/Sussex 1980, pp. 1-26 y el «Comment» de D.R. LACHTERMAN, o.c., pp. 27-33; V. HÖSLE, «Die Stellung von Hegels Philosophie des objectiven Geistes in seinem System und ihre Aporie», in: JERMANN (Hg.), *Anspruch uns Leistung*, cit., pp. 11-53.

¹³ Sobre la teoría del espíritu subjetivo puede verse F. NICOLIN, «Hegels Arbeiten zur Theorie des subjektiven Geistes», in: *Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift f. Th. Litt*, Düsseldorf 1960, pp. 356-374; W. SEEBERGER, *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stuttgart 1970; B. QUELQUEJEU, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris 1972; F. FULDA, «Geist», in: *Hist. Wörterbuch der Philos.*, Basel/Stuttgart 1974, III 191-199; D. HENRICH (Hg.), *Hegel-Tage Santa Margherita 1973. Hegels philosophische Psychologie*, Bonn 1979 (Hegel-Studien Beiheft 19); R. P. HORSTMANN, «Subjektiver Geist und Moralität», in: D. HENRICH (Hg.) o.c. pp. 191-199.

Aquí es necesario hacer alusión a la «Introducción» a la *Filosofía del Derecho* (los 33 primeros párrafos de la obra), un texto tan fundamental como difícil, que tiene la doble misión de hacer presente la «voluntad libre» tal como ya ha sido desarrollada en la teoría del espíritu subjetivo —y en este sentido es un resumen y a la vez desarrollo de lo ya expuesto— y de situar el objeto (el concepto de Derecho), método y división de toda la Filosofía del Derecho, haciendo así presente también los problemas teóricos y prácticos de la realización de la libertad. Sobre la «Introducción» específicamente —además de algunos ya citados en nota 10— cfr. B. QUELQUEJEU, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, o.c., esp. pp. 215-230; R. THEIS, «Volonté et liberté. Commentaire de l'Introduction à la Philosophie du Droit de Hegel», in: *Archiv f. Rechts - u. Sozialphilos.* 65 (1979) 369-386; A. PEPERZAK, «Zur Hegelschen Ethik», in: *Hegels Philosophie des Rechts*, hg. v. D. Henrich u. R. P. Horstmann, Stuttgart 1982, pp. 103-132.

¹⁴ HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, párr. 398 Agr. in: *Werke in zwanzig Bände*, vol. 10, p. 90.

¹⁵ Cfr. O. MARQUARD, «Zur Geschichte des philosophischen Begriffs Anthropologie seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts», in: *Collegium Philosophicum. Studien J. Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel/Stuttgart 1965, pp. 209-239 (Reproducido en ID., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1973). Esta dimensión «Fisiológica» de la antropología —que hoy llamaríamos naturalista o biológica— con la precedente y presupuesta filosofía de la naturaleza ha tenido una larga historia efectiva en el marxismo, cuyos casos más excelentes sean quizás F. Engels y E. Bloch, aunque pocas veces esté en primer plano, y en el mismo Marx apenas aparezca, a no ser en los manuscritos de París, y aún entonces es más por influencia de L. Feuerback.

¹⁶ Esta conexión entre espíritu objetivo y espíritu absoluto por medio de la Filosofía de la historia está expuesta por E. ANGEHRN, «Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie», in: *Zeitschrift f. philos. Forschung* 35 (1981) 341-364.

Sobre la teoría del espíritu absoluto ver el comentario y estudio temático de esta parte de la Enciclopedia de M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, y las jornadas sobre el tema de la Internationale Hegel-Vereinigung *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, hg. v. D. Henrich u. R. P. Horstmann, Stuttgart 1984. T. F. GERAETS (ed.), *Hegel. L'esprit absolu/The Absolute Spirit*, Ottawa 1984; ID., *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Napoli 1985; A. PEPPERZAK, *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.

¹⁷ Así lo afirma M. RIEDEL, «Einleitung» a *Materialien*, o.c., vol. I p. 12.

¹⁸ Hay una edición facsímil preparada y completada con un epílogo por W. Wieland con el título *Hegels erste Druckschrift*, Göttingen 1970. En castellano están traducidos los comentarios de Hegel en *Escritos de juventud*, ed. preparada por J. M. Ripalda, Madrid 1978, pp. 183-194. Sobre este escrito puede verse O. PÖGGELER, «Hegels praktische Philosophie in Frankfurt», in: *Hegel-Studien* 9 (1974) 73-107, esp. pp. 76-81, además de los respectivos capítulos de las obras generales de Sh. Avineri, Fr. Rosenzweig, etc. En general para el período de juventud pueden verse G. LUKACS, *El joven Hegel*, Barcelona 1972; A. PEPPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haya 1969²; H. S. HARRIS, *Hegel's development. Toward the sunlight 1770-1801*, Oxford 1972; J. M. RIPALDA, *La nación dividida*, Madrid 1978.

¹⁹ Así O. POGGELER, art. cit., pp. 77-79.

²⁰ La vers. cast. en *Escritos de juventud*, o.c., pp. 247-252. Además de las obras citadas, sobre este escrito y los años de Frankfurt hay que añadir P. CHAMLEY, «Les origines de la pensée économique de Hegel», in: *Hegel-Studien* 3 (1965) 225-261; K. H. NUSSER, *Hegels Dialektik und das Prinzip der Revolution. Der Weg zur praktischen Philosophie*, München Salzburg 1973; H. C. LUCAS, *Sehnsucht nach einem reineren, freieren Zustande. Hegel un der württembergische Verfassungsstreit*, in: C. JAMME/O. POGGELER (Hg.), «Frankfurt aber ist der Naber dieser Erde». *Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, Stuttgart 1983, pp. 73-103.

²¹ Los primeros fragmentos escritos en Frankfurt se encuentran traducidos en *Escritos de Juventud*, o.c., pp. 387-393, y la obra terminada en Jena el 1802 en *La constitución de Alemania*. Introducción, traducción y notas de D. Negro Pavón, Madrid 1972. Con especial referencia a este escrito puede verse R. K. HOCEVAR, *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel*, München 1968; H. MAIER, «Hegels Schrift über die Reichsverfassung», In: *Politische Vierteljahresschrift* 4 (1963) 334-349; ID., «Einige historische Vorbemerkungen zu Hegels politischer Philosophie», in: *Das älteste Systemprogramm*. Hg. v. R. Bubner, Bonn 1973 (Hegel-Studien Beiheft 9) pp. 152-165. R. FERRARA «Eticidad, Religión y Estado en La Constitución de Alemania» de Hegel, in: *Ethos. Revista de Filosofía Práctica*, vol. 4/5 (Buenos Aires 1976-77) 163-198.

