

TAULA

quaderns de pensament



núm. 17-18 / 1992

Universitat de les Illes Balears

Taula

quaderns de pensament

17-18

(gener-desembre 1992)

Palma 1992



Universitat de les Illes Balears
Departament de Filosofia

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS



5102865695

Taula. Quaderns de pensament, núm. 17-18. 1992

Revista del Departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears

Director: Gabriel Amengual

Secretari de redacció: Bernat Riutort

Consell de redacció: Adelaida Ambroggi, Gabriel Amengual, Andreu Berga, Camilo J. Cela Conde, Juan M. Piquer, Bernat Riutort, Diego Sabiote, Albert Saoner, Francesc Torres, Juan L. Vermal.

Col·laboracions, intercanvi, llibres per a recensions (2 exemplars)

Campus de la UIB. Dept. de Filosofia. Cra. de Valldemossa, km. 7,5. 07071 Palma

Subscripcions: CIDA. C/ Patronat Obrer, 30. 07006. Preu número: 943/1000.

Coberta: Jaume Falconer

© del text: Els autors, 1993

© de l'edició: Universitat de les Illes Balears, 1993

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.

Els articles que s'enviïn per a la publicació hauran d'anar acompanyats, a més del text imprès, del corresponent text en disket, assenyalant el programa en què ha estat processat.

ISSN: 0212-3169

Dipòsit legal: PM 523-1982

Impremta: Jorvich, SL.

Francesc de Borja Moll, 22 - Tel. 72 70 10 / 71 12 14
07003 Palma (Balears)

Índex

Tema

<i>'La paz perpetua' de Kant, ¿Un manifiesto actual?</i>	7
Karol Bal	
<i>¿Cómo pensar los valores morales a partir de Kant?</i>	21
Norbert Bilbeny	
<i>El sentimiento moral en Hegel</i>	27
Gabriel Amengual Coll	
<i>El final del espíritu objetivo. La superación del espíritu objetivo en el espíritu absoluto según la 'Enciclopedia de la ciencia filosóficas' de Hegel</i>	45
Adriaan Peperzak	
— Apéndice: HEGEL, El final del espíritu objetivo. Los diez últimos párrafos §§ (442-452) del espíritu objetivo.	57
<i>El desarrollo del Derecho Abstracto y su lógica</i>	61
Félix Duque	
<i>Historia de la filosofía política como filosofía política del presente</i>	77
Bernat Riutort	
<i>Reflexiones sobre las memorias de Constantino Grimaldi</i>	93
Miquel Beltran	
<i>Manuscritos sobre la sustancia y el fenómeno</i>	101
Williams James	
(Traducción e introducción de Sabastian M. Pascual Sastre)	
<i>La filosofía política anglosajona antes y desde Rawls</i>	111
Wayne J. Norman	
<i>Reflexiones sobre el individualismo</i>	121
Ferruccio Andolfi	
<i>Jordi Sabater Pi: El desarrollo de la primatología en España</i>	127
Alberto Gutiérrez Martínez	
<i>La teoría de Gray: psicología y antropología</i>	141
Herminia Hernaiz Sanders	
<i>Retórica y/o filosofía: ¿Paidia y Paideia? Las dos culturas</i>	147
María Luisa García García	
<i>El concepto de técnica en Ortega y Gasset</i>	157
Margarita Santandreu Niell	
<i>Sobre el problema metafísico del fin de la historia</i>	163
Luis Baz	

Recensions bibliogràfiques

Jiménez Moreno, Luis. <i>Práctica del saber en filósofos españoles</i> . Ed. Anthropos, Barcelona 1991 (318 pp.). Juana Sánchez-Gey Venegas	171
Spinoza, B. <i>Tratado Breve</i> . Alianza Editorial. Madrid 1990. Miquel Beltran	173
Dominguez, Atilano (ed.). <i>La ética de Spinoza. Fundamentos y Significado</i> . Actas del congreso internacional: Almagro, 24-26 octubre 1990. Edic. de la Univ. de Castilla-La Mancha, Cuenca 1992. Miquel Beltran	175

Taula (UIB) núm. 17-18, 1992
Tema

Taula,
quaderns de pensament
(UIB) núm. 17-18, 1992

"La paz perpetua" de Kant, ¿un manifiesto actual?¹

Karol Bal*

RESUMEN: Después de unas observaciones sobre el contexto histórico, así como sobre la forma, la estructura y el carácter de las reflexiones kantianas, el autor hace una lectura del texto kantiano, encuadrando las ideas en el marco del pensamiento filosófico ético, señalando especialmente su actualidad. Se resalta tanto el realismo, a diferencia de otros proyectos pacifistas de carácter utópico, como el talante ético y cierta ironía en el texto kantiano.

ABSTRACT: After some remarks about historical context, form, structure and character of kantian reflections, the author reads the kantian text, placing the ideas inside the ethical philosophical thought, outlining his contemporaneity. Realism is remarked, unlike other pacifist projects of an utopian character, as much as ethical countenance and a somewhat ironical ton in kantian text.

La cuestión de la ilegalización de la guerra y el anhelo de una paz universal, duradera y perpetua acompaña a la humanidad desde los tiempos más remotos en su esfuerzo por una vida feliz. Este anhelo de las masas en las sociedades antiguas de Asia y Europa recibió ya su expresión escrita gracias a los pensadores de la filosofía india antigua, griega, árabe y cristiana. Con el objeto de limitarme a dar los nombres de los pensadores europeos, empezando desde el renacimiento hasta el siglo XVIII, es decir hasta el momento de la aparición del célebre tratado de Kant, cabe mencionar a los siguientes pensadores: Dante, Pierre Dubois, Marsilio de Padua, Erasmo de Rotterdam, Leibniz, Sebastian Franck-Crucé, William Pann, Isaac Iselin, Georg Wedekind y sobre todo Saint-Pierre y Jean Jacques Rousseau², con cuyas reflexiones conecta inmediatamente

* Universidad de Wroclaw (Polonia).