²² En general sobre este período de Jena cfr. H. SCHMITZ, *Hegel als Denker der Individualität*, Meisenheim/Glan 1957; O. PÖGGELER, «Hegels Jenaer Systemkonzeption», in: *Philos. Jahrbuch* 71 (1963/64) 268-318; H. KIMMERLE, «Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften», in *Hegel-Studien* 4 (1967) 125-176; H. KIMMERLE, «Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena», in: *Hegel-Tage Urbino 1975*, Bonn 1969 (Hegel-Studien Beiheft 4) pp. 33-47; R. P. HORSTMANN, *Hegels vorphänomenologische Entwürfe zu einer Philosophie der Subjektivität*, Heidelberg 1968 (Phil. Diss.); K. DÜSING, «Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena», in: *Hegel-Studien* 5 (1969) 95-128; H. KIMMERLE, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800-1804*, Bonn 1970, zweite erweit. Aufl. 1982 (Hegel Studien Beiheft 8); R. P. HORSTMANN, «Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption», in: *Philos. Rundschau* 19 (1972) 87-118; J. H. TREDE, «Mythologie und Idee. Die systematische Stellung der Volksreligion in Hegels Jenaer Philosophie der Sittlichkeit (1801-03)», in: *Das älteste Systemprogramm*, cit., pp. 167-210; O. PÖGGELER, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München 1973; M. BAUM/K. MEIST, «Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten», in: *Hegel-Studien* 12 (1977) 43-81; L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München 1979; R. P. HORSTMANN, «Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie», in: *Hegel-Studien* 9 (1974) 209-240; K. DÜSING/D. HENRICH (Hg.), *Hegel-Tage Zwettel 1977. Hegel in Jena 1801-1805, Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bonn 1980 (Hegel-Studien Beiheft 20); H. S. HARRIS, *Hegel's development: night thoughts (Jena 1801-1806)*, Oxford 1982; G. GERARD, *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Jena (1801-1805)*, Bruxelles 1982.

²³ Vers. cast.: *El sistema de la Eticidad*, ed. preparada por D. Negro Pavón, Madrid 1983. Puede verse un comentario a esta obra en G. GÖHLER, «Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen. Kommentar und Analyse», in: ID. (Hg.), *G.W.F. Hegel: Frühe politische Systeme*, Frankfurt/Berlin/Wien 1974, pp. 337 ss.

²⁴ Ver la cuidada y documentadísima edición castellana de J. M. Ripalda: *Filosofía real*, Madrid 1984; el mismo G. Göhler también comenta esta obra en la obra

citada en la nota anterior. Cfr. además J. HABERMAS, «Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes», in: ID., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt a. M. 1971, pp. 9-47; M. D'ABBIERO, «Moralità ed eticità nella Realphilosophie II. Sullo sviluppo del sistema hegeliano negli anni 1805-06», in: *Giornale critico della filosofia italiana* 54 (1975) 222-262.

²⁵ J. M. RIPALDA, «Introducción» a *Filosofía real*, o.c., pp. XXXVs. XXIV.

²⁶ *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*, Introducción, traducción y notas de D. Negro Pavón, Madrid 1979. Sobre este importante escrito puede verse M. RIEDEL, «Hegels Kritik des Naturrechts», in: *Hegel-Studien* 4 (1967) 177-204 (también en *Zwischen Tradition und Revolution*, o.c., pp. 84-115); S. SPAGNOLO, «Hegel a Jena: Le origini del sistema dell'eticità», in: *Teoresi* 33 (1978) 243-269; U. CLAESGES, «Legalität und Moralität in Hegels Naturrechtsschrift», in: *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift f. W. Marx*, Hamburg 1979, pp. 53-74; J. BOHNERT, «Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft im Naturrechtsaufsatz von 1802», in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 35 (1981) 531-551, y más recientemente el amplísimo comentario del escrito hegeliano de B. BOURGEOIS, *Le droit naturel de Hegel (1802-03). Commentaire*, Paris 1986.

²⁷ Traducción de W. Roces con la colaboración de R. Guerra: *Fenomenología del Espíritu*, México 1971. Como comentarios generales pueden consultarse J. HYPOLITE, *Estructura y génesis de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*, Barcelona 1974; R. VALLS PLANA, *Del yo al nosotros. Lectura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*, Barcelona 1971; P. J. LABARRIERE, *Structures et mouvement dialectique dans la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*, Paris 1962; ID., *La «Fenomenología del espíritu» de Hegel. Introducción a una lectura*, México 1985; H. F. FULDA/D. HENRICH (Hg.), *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Frankfurt 1973; sobre la diferencia del esquema —por lo que respecta a la relación entre moralidad y eticidad— en la *Fenomenología* y la *Filosofía del Derecho* cfr. W. van DOOREN, «Dialektik und Ethik», in: *Hegel-Jahrbuch 1975*, hg. v. W. R. Beyer, Köln 1976, pp. 227-231.

²⁸ Un comentario de esta parte hasta el final de la obra se ofrece en J. R. SEIBOLD, *Pueblo y Saber en la fenomenología del espíritu de Hegel*, San Miguel (Bs. Aires) 1983.

²⁹ Cf. J. HYPOLITE, «L'état de droit (la condition juridique)», in: *Hegel-Tage. Royaumont 1964, Bonn 1984*² (Hegel-Studien Beiheft, 3) pp. 181-185; F.R. CRISTI, «Hegel and Roman Liberalism», in: *History or Political Thought* 5 (1984) 281-294.

³⁰ Cfr. J. HYPOLITE, «La signification de la Révolution française dans la Phénoménologie de Hegel», in: *Rev. Philosophique* 1939, pp. 321-352 (también in: ID., *Etudes sur Hegel, et Marx*, Paris 1955); J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution* (1956), Frankfurt/M. 1972; J. HABERMAS, «Hegels Kritik der französischen Revolution», in: ID., *Theorie und Praxis*, Neuwied/Berlin 1969, pp. 89-107 (vers. cast.: *Teoría y praxis*, Madrid 1987, pp. 123-140); K. H. NUSSER, «Die Französische Revolution und Hegels Phänomenologie des Geistes», in: *Philos. Jahrbuch* 77 (1970) 276-296; ID., *Hegels Dialektik und das Prinzip der Revolution*, München 1973; R. PEDRAJAS, «Hegel y la Revolución Francesa (La interpretación del hecho

revolucionario en la Fenomenología», in: *En torno a Hegel*, Granada 1974, pp. 347-363; J. F. SUTER, «Burke, Hegel and the French Revolution, cit. pp. 52-72; C. CESA, «Hegel e la rivoluzione francese», in: *Riv. critica Storia Filosofia* 28 (1973) 176-195; O. PÖGGELER, «Philosophie und Revolution beim jungen Hegel», in: ID., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 13-78; M. KIRN, «Der Begriff der Revolution in Hegels Philosophie der Weltgeschichte», in: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, hg. v. H. G. Gadamer, Bonn 1974 (Hege-Studien Beiheft 11) pp. 339-363; J. GRANIER, «Hegel et la Révolution française», in *Rév. Metaph., et de Morale* 85 (1980) 1-26.

³¹ Cfr. J. M. ARTOLA, «El lenguaje y la dialéctica de la moralidad en la Fenomenología del espíritu», in: *Pensamiento* 26 (1970) 369-395; Cfr. A. PAPPALARDO, «I postulati della morale kantiana nella prospettiva hegeliana della Fenomenologia, in: *Pensiero* 11 (Milano 1966) 208-225; M. GUEROULT, «Les Déplacements (*Verstellungen*) de la conscience morale kantienne selon Hegel», in: *Hommage a Jean Hyppolite*, Paris 1971, pp. 47-80.

La crítica a la moralidad también se encuentra ya en el capítulo anterior «V. Certeza y Verdad de la Razón», segunda parte.

³² Cfr. E. TRIAS, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona 1981.

³³ Sólo algunas referencias sobre este comentadísimo capítulo: H. G. GADAMER, *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel*, Valencia 1980; M. ALVAREZ-GOMEZ, «Constitución de la autoconciencia y dialéctica del amo y del esclavo en Hegel», in: *Miscelánea Juan Bécerril*, Madrid 1974, vol. II, pp. 9-47; W. Becker, *Idealistische und Materialistische Dialektik. Das Verhältnis von «Herrschaft und Knechtschaft» bei Hegel und Marx*, Stuttgart 1970; ID., «Hegels Dialektik von Herr und Knecht, in: *Hegel-Studien. Beiheft II*, Bonn 1974, pp. 429 ss; O. PÖGGELER, «Hegels Phänomenologie des Selbstbewusstseins», in: ID., *Hegels Idee...*, cit., pp. 231-299; R. VALLS PLANA, *El trabajo como deseo reprimido*, Barcelona 1981. H. OTTMANN, «Herr und Knecht bei Hegel. Bemerkungen zu einer missverstandenen Dialektik», in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 35 (1981) 365-384; W. MARX, *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1986; G. JARCZYK/P.-J. LABARRIERE, *Les premiers combats de la reconnaissance*, Paris 1987.

³⁴ W. R. BEYER, *Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung, Köln 1974*²; M. BAUM/K. MEIST, «Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung. Dokumente zu Hegels Redaktionstätigkeit 1807-1808», in: *Hegel-Studien* 10 (1975) 87-127.

³⁵ De esta enseñanza surge la así llamada *Philosophische Propädeutik* (*Werke in zwanzig Bände*, vol. IV = Jubiläumsausgabe, vol. III). Sobre los aspectos de filosofía práctica cfr. G. PAPULI, «La morale kantiana e la Propedeutica filosofica dello Hegel», in: *Annuario del Liceo Palmieri*, Lecce 1965-66, pp. 191-247; F. SCHNEIDER, «Hegels Propädeutik und Kants Sittenlehre», in: K. HARTMANN (Hg.), *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1976, pp. 31-115.

³⁶ Cfr. O. PÖGGELER, *Hegel und die Romantik*, Bonn 1956; ID., «Hegel und Heidelberg», in: *Hegel-Studien* 6 (1971) 65-133; Fr. NICOLIN, «Hegel als Professor in Heidelberg», in: *Hegel-Studien* 2 (1963) 71-98; H. G. GADAMER, «Hegel und die Heidelberger Romantik», in: ID., *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen 1971, pp. 71-81 (vers. cast.: *La dialéctica de Hegel*, Madrid 1980, pp. 109-124).

³⁷ Sobre este escrito cf. C. CESA, «L'atteggiamento politico di Hegel nel 1817: Lo scritto sulla dieta del Württemberg», in: ID., *Hegel filosofo politico*, Napoli 1976, pp. 105-143; C. JAMME, «Die Erziehung der Stände durch sich selbst. Hegels Konzeption der neuständisch-bürgerlichen Representation in Heidelberg 1817-18», in: H. C. LUCAS/O. PÖGGELER (Hg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, pp. 149-173.

³⁸ B. QUELQUEJEU, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris 1972, p. 215.

³⁹ Si se toma, por ejemplo, como criterio el de sus lecturas y el tema de mayor número de libros de su biblioteca particular, resultaría que su «dominio de predilección» serían las ciencias naturales: física y química. Por otra parte hay que tener en cuenta que el tema político se encuentra íntimamente unido al de la historia, la religión y a la misma metafísica.

⁴⁰ *Über die englische Reformbill*, in: *Werke in zwanzig Bände*, vol. 11, pp. 83-128, que Hegel empezó a publicar el 26 de abril de 1831 en el *Allgemeine Preussische Staatszeitung* sin llegar a publicarlo entero. Cfr. Z.A. PELCZYNSKI, «Hegel e la costituzione inglese», in: C. CESA (ed.), *Il pensiero politico di Hegel*, Roma-Bari 1979, pp. 129-147; M. J. PETRY, «Propaganda and Analysis: the background to Hegel's article on the English Reform Bill», in: Z.A. PELCZYNSKI (ed.), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge 1984, pp. 137-158. 295-299.

⁴¹ Sobre este tema de vasto alcance, ver por una parte la discusión entre O. Pöggeler y H. F. Fulda, reproducida en *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, o.c., y por otra H. F. FULDA, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a.M. 1976²; L. B. PUNTEL, *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, Bonn 1981² (Hegel-Studien Beiheft 10).

⁴² Cfr. M. RIEDEL, *Zwischen Tradition und Revolution*, o.c., pp. 179-180.

⁴³ *Briefe von und an Hegel*, hg. v. J. Hoffmeister, vol. I, Hamburg 1952, p. 59 (Vers. cast. de J. M. Ripalda: HEGEL, *Escritos de juventud*, Madrid 1978, p. 433).