¹ Traducción de Gabriel Amengual (Nota de la redacción).

² Más sobre las ideas pacifistas de los pensadores mencionados véase en U.I.Hoff, *Iselin*, Basilea 1947; K. WEYAND, *Kants Geschichtsphilosophie*, in: *Kantstudien*, Bd. 85 (1964); K. von ROUMER, *Ewige Frieden*, Munich 1953; *Philosophie und Frieden. Beiträge zum Friedensgedanken in der deutschen Klassik*. Hrsg. v. E. Lange, Weimar 1985.

el gran solitario de Königsberg. Pues precisamente el tratado de Saint-Pierre “*Traité de la paix perpetuelle*”, publicado en 1713, contiene, quizás por primera vez, el concepto de “la paz perpetua”³. El tratado de Kant “*La paz perpetua*”, publicado en 1795, constituye una especie de resumen del esfuerzo secular de los más distinguidos intelectuales por poner en marcha un sistema de seguridad que asegurara la convivencia pacífica de los estados y pueblos⁴.

Los coetáneos de Kant, pensadores en la Francia revolucionaria y en la Alemania castigada por el despotismo de los detentadores del poder, captaron en seguida el significado de su escrito. De ello dan testimonio el eco rápido y la ulterior recepción de los pensamientos de Kant al final del siglo XVIII y principios del XIX⁵. Sean recordados aquí solamente los tratados que fueron dedicados a la paz por Fichte, Friedrich Schlegel, Görres y una docena de recensiones, que en las revistas más leídas de la ilustración alemana fueron publicadas en un solo año, el 1796⁶. Especial atención merece aquí la

³ Cfr. H. PRATZ, *Die Friedensidee*, Munich 1917; I.S. ANDRIEJEW, “Uczenije Kanta o wiecznom mirie”, in: *Filosofija Kanta i sowremennost*, Moscú 1974, p. 236. Sobre el hecho de que el Abbé Castel de Saint-Pierre sea el primero en usar la designación “la paz perpetua” cfr. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. II, Darmstadt-Basilea 1972, col. 1118; el trabajo de Saint-Pierre impulsó Leibniz a elaborar el programa de la paz perpetua, pero por lo demás las ideas de este filósofo no encontraron más eco. La ocasión próxima para el título del tratado de Kant debió ofrecerla, según M. Buhr y S. Dietsch, el trabajo de J.V. EMBSE, *Die Abgöterei unserer philosophischen Jahrhunderts. Erster Abgott. Ewiger Friede*. Meinheim 1779. Cfr. M. BUHR, S. DIETSCH, “Nachwort”, in: IMMANUEL KANT, *Zum ewigen Frieden*, Leipzig 1984, p. 294-295.

⁴ El problema de la paz perpetua interesó constantemente a Kant, empezando desde sus primeros intentos literarios. Ya en los años 50 del siglo XVIII habla ya de la paz como de un don que el dominador puede conceder al pueblo (Cfr. I. KANT, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1914, vol. I, p. 461); en los años 70 de nuevo destaca tres condiciones que deben hacer posible el mantenimiento de la paz duradera: 1ª la federación de pueblos, 2ª el contrato social, 3ª la educación (Cfr. I. KANT, *Gesammelte Schriften*, o.c., vol. XV, p. 784). En 1784, en las *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita* encontramos ya el desarrollo de las ideas anteriores y aquel grado de concreción de los diferentes pensamientos pacifistas, que se evidencia en *La paz perpetua*. Ver especialmente la tesis séptima. Según A. Gulypa, el escrito de Kant fue una reacción inmediata al tratado de paz firmado en Basilea entre Prusia y Francia. A. GULYPA, *Kant*, Moscú 1977, p. 235.

⁵ Solamente un año después la primera edición, apareció la segunda, y aún en vida de Kant se cuentan 12 ediciones. Cfr. R. MEYER, *Die Idee des ewigen Frieden bei Kants Zeitgenossen*, Berlin 1903. Son interesantes algunas indicaciones estadísticas: entre 1800 y 1914 la obra de Kant aparece 12 veces, desde 1914 hasta mediados de los años 50 aparece unas 20 veces. Cfr. K.v.ROUMER, o. c., p. 162. En los últimos 30 años la obra de Kant fue publicada aún más frecuentemente. Sobre la especialmente interesante historia de la recepción de la obra de Kant en Rusia escribe A. GULYPA, o.c., p. 239-240.

⁶ Solamente en el año 1796 aparecieron recensiones en: *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*; *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes*; *Gothaische gelehrte Zeitung*; *Allgemeine Literaturzeitung*; *Philosophischen Journal* (hrsg. v. Niethammer u. Fichte); *Deutschland*. En la última revista publicó F. Schlegel su recensión, con el título “Versuch über den Begriff des Republikanismus. Veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden”. También en la sueca *Littoratur-Tidning* (Uppsala) apareció una recensión del escrito de Kant. Otras recensiones y comentarios aparecieron un año más tarde (1797) en: *Neuen Niedersächsischen Merkur*; *Germanien* (Hamburgo). Todos estos comentarios son tan interesantes que merecen que se les dedice una atención especial. En 1798 J. Görres publicó un estudio amplio *Der allgemeine Frieden. Ein Ideal*, y en el año 1800 F. Gentz publicó un ensayo también amplio *Über den ewigen Frieden* (Verl. I. KANT, *Zum ewigen Frieden*. Mit Texten zur Rezeption 1796-1800, Leipzig 1984, pp. 69-291). En esta recopilación falta un texto importante de Fichte, publicado en *Jenaer Philosophischer Journal* de 1796 y un