⁴⁴ Cfr. mi artículo: «Del ideal de comunidad popular al concepto de Espíritu. Estudio sobre el surgimiento del concepto de Espíritu en el contexto de la relación entre comunidad popular y religión en el joven Hegel», in: *Estudios Filosóficos* 36 (1987) 59-107.

⁴⁵ Cfr. más arriba pp. 3-5 y nota 13.

⁴⁶ Ya desde estos mismos principios lógico-sistemáticos hay que rechazar el enfoque «fenomenológico» de la Filosofía del Derecho, que propone K. H. ILTING, «La forme logique et systématique de la Philosophie du Droit», in: *Hegel et la philosophie du droit*, Paris 1979, pp. 35-64; ID., «Zur Dialektik in der Rechtsphilosophie,

in: *Hegel-Jahrbuch 1975*, Köln 1976, pp. 38-44. Cfr. la confrontación de las dos posiciones, representadas por K. H. Ilting y L. Siep en *Hegels Philosophie des Rechts*, o.c. Para una visión panorámica de estos enfoques y su problemática cfr. J. DE ZAN, «Cuestiones de estructura y método de la Filosofía del Derecho de Hegel», in: *Estudios sobre Kant y Hegel*, ed. por C. Flórez y M. Alvarez-Gómez, Salamanca 1982, pp. 143-170.

⁴⁷ H. MARCUSE, *Razón y revolución*, Madrid 1971, p. 187 la crítica como «justificación metafísica». Sobre esta cuestión y en general sobre la parte «Derecho Abstracto» cfr. J. RITTER, «Person und Eigentum...» cit., in: *Materialien*, vol. II, pp. 152-175; M. VILLEY, «Das Römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie», in: *Materialien*, o.c., II pp. 131-151. H. G. FLICKINGER, «Das abstrakte Recht». Hegels Kritik der bürgerlichen Rechtsbegriffs», in: *Archiv f. Rechts und Sozialphilosophie* 62 (1976) 527-548; R. TEICHGRAEBER, «Hegel on Property and Poverty», in: *Journal of the History of Ideas* 38 (1977) 47-64; R. CRISTI, «Posesión y propiedad en la Filosofía del Derecho de Hegel», in: *Rev. de Filosofía* 16 (Santiago de Chile 1978) núm. 1-2, pp. 95-109; P. G. STILLMANN, «Person, Property and Civil Society in the Philosophy of Right», in: VERENE (ed.), *Hegel's Social and Political Thought*, New Jersey 1980, pp. 103-117; L. RIZZI, «Possesso e proprietà nella Filosofia del diritto», in: *Riv. critica della storia della Filosofia* 35 (1980) 238-251; S. BENHABIB, «Obligation, contract and exchange: on significance of Hegel's abstract right», in: Z. A. PELCZYNSKI (ed.), *The State and Civil Society*, Cambridge 1984, pp. 159-177. 299-303; W. BARTUSCHAT, «Zum Status des abstrakten Rechts in Hegels Rechtsphilosophie», in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 41 (1987) 19-42; V. HÖSLE, «Das abstrakte Recht», in: JERMANN (hg.), *Anspruch und Leistung*, cit., pp. 55-99.

⁴⁸ Cfr. P. LANDAU, «Hegels Begründung des Vertragsrechts», in: *Materialien*, o.c., II, pp. 176-197; L. ELLRICH, «Die Rolle des Scheinbegriffs in Hegels Kritik des Vertragsrechts», in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 41 (1987) 183-201; H. SCHNÄDELBACH, «Hegel und die Vertragstheorie», in: *Hegel-Studien* 22 (1987) 111-128.

⁴⁹ Marx no sólo reducirá la sociedad civil a sistema de necesidades —hablando en términos hegelianos, que corresponde a la máxima estructura económica—, sino que a ésta la entenderá como dominada por el contrato. Cfr. como ejemplo K. MARX. *El Capital*, vol I, México 1975, p. 38: «Para éstos (los productores), las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas».

⁵⁰ La crítica al contractualismo es un tema recurrente en Hegel y en los estudios sobre su filosofía política. Cfr. por ejemplo K. H. ILTING, «Die Struktur...», cit.; N. BOBBIO, «Hegel e il giusnaturalismo», cit.; Z. A. PELCZYNSKI, «The hegelian Conception of the State», in: ID. (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, cit., pp. 1-29.

⁵¹ Sobre el derecho penal en Hegel cfr. cfr. R.A. BAERMANN, *Sittlichkeit und Verbrechen bei Hegel*, Frankfurt a. M. 1980; D. E. COOPER, «Hegel's Theory of Punishment», in: PELCZYNSKI (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge 1971,

pp. 151-167; O. K. FLECHTHEIM, *Hegels Strafrechtstheorie*, Berlin 1975²; M. H. MITIAS, «Another Look at Hegel's Concept of Punishment», in: *Hegel-Studien* 13 (1978) 175-185; W. SCHILD, «Die Aktualität des Hegelschen Strafbegriffs», in: *Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens*, hg. v. E. Heintel, Wien 1979, pp. 199-233; ID., «Der strafrechtsdogmatische Begriff der Zurechnung in der Rechtsphilosophie Hegel», in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 35 (1981) 445-476; P. G. STILLMANN, «Hegel's Idea of Punishment», in: *Journal of the History of Philosophy* 14 (1976) 169-182; I. PRIMORATZ, *Banquos Geist. Hegels Theory der Strafe*, Bonn 1986 (Hege-Studien Beiheft 29), K. SEELMANN, «Hegel und die Strafrechtsphilosophie der Aufklärung», in: JERMANN (Hg.), *Anspruch und Leistung*, cit., pp. 227-237.

⁵² Cfr. C. CESA, «Doveri universali e doveri di Stato. Considerazione sull'etica di Hegel», in: *Riv. di Filos.* núm. 7-9 (1977) 30-48; A. PEPPERZAK, «Moralische Aspekte der Hegelschen Rechtsphilosophie», in: H. C. LUCAS/O. PÖGGELER (Hg.) *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart 1986, pp. 447-463.

⁵³ Como estudios generales sobre la cuestión cfr. L. SIEP, «Was heisst: Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie», in: *Hegel-Studien* 17, 75-96; H. KRUMPEL, *Zur Moralphilosophie Hegels*, Berlin 1972; F. MENEGONI, *Moralità e morale in Hegel*, Padova 1982; M. BAUM, «Gemeinwohl und allgemeiner Wille in Hegels Rechtsphilosophie». in: *Archiv f. Geschichte d. Philos.* 60 (1978) 175-198; K. HARTMANN, «Moralität und konkretes Allgemeines», in *Archiv f. Geschichte d. Philos.* 60 (1978); C. JERMANN, «Die Moralität», in: JERMANN (Hg.), *Anspruch und Leistung*, cit., pp. 101-144.

⁵⁴ J. DERBOLAV, «Hegels Theorie der Handlung», in: *Materialien*, o.c., II, pp. 201-216; L. S. STEPELEVICH/ D. LAMB (ed.), *Hegel's Philosophy of Action*, Atlantic Highlands 1983, esp. las contribuciones de Ch. Taylor y G. Planty-Bonjour.

⁵⁵ Cfr. mi art.: «Moralität als Recht des subjektiven Willens», in: *Hegel-Jahrbuch* 1974, cit., pp. 207-215.

⁵⁶ La poca atención a esta parte suele ir unida a la suposición que es poco significativa, ya que Hegel tiene una política pero no una moral, cfr. por ejemplo H. MARCUSE, *Razón y revolución*, o.c., p. 197; E. BLOCH, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt a.M. 1962², p. 257s (vers. cast. de W. Roces, J. M. Ripalda, G. Hirata y J. Pérez del Corral: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Madrid 1982, p. 240s). Un estudio que abrió otro camino es H. HEIMSOETH, «Politik und Moral in Hegels Geschichtsphilosophie», in: *Blätter f. Deutsche Philos.* 8 (1934-35) 127-148, reproducido en ID., *Studien zur Philosophiegeschichte*, Köln 1961, pp. 22-42 (vers. cast.: «Política y moral en la filosofía de Hegel», in: *Rev. de Occidente* 46 (1934) 113-149). Cfr. D. SOUCHE-DAGUES, «Negation et individualité dans la pensée politique de Hegel», in ID., *Logique et Politique hégéliennes*, Paris 1983, pp. 11-70. Ciertamente se trata de un derecho (existencia de la libertad) de un status aún no pleno, ya que se trata de una existencia (*Dasein*) interior, es el derecho de la autodeterminación subjetiva, por tanto formal, abstracta, aún no realizada.

⁵⁷ Sobre la existencia y el carácter de la moral hegeliana cfr. E. WEIL, «La morale de Hegel», in ID., *Essais et conférences I*, Paris 1970, pp. 142-258. La discusión sobre la moral hegeliana tiene como una de las cuestiones centrales su concepción del deber-ser (*Sollen*), cfr. K. A. WEISSHAUPT, «Zur Dialektik des Sollens in Hegels Wissenschaft der Logik», in: *Hegel-Jahrbuch 1975*, Köln 1976, pp. 452-458; B. BITSCH, *Sollenskritik und Moralitätskritik bei Hegel*, Bonn 1977; O. MARQUARD, «Hegel und das Sollen», in: *Philos. Jahrbuch 72* (1964) 103-119; M. ALVAREZ-GOMEZ, «Fundamentación lógica del deber ser en Hegel», in: *Estudios sobre Kant y Hegel*, ed. por C. Flórez y él mismo, Salamanca 1982, pp. 171-201. Cfr. la polémica entre D. CRUZ VELEZ, «Hegel y el problema del fin de la ética. Bajo el signo del inmoralismo» in: *Rev. latinoam. de Filos. 1* (B. Aires 1975) 9-26 y J.A. DIAZ, «Hegel y el problema del fin de la ética», in: *Rev. Latinoam. de Filos. 3* (1977) 84-86; O. N. GUARIGLIA, «La cancelación hegeliana de la ética: origen y consecuencias», in: *Rev. Latinoam. de Filos. 10* (19184) 231-253.

⁵⁸ Sobre la crítica a la moral kantiana y la relación entre moralidad y eticidad cfr. además de los estudios de J. Ritter y de L. Siep ya indicados W. H. WALSH, *La ética hegeliana*, Valencia 1976; K. H. NUSSER, «Das Kriterium der Moralität und die sittliche Allgemeinheit. Zur Bestimmung von Moralität und die sittliche Allgemeinheit. Zur Bestimmung von Moralität und Rechtsbegründung bei Kant und Hegel», in: *Zeitschr. f. philos. Forschung 35* (1981) 552-563; C. CESA, «Tra moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant», in: V. VERRA (ed.), *Hegel interprete di Kant*, Napoli 1981, pp. 147-178; M. JALEY «Kant, Hegel et l'éthique», in: J. D'HONDT (ed.), *Hegel et le siècle des Lumières*, Paris 1974, pp. 149-167; O. REBOUL, «Hegel, critique de la morale de Kant», in: *Rev. de Metaph. et de Morale 80* (1975) 85-100; de M. H. MITIAS, *The moral Foundation of the State*, Amsterdam 1984 ver esp. cap. III «Law and Morality» (pp. 58-113) y el comentario a la obra de C. CORDIA, «El Estado hegeliano y la moral», in: *Diálogos 47* (1986) 135-149.

⁵⁹ Sobre la conciencia moral (*Gewissen*) y sus figuras de subjetividad extrema da cf. H. LUBBE, «Zur Dialektik des Gewissens nach Hegel», in: *Heidelberger Hegel-Tage 1962*, Bonn 1964, pp. 247-261; A. ELSIGAN, «Zum Begriff der Moralität in Hegels Rechtsphilosophie», in: *Wiener Jahrbuch f. Philos. 5* (1972) 187-208; G. HEINTEL, «Moralisches Gewissen und substantielle Sittlichkeit in Hegels Geschichtsphilosophie», in: *Geschichte und System. Festschrift f. E. Heintel*, München/Wien 1972, pp. 128-143; A. REUTER, *Dialektik und Gewissen. Studien zu Hegel*, Freiburg i. Br. 1977 (Dissertationsdruck); F. CHIEREGHIN, «Ipocrisia e dialettica», in: *Verifiche 9* (1980) 343-376.

⁶⁰ Cfr. los estudios de L. Siep, J. Ritter y W. H. Walsh ya indicados.

⁶¹ A. PEPPERZAK, «Hegels Pflichten— und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der Grundlinien der Philosophie des Rechts §§ 142-156», in: *Hegel-Studien 17* (1982) 97-117.

⁶² Cfr. K. H. ILTING, «Die Struktur...», cit.