valoración de la obra de Kant por la opinión pública de la revolucionaria República de Francia, que encontró su expresión en *Le Moniteur Universel* de principios de 1796; por tanto ya algunas semanas después de la aparición del tratado del “famoso Kant, que en Alemania ha llevado a cabo una revolución espiritual, que se asemeja a aquella que provocaron los crímenes del Ancien Régime en Francia, este hombre se ha comprometido con el peso de su nombre con la causa de la constitución republicana”⁷. Por sugerencia de esta revista aparece pronto una traducción francesa, autorizada por el filósofo (“Projekt de paix perpétuelle. Essai philosophique par Emmanuel Kant”), y desde entonces la obra fue traducida a muchas lenguas. El tratado de Kant fue tan leído que aún en vida del filósofo aparecieron diversas ediciones de esta publicación.

En la expansión de las ideas kantianas de la paz perpetua un polaco tuvo su contribución. Ya a los dos años de la aparición de la pequeña obra de Kant en 1797, la traduce Bychowiec al polaco con el título “Projekt wieczystego pokoju. Rozwaga filozoficzna”⁸. Aunque el pensamiento filosófico-político polaco se apropió ya tempranamente de la obra del pensador de Königsberg -por ejemplo la primera edición rusa no aparece hasta el 1905-, con todo la edición de Bychowiec fue la única edición polaca del texto del tratado de Kant (si se prescinde de la edición repetida el mismo año por Szymon Bielski). Por ello merece dedicar una gran atención a la nueva traducción polaca, ya que ella aportó una contribución duradera a la idea de la paz en la cultura actual de Europa. Estoy de acuerdo con la constatación de Maria Szyszkowska, según la cual “el recordar este tratado de Kant es un deber, si uno piensa sobre la significación actual de su filosofía. Teniendo en cuenta la casi perfecta coincidencia del tratado “La paz perpetua” con lo que hoy la humanidad exige, se puede una vez más confirmar la vieja verdad de que las personalidades geniales crecen por encima de su época en la medida en que puedan contar con el eco y la comprensión de las generaciones posteriores”⁹.

No es mi intención hacer una exégesis detallada del texto de “La paz perpetua”, ni tomar posición respecto de cada uno de los pensamientos que Kant expone en dicha

texto de Jean-Paul (ver su *Dämmerungen*, Berlin 1951, p. 272). A esta lista hay que completarla con los nombres de Herder y Hegel, cuyas posiciones en la discusión sobre la paz complementan de modo esencial la configuración del problema, que en el pensamiento alemán fue tratado en el cambio de siglo del XVIII al XIX. Cfr. I. S. ANDRIEJEVA, o.c., pp. 263-266.

⁷ *Gazette Nationale, ou Le Moniteur Universel*, núm. 103, tridi, 13 nivôse, l’an 4 de la République Française une et indivisible. Citado según I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, o.c., p. 63.

⁸ *Projekt wieczystego pokoju. Rozwaga filozoficzna przez Emanuela Kant. Ziezyka Franzuzskiego przelozona z nowemi Autora dodatkami*, Varsovia 1797. El primer editor de la obra de Kant (como también de la primera edición francesa) fue el discípulo del filósofo Nicolavius. Cfr. *Immanuel Kants Leben in Darstellung seiner Zeitgenossen*, Berlin 1884, p. 15.

⁹ M. SZYSZKOWSKA, *Ux zrodol wspolczesnej filozofii prawa i filozofii czlowiecka*, Varsovia 1972, p. 142. También conectó con las ideas de Kant Stanislaw Staszic, el cual en “Przestrogi dla Polski” habla igualmente de la necesidad de la construcción de una coalición de pueblos como fundamento de la paz. Cfr. Z. LIBERA, “Zagadnienis wojny i pokoju w literaturze polskiego Oswiecenia”, in: *Wychowania dla pokoju*, Varsovia 1984, p. 331, 340.

obra. Igualmente deajo la consideración de una seria de observaciones que serían interesantes para un historiador de las ideas¹⁰. Aquí quisiera, casi a modo de tesis, presentar los pensamientos de Kant que tienen que ver con el segundo miembro del título de este estudio: su referencia a la actualidad. En primer lugar, sin embargo, algunas observaciones introductorias, necesarias sobre la forma, la estructura y el carácter de las reflexiones, así como, aunque de manera muy breve, sobre su trasfondo filosófico-ético.

Por su *estructura* el tratado de Kant tiene la forma de un tratado de paz, que el autor brinda a los estados para su aceptación. El tratado consta por tanto de los artículos introductorios (“Artículos preliminares”). Son 6. Siguen 3 artículos, llamados fundamentales (“Artículos definitivos”), 2 suplementos, de los cuales el primero precisa las garantías contractuales, y el segundo es “secreto” (¡cómo iba a ser de otro modo!), de acuerdo con el modelo de su tiempo para esta clase de tratados diplomáticos. Complementariamente al “Proyecto de la paz perpetua” se le añade un texto amplio, que trata de la conexión de la moral con la política y el papel de los filósofos (hoy diríamos de los intelectuales) en la formación de los presupuestos y los fundamentos de una paz duradera. Una breve introducción entona al lector en el tono específico, lleno de ironía y sarcasmo, que acompañan los ulteriores desarrollos de Kant. Parece adecuado recordar este fragmento:

“Puede dejarse a un lado la cuestión de si esta satírica inscripción, escrita en el rótulo de una posada holandesa en el que había dibujado un cementerio, interesa a los *hombres* en general, o a los jefes de Estado en particular, que no llegan nunca a estar hartos de la guerra, o exclusivamente a los filósofos, que anhelan ese dulce sueño. El autor del presente ensayo pone como condición lo siguiente: que el político práctico sea consecuente, en caso de conflicto con el teórico, y que no pretenda ver peligro alguno para el Estado en las opiniones de éste, aventuradas al azar y manifestadas públicamente, ya que suele desdeñar al teórico, cuyas hueras ideas, según el político práctico, no ponen en peligro al Estado que debe arrancar de principios empíricos, y a quien se le puede permitir echar los once bolos de una vez sin que aquél, político de mundo, le haga ningún caso; con esta *cláusula salvatoria* quiere el autor saberse a cubierto, expresamente y de la menor forma, de toda interpretación maliciosa”¹¹.