⁶³ P. J. LABARRIERE, «Hegel: une philosophie du droit», in: *Communications. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales-Centre d'Etudes Transdiscipli-*

naires (Sociologie, Anthropologie, Semiologie) 26 (1977) p. 163. Cfr. D. ROSENFELD, *Politique et liberté*, o.c., pp. 60-69.

⁶⁴ Sobre el llamado «institucionalismo» en Hegel, cfr. M. RIEDEL, «Dialektik in Institutionen», in: ID., *Zwischen Tradition und Revolution*, o.c., pp. 40-64; D. HENRICH, «Einleitung des Herausgebers: Vernunft in Verwirklichung», in: HEGEL, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-20 in einer Nachschrift*, Frankfurt a. M. 1983, pp. 30-38.

⁶⁵ Sobre la familia cfr. G. FESSARD, «Les relations familiales dans la Philosophie du Droit de Hegel», in: *Hegel-Jahrbuch 1967*, hg. v. W.R. Beyer, Meisenheim a. Glan 1968, pp. 34-63; R.L. PERKINS, «The family: Hegel and Kierkegaard's Judge Wilhelm», in: *Hegel-Jahrbuch 1967*, cit., pp. 89-100; S. BLASCHE, «Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichen Leben», in: *Materialien*, o.c., II, pp. 312-337; N. M. LOPEZ CALERA, «El matrimonio en la Filosofía del Derecho de Hegel», in: *En torno a Hegel*, Granada 1974, pp. 189-203; R. J. SIEBERT, *Hegel's Concept of marriage and Family: The Origin of Subjective Freedom*, Washington 1979; ID., «Hegel's Concept of Marriage and Family», in: VERENE (ed.), *Hegel's Social and Political Thought*, New Jersey 1980, pp. 177-214; M. WESTPHAL, «Hegel's radical idealism: family and state as ethical communities», in: Z. A. PELCZYNSKI (ed.), *The State and Civil Society*, o.c., pp. 77-92. 288-292; M. WEBER, *Zur Theorie der Familie in der Rechtsphilosophie Hegels*, Berlin 1986; C. JERMANN, «Die Familie», in: JERMANN (Hg.), *Anspruch und Leistung*, cit., pp. 145-165.

⁶⁶ Sobre la sociedad civil, M. RIEDEL «Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs», in: *Materialien*, vol. II, pp. 247-275; G. MARINI, «Struttura e significati della società civile», in: C. CESA (ed.), *Il pensiero politico di Hegel*, cit., pp. 59-82; P. SALVUCCI, *Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto. La società civile*, Urbino 1971; I. FETSCHER «Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels», in: R. HEEDE/J. RITTER (Hg.), *Hegel-Bilanz*, Frankfurt a.M. 1973, pp. 193-213 (vers. cast. «Actualidad y significado del concepto de sociedad civil en el pensamiento político de Hegel», in: *Sistema* 10 (1975) 25-40); K. HARTMANN, «Ideen zu einen neuen systematischen Verständnis der Hegelschen Rechtsphilosophie», in: *Perspektiven der Philosophie* 2 (1976) 167-200; R. CRISTI, «La estructura de la sociedad civil en la Filosofía del Derecho de Hegel», in: *Escritos de teoría* 3-4 (Santiago de Chile 1978-79) 217-242; P. ALPINO, «Stände» e Stato nella Filosofía del Diritto, in *Riv., critica della Storia della Filosofia* 35 (1980) 252-269; P. G. STILLMANN, «Hegel's Civil Society: A Locus of Freedom», in *Polity* 12 (1980) 622-646; J. DE ZAN, «La interpretación hegeliana de la Sociedad Civil en Europa y en América», in: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 8 (1981) 39-62; respecto a la predominante, desde J. Ritter sobre todo, interpretación que da primacía a la sociedad civil presenta reservas R.P. HORSTMANN «Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie», in: *Materialien*, o.c., II, pp. 276-311; H. KIESEWETTER, «Hegels ständische Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft», in: *Hegel-Jahrbuch 1971*, Meisenhiem 1972, pp. 76-77; W. SCHRÖDER, «Zur Interpretation des Hegelschen Begriffs bürgerliche Gesellschaft (Metho-

dologische Probleme der Erbe-Rezeption)», in: o.c., pp. 133-147; R. STEIGERWALD, «Bemerkungen zu Hegels Wort ...unten, wo das bürgerliche Leben Konkret ist, in: o.c., pp. 117-123; C. JERMANN, «Die bürgerliche Gesellschaft», in JERMANMN (Hg.), *Anspruch und Leistung*, cit., pp. 166-182; *Para situar históricamente la distinción hegeliana entre sociedad civil y Estado* cfr. W. CONZE, «Staat und Gesellschaft in der frührevolutionären Epoche Deutschlands», in: H. H. HOFMANN (Hg.), *Die Entstehung des modernen souveränen Staates, Köln/Berlin 1967*, pp. 297-320; ID., «Nation und Gesellschaft. Zwei Grundbegriffe der revolutionären Epoche», in: *Historische Zeitschrift* 198 (1964) 1-16; E. ANGERMANN, «Das Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft im Denken des 18. Jahrhunderts», in: *Zeitschr. f. Politik* 10 (1963) 89-101; R. KOSELLECK, *Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1891-1848*, Stuttgart 1967, esp. pp. 38ss., 70ss., 143ss.; M. RIEDEK, «Bürger, Staatsbürger, Bürgertun», in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. I, Stuttgart 1972, pp. 672-725, esp. p. 705.

⁶⁷ Sobre este carácter de Estado propio de la sociedad civil, cfr. el estudio de Z.A. PELCZYNSKI, «The hegelian Conception of the State», cit., K. GRIMMER, «Hegels bürgerliche Gesellschaft als Staat und die Grundkategorien einer sozialwissenschaftlichen Staatslehre», in: *Hegel-Jahrbuch 1971*, Meisenheim 1971, pp. 1-16; apartado III; y SH. AVINERI «The Paradox of Civil Society in the Structure of Hegel's Views on Sittlichkeit», in: *Hegel-Jahrbuch 1977*, cit., pp. 216-225.

⁶⁸ Sobre el sistema de necesidades cfr. R. PLANT, «Hegel and Political Economy», in: *New Left Review* núm. 103 y 104 (Mayo-junio y julio-agosto 1977); N. ROTENSTREICH, «Needs and interdependence. On Hegel's conception of economics and its aftermath», in: *Hegel-Studien* 19 (1984) 179-203; A. S. WALTON, «Economy, utility and community in Hegel's theory of civil Society», in: Z. A. PELCZYNSKI (ed.), *The State and Civil Society*, o.c., pp. 244-261. 309-311. Y como estudio evolutivo de lo que Hegel entiende por necesidad cfr. K. KOZU, *Das Bedürfnis der Philosophie. Ein überblick über die Entwicklung des Begriffskomplexes «Bedürfnis», «Trieb», «Streben», und «Begierde» bei Hegel*, Bonn 1988 (Hegel-Studien Beiheft 30).

⁶⁹ Sobre la corporación cfr. G. HEIMAN, «The sources and significance of Hegel's corporate doctrine», in: Z. A. PELCZYNSKI, (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, o.c., pp. 111-135.

⁷⁰ Sobre el Estado, además del estudio ya citado de Z. A. Pelczynski, pueden verse los grandes trabajos ya citados de F. Rosenzweig, E. Weil, Sh. Avineri, y V. HÖSLE, «Der Staat», in: JERMANN (Hg.), *Anspruch und Leistung*, cit., pp. 183-226.

⁷¹ Cf. el clásico estudio de F. GREGOIRE, «La divinité de l'état», in: ID., *Etudes hégéliennes. Les points capitaux su système*, Louvain 1958, pp. 221-356, y el estudio de Iltig «die Struktur...» ya citado, apartado 6.

⁷² Sobre este aspecto insiste el estudio de Z. A. Pelczynski. Sobre un aspecto fundamental de la concepción hegeliana del Estado cfr. M. WOLFF, «Hegels staats-theoretischer Organismus. Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen Staatswissenschaft, in: *Hegel-Studien* 19 (1984) 147-177.

⁷³ Cfr. N. BOBBIO, «La Costituzione in Hegel», in: ID., *Studi hegeliani*, Torino 1981, pp. 69-83.

⁷⁴ Cf. L. SIEP, «Hegels Theorie der Gewaltenteilung», in: LUCAS/PÖGGELER (Hg.), o.c., pp. 387-420.

⁷⁵ Sobre el Príncipe, Cfr. los estudios de K. H. ILTING, «Die Struktur...», cit., apartado 7; «Einleitung» a HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1973, vol. I; y «Zur Genese der Hegelschen Rechtsphilosophie», in: *Philos. Rundschau* 30 (1983) 161-209; fiel defensor de la incoherencia de la monarquía con la lógica de la Filosofía del Derecho, y en la misma línea P. BECCHI, «El simulacro de la decisión. Diferencias en la doctrina hegeliana del poder del príncipe», in: *Rev. de Est. Políticos* (Nueva época) núm. 49 (1986) 63-86; y en otra línea cfr. B. BOURGEOIS, «Le prince hégélien», in: *Hegel et la philosophie du droit*, cit., pp. 85-130; C. CESA, «Entscheidung und Schicksal: die fürstliche Gewalt», in: *Hegels Philosophie des Rechts*, o.c., pp. 185-205; D. SOUCHE-DAGUES, «Le pouvoir princier», in: ID., *Logique et Politique hégéliennes*, Paris 1983, pp. 71-133; D. HENRICH, «Einleitung», o.c., pp. 24s., H. C. LUCAS, Wer hat die Verfassung zu machen, das Volk oder wer anders? Zu Hegels Verständnis der konstitutionellen Monarchie zwischen Heidelberg und Berlin», in: ID./O. PÖGGELER (Hg.), o. cit., pp. 175-220.

⁷⁶ Sobre Hegel y la democracia cfr. R. MARCIC, «Hegel und das Recht», in: G. K. KALTENBRUNNER (Hg.) *Hegel und die Folgen*, Freiburg 1970, pp. 187-195; R. ALBRECHT, *Hegel und die Demokratie*, Bonn 1978.

⁷⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied/Berlin 1965, pp. 131-135.

⁷⁸ Sobre la guerra puede verse S. AVINERI, «The Problem of War in Hegel's Thought», in *Journal of the History of Ideas* 22 (1964) 463-474 (Vers. alemana en: I. FETSCHER (Hg.), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, Darmstadt 1973, pp. 464-482); esta postura es más matizada en ID., *Hegels Theorie des modernen Staates* (1972), Frankfurt 1976, pp. 231-246; D. P. VERENE, «Hegel's account of War», in: Z. A. PELCZYNSKI, *Hegel's Political Philosophy*, o.c. pp. 168-180; J. D'HONDT, «L'appréciation de la guerre révolutionnaire par Hegel», in: ID., *De Hegel à Marx*, Paris 1972, pp. 74-85; E. BLACK, «Hegel on War», in: *The Monist* 57 (1973) 570-583; C. CESA, «Considerazioni sulla teoria hegeliana della guerra», in: ID., *Hegel filosofo politico*, Napoli 1976, pp. 173-201.

⁷⁹ Sobre la Filosofía de la Historia de acuerdo con su lugar sistemático en la Filosofía del Derecho cfr. J. PLAMENATZ, «History as the realization of freedom», in: PELCZYNSKI, (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, o.c., pp. 30-50; E. ANGEHRN, «Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie», in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 35 (1981) 341-364; K.R. MEIST, «Zur Rolle der Geschichte in Hegels System der Philosophie», in: O. PÖGGELER/A. GETHMANN-SIEFERT (Hg.), *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*, Bonn 1983 (Hegel-Studien Beiheft 22) pp. 49-81; H. C. LUCAS, «Die Weltgeschichte als das Weltgericht. Zur Modifikation von Hegels Geschichtsbegriff in Heidelberg», in: *Hegel-Jahrbuch 1981-82*, hg., v. W. R. Beyer, Roma 1986, pp. 82-96 (vers. cast.: «La Historia Universal como Juicio Universal», in: *La crisis de la razón*, ed., por F. Jarauta, Murcia 1986, pp. 25-45).

RESSENYES
BIBLIOGRÀFIQUES

**HUME'S THEORY OF THE IMAGINATION,
Martinus Nijhoff**

Jan Wilbanks, The Hague, 1968, 180 págs.

Existen pocas obras sobre Hume traducidas al castellano y de los estudios sobre este autor, existen muy pocos dedicados al tema de la imaginación. Jan Wilbanks en esta obra realiza un estudio profundo y elaborado de las funciones y constitución de la facultad imaginativa del ser humano.