Estas palabras de Kant, irónicas, amargas y a la vez acusadoras, que juzgan el status político de un filósofo que es manejado instrumentalmente por el político, estas palabras constituyen una prueba del realismo del pensador de Königsberg. Es consciente de que el intelectual que “sueña el dulce sueño de la paz perpetua” no puede hacer nada para ella. Estas palabras contienen una crítica indirecta a los antecesores de Kant en este

¹⁰ Se trata aquí sobre todo de indicar el hecho del profundo anclaje de la idea de la paz perpetua dentro del conjunto del pensamiento kantiano en la “filosofía práctica”.

¹¹ I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, o.c., p. 7 (Aquí seguimos la traducción castellana de Joaquín Abellán: I. KANT, *La paz perpetua*, Madrid 1985, p. 3s. *Nota del traductor*).

campo de la lucha por la paz. Se trata, en efecto, de que el fervor, la apelación vacía a los detentadores del poder, a su “buena voluntad”¹², a la conciencia, etc. no pueden hacer nada. Ya en las primeras frases de su texto se presenta, por tanto, Kant al lector como un escéptico y realista al mismo tiempo. El “Proyecto” de la paz perpetua no es por tanto en la intención de su autor ninguna imitación de las utopías pacifistas formuladas hasta entonces. A pesar de todo, Kant se decide a nombrar las oportunidades de la paz duradera y a delinear las condiciones de su producción. Yo creo que los argumentos, aducidos por él, prescindiendo del carácter indiscutible de los juicios que se encuentran en la literatura, oscilan entre su valoración como utópicos *tout court* o como tales que sólo en parte merecen la atención no sólo del historiador de la ideas pacifistas.

Y todavía una observación, que afecta a las palabras citadas de Kant: su tratado *lo* empieza y *lo* termina con el problema que lo mueve profundamente: la posición de un intelectual en la lucha por la paz. Hay que notar que las constataciones escéptico-críticas de la introducción suenan *en la conclusión en un tono de decisión*, por la convicción de que sobre las espaldas de un filósofo pesa una gran responsabilidad y de que en la construcción de la convivencia pacífica entre los pueblos tiene que desempeñar un papel importante.

— — —

Pasamos ahora a una presentación abreviada de las líneas de cada una de las fórmulas del tratado kantiano de paz.

La parte introductoria contiene 6 artículos:

1. “No debe considerarse válido ningún tratado de paz que se haya celebrado con la reserva secreta sobre alguna causa de guerra en el futuro”¹³.

En esta formulación se puede observar una innovación esencial en la comprensión de los tratados que firman los estados después de cualquier guerra. Kant no se distrae en divagaciones acerca de las medidas políticas o de otra índole que garantizan la paz, tal como era el uso, sino que trata en general el problema de las condiciones esenciales para la introducción de la paz universal; se esfuerza por borrar in nuce el carácter incidental del tratado de paz. El discurso es sobre el *sentido* de la paz. Repitamos ahora con nuestras palabras el pensamiento de Kant: cualquier tratado de paz no puede ser

¹² Aquí hay que constatar un giro marcado en el pensamiento de Kant: desde el concluyente postulado ético de la “buena voluntad” (la categoría central de la *Crítica de la Razón Práctica*) hasta la conclusión escéptica de su insuficiencia. Cfr. I. KANT, *Socziinienija w szesti tomach*, tomo 6, Moscú 1966; editado por T. I. OJZERMAN, Comentario del editor, p. 675. Parecen pensarlo así también los editores de otra colección: el kantiano “modelo de la paz” diverge de la realidad del siglo XVIII. Entre otras cosas, se trata de que Kant, en vez de apelar a los dominadores, tal como hicieron sus antecesores y coetáneos, introduce un determinado sistema de seguridad, configurado en distintos niveles: 1. factores internos del sistema de la paz (el sistema social democrático lleva el nombre en Kant de republicano); 2. la regulación de las relaciones internacionales pacíficas; 3. su garantía institucional. Cfr. Z. BATSCHA, R. SAAGE, “Einleitung der Herausgeber”, in: *Friedensutopien*. Kant, Fichte, Schlegel, Görres. Frankfurt a.M. 1979, pp. 11, 12.

¹³ I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, o.c., p. 7 (Vers. cast. cit., p. 5).

reconocido como tal si en su conclusión se contiene oculta la condición de una nueva guerra. Todos los tratados de paz concluidos hasta el presente no son más que interrupciones de las acciones bélicas. El tratado de la paz perpetua debería ser formulado de tal manera que ponga el acento en borrar, en eliminar todos los motivos que llevan a la guerra ahora y en el futuro¹⁴.

2. “Ningún Estado independiente (grande o pequeño, lo mismo da) podrá ser adquirido por otro mediante herencia, permuta, compra o donación”¹⁵.