La tesis básica de Wilbanks consiste en señalar que la imaginación es la clave para entender realmente la filosofía de D. Hume. No existe, para el autor, distintas concepciones de la facultad imaginativa en el *Treatise I* y en la *Enquiry I*. En ambas obras, la pretensión última de Hume consiste en establecer un escepticismo moderado, y no una concepción naturalista del ser humano, tal y como algunos autores como K. Smith o Taylor han puesto de manifiesto. La teoría sobre la imaginación permite establecer ese escepticismo moderado. Los principios de asociación o las llamadas relaciones naturales centradas en esa facultad imaginativa explican el posible naturalismo de Hume, y no la subordinación de la razón al instinto.

J. Wilbanks divide esta obra en seis capítulos. El primero de ellos lo dedica a refutar la teoría expuesta por otros autores sobre la función, constitución y límites de la imaginación. El segundo y más importante de ellos, se ocupa de explicar detenidamente la facultad imaginativa. El tercero, desarrolla la concepción humana del entendimiento humano, para poder así realizar en el capítulo cuarto, una relación entre la imaginación y la teoría general del conocimiento humano en Hume. Este capítulo se centra en el ataque a la razón que hace Hume en el *Treatise* y en la *Enquiry*, así como el capítulo siguiente se centra en el ataque al conocimiento sensorial.

Al comienzo de este estudio Wilbanks analiza las posturas de los siguientes comentaristas de Hume en lo que respecta al tema de la imaginación: la interpretación de W. C. Gore, N. K. Smith, E. J. Furlong y Harold Taylor.

La crítica de Wilbanks a Gore radica en que éste mantiene que el principal interés de Hume es de índole psicológica. Wilbanks sostiene que el interés prioritario de la filosofía humeana es de índole epistemológica. Además Gore no precisa con claridad su afirmación de que la imaginación es *la única* facultad que hace posible las ideas creíbles de objetividad y causalidad.

La crítica a K. Smith se dirige a que este autor ha señalado que la teoría de la imaginación en la filosofía de Hume en el *Treatise* no tiene mucha importancia y sólo aparece como corolario a su teoría de la creencia. Para Wilbanks, Smith confunde la imaginación con la creencia. Por otra parte, también se rechaza la interpretación naturalista de K. Smith.

Con respecto a Furlong, Wilbanks acepta la crítica que éste hace a Smith pero los enfoques de esa crítica siguen siendo diferentes. Furlong no aclara la distinción entre imaginar y razonar, puesto que no es lo mismo sostener que cuando uno imagina tiene ideas, que sostener que cuando uno tiene ideas imagina. Además Furlong lo mismo que Smith no explican por qué ellos creen que el tema de la imaginación no aparece en la *Enquiry I*.

Taylor acepta la concepción naturalista de K. Smith y sólo después habla del escepticismo moderado de Hume. Taylor como K. Smith sólo hacen referencia al *Treatise I*. Wilbanks sostiene que es verdad que la razón analítica se subordina a la imaginación, en el sentido de que la imaginación es vital para nuestra continua adaptación al medio. Pero eso no quiere decir que la razón analítica se subordine a la imaginación «de jure». La imaginación *no* proporciona, según Wilbanks, una adecuada fundamentación de las creencias básicas del hombre. Justamente resulta lo contrario, lo que Hume quiere decir es que esas creencias básicas no pueden legitimarse. Es decir, que es prioritario establecer el escepticismo moderado antes que el naturalismo.

En el capítulo 2 de la obra de Wilbanks se desarrolla el concepto de imaginación, su contenido y significado. Primeramente se señalan sus contenidos, es decir, las ideas o imágenes mentales. Después el autor se pregunta por el origen o procedencia de los mismos, es decir, la experiencia, bien interna o externa. Posteriormente Wilbanks clarifica el proceso de conocimiento distinguiendo acertadamente entre sentir, percibir, imaginar, memorizar y razonar. Si bien el autor sostiene que Hume no distinguió ni en el

Treatise ni en la *Enquiry* las diferencias existentes entre razonar e imaginar. Más adelante, se distinguen los principios que gobiernan la imaginación, a saber: semejanza, contiguidad y relaciones de causa y efecto. Wilbanks define, entonces, la imaginación como la facultad de *formar, unificar y separar* ideas. Las diferencias entre razonar e imaginar se encuentran en la filosofía de Hume de un modo implícito. La razón se ocupa de *comparar* y descubrir ideas, mientras que la imaginación unifica y separa las mismas. Es de vital importancia entender bien que significa esa unión y sobre todo esa separación, pues precisamente en esta última función es donde Hume encontró más problemas.

Wilbanks se centra en analizar las diferentes funciones de la facultad imaginativa y distingue brillantemente entre una función genérica y una función específica. La primera se ocupa de formar (*conceiving*), la segunda función se ocupa de suponer (*supposing*). Es esta función específica la que explica la filosofía de David Hume. Wilbanks no comparte con Price la distinción entre imaginación trascendental y empírica como una aproximación a la teoría kantiana.

En cuanto al escepticismo con respecto a la razón, Wilbanks sostiene que ésta nos haría totalmente escépticos si no fuera por nuestra imaginación. Y para ello alude a unos interesantes textos de Hume. En cuanto al escepticismo con respecto a los sentidos, Wilbanks comenta el problema de la identidad personal, distinguiendo junto con otros autores, entre la identidad perfecta e imperfecta. La identidad se configura en la imaginación, y puede afirmarse que Hume sostiene que nuestra mente posee un cierto tipo de identidad. Wilbanks acude no sólo al *Treatise*, sino a otros interesantes escritos y cartas de Hume.

En conjunto, esta obra que presenta Wilbanks resulta de gran interés para entender la filosofía de D. Hume desde una nueva perspectiva. El orden y la sistematización de esta investigación hacen que el lector comprenda y asimile fácilmente la teoría expuesta por el autor. Únicamente se echa de menos una mayor explicación de lo que Hume entiende por el uso *libre* de la imaginación (*free imagination*) al parecer tan decisivo para la comprensión de la teoría del empirista. Si bien es verdad que el propio Hume no explicó ni analizó ese uso libre de la imaginación, frente al uso regulado por los principios de asociación. También, y finalmente, sería conveniente una mayor aclaración en una de las funciones básicas de la imaginación,

según Wilbanks, la de *separar* ideas, ya que este autor sostiene que la insatisfacción del propio Hume con respecto a sus teorías, se basa en las dificultades que presenta esa función separativa de la imaginación.

M.^a JOSE MONTES FUENTES