Así formulada, esta condición global introductoria de la paz perpetua está íntimamente enlazada con el sistema kantiano de la “razón práctica”. Las ideas, que el filósofo desarrolla en sus trabajos éticos, antropológicos, de filosofía de la historia y de ciencia del derecho, están totalmente sincronizadas con la idea de la paz. Más aún, la filosofía práctica de Kant conduce de un modo lógico a la formulación del programa de la paz. Y a la inversa, toda su concepción de la paz arraiga en presuposiciones culturales y de filosofía de la historia. Dicho de otro modo, todas las partes del sistema de la filosofía práctica, que trata los problemas del hombre y de la sociedad, conducen de manera obvia a la presentación de la tarea de cómo terminar la guerra¹⁶. El Kant “antibelicista”, tal como le caracteriza Ernst Bloch, no se guía por emociones, sino que crea un sistema compacto, racionalista de la paz perpetua¹⁷. Por ello la formulación seca del segundo artículo solamente se puede interpretar en el contexto de las constataciones ético-jurídicas de la filosofía crítica.

Por lo demás y pasando al comentario del contenido del artículo introductorio antes mencionado, hay que decir que Kant apela al trasfondo teórico de la “razón práctica”. Así el estado no es una facultad cualquiera con la que uno pudiera actuar. El estado es una asociación de *hombres*. Unir, separar, asignar, etc. un estado, significa sustituir la situación moral por una simple situación de cosas; una reificación de la subjetividad moral. Pero no solamente con el estado no se puede “jugar haciendo negocios sucios”. También se debería prohibir prestar el ejército a otro estado, porque esto significa “utilizar los súbditos como cosas”, y el hombre es un ser autónomo, un ser moral soberano, y mantener la dignidad y la autodeterminación es un imperativo¹⁸.

Una observación ocasional complementaria. Toca un problema que normalmente pasa por alto la literatura sobre Kant. Se ha escrito mucho sobre la admiración de Kant

¹⁴ Ibid., p. 7-8 (Vers. cast. cit., p. 5-6).

¹⁵ Ibid., p. 8 (Vers. cast. cit., p. 6).

¹⁶ Los comentaristas en general comparten esta opinión. A pesar de ello vale la pena volver, en otro lugar, a una fundamentación detallada y a un desarrollo de esta tesis.

¹⁷ E. BLOCH, “Widerstand und Friede”, in: *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*. Hrsg. v. Z. BATSCHA, Frankfurt a.M. 1976, p. 369. El contenido humanista del pensamiento kantiano coincide hasta cierto punto con la visión global de la felicidad humana, propia de la ilustración. Además, incluso el concepto de ilustración es entendido como educación para la paz (expansión de la idea del estado de derecho, de la cooperación internacional y de la comunicación humana, educación ética del hombre, unidad del género humano, desarrollo del arte, perfeccionamiento de la razón, etc.).

¹⁸ I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, o.c., pp. 8-9 (Vers. cast. cit., p. 6-7).

por Friedrich II, este soberano “ilustrado”, que personalizaba la “razón” histórica. Ciertamente Kant ofreció motivos para tal valoración (así por ejemplo en el artículo “Respuesta a la pregunta. Qué es ilustración” escribe sobre el orden razonable fredericiano, sobre el siglo de Federico, etc., incluso en “La paz perpetua” encontramos una formulación sobre el republicanismo del rey prusiano). Pero penetrando en el contenido del pensamiento kantiano, resulta fácil constatar que el filósofo formula un programa diametralmente opuesto a la “pax fredericiana”, expansionista y brutalmente conquistadora. ¿Se trataba para la voz crítica de Kant solamente de la instauración de una legalidad aparente? Tiendo a responder afirmativamente a esta pregunta. Sobre todo por la analogía con el llamado prusianismo de Hegel.

3. “Los ejércitos permanentes (*miles perpetuus*) deben desaparecer totalmente con el tiempo”¹⁹.

En estas palabras se expresa no sólo la actitud antimilitarista del intelectual “prusiano”, sino también el mencionado realismo, caracterizado con las palabras “con el tiempo”. Precisamente la exigencia de una desaparición inmediata de los ejércitos permanentes sería -si tenemos en cuenta la realidad del siglo XVIII y más aún la de nuestro tiempo- un postulado utópico. Al mismo tiempo Kant acentúa con toda la fuerza que sin tales pasos las garantías de una paz duradera son puestas en cuestión. Escribe incluso que la permanente situación de alerta, en disposición de intervenir, constituye un permanente peligro de que se desencadene una confrontación armada, debilitan la confianza de los otros estados, derrochan el potencial humano vestido de uniforme, conducen a la petrificación del estamento militar en la sociedad. Además, es esencial aquí el problema de los costes, que va vinculado con la intendencia de los ejércitos permanentes y que arruina la situación económica de todo el país. Una tal situación provoca por tanto constantemente que estallen guerras. Al mismo tiempo aquí el autor de *La Crítica de la Razón pura* anuncia: “añádase a esto que ser tomados a cambio de dinero para matar o ser muertos parece implicar un abuso de los hombres como meras máquinas e instrumentos en manos de otro (del Estado)”²⁰. Con este “servirse de los hombres” como algo que va simplemente contra las leyes de la naturaleza, verbaliza el autor de “La paz perpetua”, según la convención del derecho natural de aquel tiempo, su resistencia humanista.

Naturalizando lo utópico de su postulado, Kant propone la introducción de la milicia territorial en vez del ejército permanente. Es una forma de defensa del país, que concuerda con los principios fundamentales de su ética, porque integra la *voluntariedad* de la decisión civil, lo cual tiene como consecuencia que se crea el potencial de autodefensa ante la eventual agresión externa. La milicia territorial se distingue del ejército profesional permanente por su carácter exclusivamente defensivo.

¹⁹ Ibid., p. 9 (Vers. cast. cit., p. 7). “Kant expresa el pensamiento, que con toda confianza podría estar en la boca de un político de nuestro tiempo. El mismo hecho de la existencia de los ejércitos es visto como la causa de las guerras de conquista” M. SZYSZKOWSKA, o.c., p. 143.

²⁰ I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, o.c., p. 9 (Vers. cast. cit., p. 7).

4. “No debe emitirse deuda pública en relación con los asuntos de política exterior”²¹.

Kant desarrolla este punto del tratado de paz de la manera siguiente: un crédito ha de ser tomado solamente con el objetivo de la mejora de la situación interna del estado, es decir, para la “mejora” de la economía del país. Kant piensa aquí sobre todo en la renovación de las carreteras, la fundación de nuevas urbanizaciones, construcción de silos de grano para los tiempos de mala cosecha, etc.²² “Pero un sistema de crédito, como instrumento en manos de las potencias para sus relaciones recíprocas, puede crecer indefinidamente y resulta siempre un poder financiero para exigir en el momento presente [...] las deudas garantizadas (la ingeniosa invención de un pueblo de comerciantes en este siglo); es decir, es un tesoro para la guerra que supera a los tesoros de todos los demás estados en conjunto y que sólo puede agotarse por la caída de los precios”²³. Estas expresiones de Kant las podemos dejar sin comentarios. Nuestra actualidad le ofrece el mejor comentario²⁴. Obvia y totalmente actual es también el artículo siguiente del tratado de paz perpetua:

5. “Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro”²⁵.

De manera inequívoca aparece aquí la actitud política antiprusiana de Kant, especialmente si tenemos en cuenta que se expresa en el período de la división de Polonia. Y finalmente el último artículo preliminar del tratado:

6. “Ningún estado en guerra con otro debe permitirse tales hostilidades que hagan imposible la confianza mutua en la paz futura, como el empleo en el otro estado de *asesinos (percussores)*, *envenenadores (venefici)*, *el quebrantamiento de capitulaciones*, *la inducción a la traición (perduellio)*, etc.”²⁶.

Entre los medios vergonzosos cuenta Kant, por tanto, el empleo de asesinos, la ruptura de las condiciones de las capitulaciones, traición, envenenamiento, etc., todo un

²¹ Ibid., p. 10 (Vers. cast. cit., p. 8).

²² Comentando la idea kantiana de paz, Bloch afirma que este filósofo no ha tenido en cuenta las condiciones y causas económicas de la guerra. Afirma además que esta carencia esencial en su visión del problema la compensa indicando otro factor causante de las guerras, que puede percibirse frecuentemente en la historia (como por ejemplo el hitlerismo, la guerra del Vietnam). Este factor es la irracional sed de poder (poder en sí mismo y por sí mismo), una aberración que aniquila la razón. Cfr. E. BLOCH, o.c., p. 370-371. En efecto, si hay que entender la determinante económica en el sentido marxista, entonces hay que conceder a Bloch que en Kant está ausente. La economía en sentido estricto no es tomada en cuenta por él. El mismo Bloch, con todo, es inconsecuente al separar el factor psicológico (sed de poder) de las causas de naturaleza económica.

²³ I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, o.c., p. 10 (Vers. cast. cit., p. 8).

²⁴ Por ejemplo los créditos tomados por los países del Tercer Mundo son utilizados sobre todo para armamento.

²⁵ I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, o.c., p. 10 (Vers. cast. cit., p. 9).

²⁶ Ibid., p. 11 (Vers. cast. cit., p. 9s.).

arsenal de medios de aquella época. Pero, ¿solamente de aquella época? Según la opinión de Kant, incluso durante la guerra se debería esforzar para que después de la superación de la enemistad recíproca se pudiera pasar a una convivencia pacífica, en la confianza plena recíproca, sin reminiscencias paralizantes. Las indicaciones de Kant forman un peculiar prototipo de las convenciones internacionales posteriores y además se las podría designar con el nombre moderno de medidas creadoras de confianza. El contenido de los mencionados artículos preliminares, prescindiendo de las condiciones históricas del siglo XVIII, contiene aún otro pensamiento fundamental, hoy especialmente actual. Kant escribe: “una guerra de exterminio, en la que puede producirse la desaparición de ambas partes y, por tanto, de todo el derecho, sólo posibilitaría la paz perpetua sobre el gran cementerio de la especie humana, y por consiguiente no puede permitirse ni una guerra semejante ni el uso de los medios conducentes a ella”²⁷. Una tal guerra debe ser bien decididamente “no permitida”, así como también “los medios que a ella conducen”. Si Kant hubiera tenido que formular su postulado hoy, habría exigido el desarme nuclear y en general la renuncia al pensamiento de la guerra total. Así, pues, resulta un sentido de sus palabras.

La renuncia a los medios “indignos”, la llamada a “fair play” resulta además de otro factor. Se trata de que los medios amorales no desaparecen después de su uso. Ejercen su influjo destructivo duradero incluso después de las acciones bélicas. Una vez puestos en uso, aniquilan fundamentalmente lo moral. Su “reconstrucción” ya no es posible. A no ser después de un largo proceso generacional de autoeducación de la humanidad, en proceso de maduración hacia la emancipación “ilustrada”. Sobre esta cuestión se pronunció Kant ya en el año 1784 en el célebre artículo “¿Qué es la ilustración?”.

Así son, pues, las “condiciones introductorias” del futuro tratado de paz internacional. Su segunda parte está formada por los llamados artículos fundamentales, que sirven para asegurar la paz ya conseguida.

El primer artículo testimonia la necesidad de introducir para cualquier estado (firmante del tratado de paz) el orden social republicano; el segundo determina las bases del derecho internacional y la forma de una federación mundial de estados de carácter pacífico; el tercero toca el problema de la cooperación y convivencia interhumana²⁸. Ahora solamente algunas palabras sobre cada uno de estos artículos.

La designación “orden social republicano” puede conducir a error. Kant usa este concepto en un sentido específico, muy lejano de la significación corriente. Aquí no se trata de una forma de régimen, sino de un modo de gobernar. En este contexto incluso la monarquía puede ser una “república”, es decir, un orden social en el cual el poder ejecutivo está separado del legislativo, en el cual la libertad de todos los ciudadanos está garantizada, así como la igualdad ante la ley y los demás derechos humanos. La

²⁷ Ibid., p. 11-12 (Vers. cast. cit., p. 10). En este contexto es interesante recordar la iniciativa polaca del “desarme pacífico moral” de los años 30 de este siglo, que se presentó a la opinión pública internacional. En él se contenía la propuesta de introducir en el derecho penal de los estados una prescripción que prohibiera la aplicación de medios, que entre otros Kant ha mencionado. Cfr. E. STADTMÜLLER-WYBOREKA, *Prasa II-giej Rzeczypospolitej o polskich inicjatywach rozbrojeniowych 1930-1939* (manuscrito).

²⁸ I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, o.c., pp. 15-27 (Vers. cast. cit., pp. 15-30).

constitución republicana es un “puro” orden social, ya que resulta “solamente de la representación del derecho”. Solamente un tal orden social puede garantizar la paz duradera. El orden jurídico-político de un estado, que corresponda a la “legislación universal” (“a la idea del derecho”, “a la razón”), constituye la unidad con el orden mundial pacífico, puesto que éste último se apoya sobre el mismo fundamento de la “legislación universal”.

Dejando a parte toda una serie de reflexiones interesantes de Kant sobre la cuestión tratada (como por ejemplo la valoración de la democracia, cuyo modelo negativo lo toma de la praxis inglesa; o también del sistema de fracciones de la Francia revolucionaria. Aquí aparece una sorprendente coincidencia con los pensadores alemanes de aquel tiempo, de los que basta nombrar Wieland o posteriormente Hegel), vale la pena dedicar la atención sobre todo a uno de los aspectos de este argumento tautológico. Kant, probablemente el primer pensador en la historia, conecta de un modo integral los problemas internos del orden social con el problema de la paz local y la paz mundial. La dialéctica kantiana entre lo que es interno y lo que es externo, en aplicación al ámbito del derecho y de la política, históricamente anticipa las posteriores determinaciones de la teoría política marxista. Según la opinión de Kant, el estado internamente ordenado de modo injusto tenderá siempre a desencadenar la guerra, independientemente de los tratados que tenga firmados con otros estados. La paz duradera solamente puede convertirse en un hecho cuando dominen en el mundo la justicia, el respeto de los derechos humanos y cuando se hayan creado las condiciones de la participación activa del singular (del hombre en general, y no sólo del intelectual) en la configuración de las normas de la convivencia humana. Parece que la visión que aquí delinea Kant queda neutralizada de modo inequívoco con la caracterización de pacifismo. En efecto, pacifismo es una actitud, que en su esfuerzo por la paz, hace abstracción de los problemas del orden social, de la realidad social, política interna. En este sentido el pacifismo es también, o quizás sobre todo, una acción y una actitud utópica. No se puede obviar la pregunta, si también el punto de partida de Kant para construir y asegurar la paz perpetua es utópico, es decir su exigencia de introducir el modelo social democrático universal (el sinónimo moderno del “republicanismo” kantiano) y humanista. Desde el punto de vista de la filosofía de la historia de Kant la respuesta es sencilla: el progreso constante en introducir la razón en la realidad (que ciertamente se realiza en lucha constante, debido a las contradicciones y antagonismos) conduce de modo ineludible al triunfo del derecho y de lo ético en las relaciones interhumanas, y con ello también en las relaciones entre los pueblos y entre los estados. Y una vez conseguido esto, la paz perpetua *misma* será por sí misma un hecho social. La concepción de la paz perpetua, que se desarrolla en este tratado y que corresponde a toda la filosofía práctica del filósofo de Königsberg, podría ser entendida por tanto como un programa determinado de los cambios sociales, incluso como figura concreta del programa social de mejora del mundo. Parece que nadie antes de Kant (fantaseando proyectos de paz) había vinculado de modo doctrinal sistemático los problemas de la paz con la “cuestión social”.

Concedido que en el pensamiento político de la revolución francesa tales conexiones habían aparecido muchas veces. Pero en *modo* alguno fundamentado de modo coherente y filosófico. Por ello uno puede seguir la tentación y afirmar que en estas cuestiones Kant

hizo una sistematización de los logros de la revolución francesa. Las ideas respecto de la paz, las encontramos en los textos de Kant, que fueron escritos mucho antes de la toma de la Bastilla, pero no es nada casual, que se decida para la elaboración de una ideología compacta de la paz, que complete los pensamientos anteriores, con motivo de las experiencias de los acontecimientos de París precisamente del año 1795, es decir inmediatamente después de la firma del tratado de paz entre Prusia y Francia en Basilea.

Sobre el fundamento de los principios ético-jurídicos de su filosofía, en su segundo artículo “definitivo” del proyecto de paz perpetua, Kant aboga por una forma precisa de federación pacífica internacional. Los pueblos deben establecer “una federación de tipo especial, a la que se puede llamar federación de la paz (*foedus pacificum*), que se distinguiría del pacto de paz (*pactum pacis*) en que éste buscaría acabar con una guerra, mientras que aquélla buscaría terminar con todas las guerras para siempre”²⁹. Los tratados tradicionales no eran más que interrupciones momentáneas de la guerra. La federación de la paz, postulada por Kant, en cambio, apunta al “mantenimiento de la libertad de cada pueblo”, de su soberanía y autodeterminación. Al contrario que sus antecesores, Kant contradice de modo decidido la posibilidad de la formación de un estado mundial, de una estructura supranacional. Para Kant se trata de una federación de estados *libres*. No voy ahora a desarrollar esta cuestión, sobre la que ya se ha escrito mucho en la bibliografía kantiana. De todos modos, hay que resaltar que Kant propone un cierto *modo de realización* de esta perpetua federación de la paz. Oigámosle:

“Pues si la fortuna dispone que un pueblo fuerte e ilustrado pueda formar una república (que por su propia naturaleza debe tender a la paz perpetua), ésta puede constituir el centro de la asociación federativa para que otros estados se unan a ella, asegurando de esta manera conforme a la idea del derecho de gentes y extendiéndose, poco a poco, mediante otras uniones”. “... A los hombres que así piensan les sucede lo correcto si se aniquilan unos a otros y encuentran la paz perpetua en la amplia tumba que oculta todos los horrores de la violencia y de sus causantes”³⁰.

Estas afirmaciones podrían caracterizarse con dos palabras: realismo y actualidad. Realismo del modo de realización de una federación de paz duradera de estados, que se apoya en que sus firmantes deben ser los estados “poderosos” y éstos, como “centro” pueden formar entonces la cadena de la federación de los demás estados. La actualidad de estas ideas kantianas es clara a la luz de la actual división del mundo, en la que la paz depende exclusivamente de las decisiones de las superpotencias, de estos “centros”, de esta federación universal de la paz.

El tercer y último artículo “definitivo” constituye para nosotros casi una anticipación de las determinaciones de Helsinki de 1975. Kant habla aquí sobre el derecho de todos los hombres al uso y estrechamiento de los contactos interhumanos, sobre la creación de “relaciones de amistad”. Por este camino se puede conseguir la confianza recíproca

²⁹ Ibid., p. 22, 23 (Vers. cast. cit., p. 24).

³⁰ Ibid., p. 22-23 (Vers. cast. cit., p. 24s., 25).

y de este modo “el género humano se puede acercar gradualmente a la constitución mundial”. Todo ello lo denomina Kant un derecho de la “hospitalidad universal”, y según su concepción debe ser uno de los mecanismos internos para la formación de la convivencia pacífica entre los hombres y los pueblos. Aprovechando la ocasión, condena decididamente todas las formas de colonialismo. Desenmascara los llamados “pueblos comerciantes”, que, en búsqueda de su propia utilidad, “gloriándose de su piedad”, y reclamando la validez para “pueblos futuros”, desencadenan guerras, cometen traiciones, causan hambre y miseria entre los pueblos, conculcan los derechos de los indígenas³¹. También estas acusaciones de Kant impresionan por su actualidad.

Tal como dijimos, el tratado “La paz perpetua” tiene una estructura doble. Los artículos “preliminares” y “definitivos” tienen la forma de una fórmula de “tratado de paz” acabado. Estos artículos forman la primera parte del título de la obra kantiana. Pero esta obra tiene además un subtítulo: “Un proyecto filosófico”. En efecto, Kant introduce en esta parte de su publicación una fundamentación teórica más profunda de la necesidad e ineludibilidad de la paz perpetua. Aquí encontramos, por ejemplo, formulaciones tales como: “guardiana” del tratado es la “naturaleza”, la “providencia”, “la naturaleza vigila la paz perpetua”, “los juicios conducen a los voluntarios, arrastran a los involuntarios”, etc.³².

Ahora no es el momento de desarrollar ulteriormente estos pensamientos. Cabe solamente constatar -a diferencia de otros comentarios del texto del filósofo- que el uso por Kant del concepto de “naturaleza” no puede ser razón para clasificar su actitud como “naturalista”³³. “Naturaleza”, en efecto, aparece aquí como sinónimo de razón, regularidad, necesidad. Kant está convencido de que las experiencias de las relaciones interhumanas tenidas hasta el presente (por tanto, antagonismos de toda clase, de egoísmo, del mal, de la guerra) conducen finalmente a que los hombres *comprenderán* la utilidad que se deriva de la paz duradera. Guerras, contradicciones, etc. desempeñan aquí el papel de la “razón astuta” hegeliana, que inexorablemente desbroza el camino hacia la paz perpetua.

En resumen, Kant es el primero en la historia del pensamiento pacifista en fundamentar la *ineludibilidad* del dominio sobre la tierra de una paz universal y duradera. No la voluntad casual de un detentador del poder, sino la necesidad histórica conduce a la aniquilación del fenómeno de la guerra como una forma de la regulación de las relaciones interhumanas. Pueblos y estados tomarán el camino hacia la creación de una federación de la paz, del mismo modo en que en otro tiempo los hombres tomaron el camino hacia la formación del estado. ¿Entendió Kant su idea del tratado de la paz perpetua en analogía con la teoría contractualista de Hobbes, como una nueva forma del contrato social?

³¹ Ibid., pp. 24-27 (Vers. cast. cit., pp. 27-30).

³² Ibid., pp. 27-35 (Vers. cast. cit., pp. 31-41).

³³ Una tal constatación la encontramos por ejemplo en el comentario del editor *Immanuel Kant. Soczinienija w szenti tomach*, vol. 6, o.c., p. 675. Acertada es en cambio la anotación de que Kant introduce una argumentación sociológica, siendo consciente de la imperfección del factor moral. De este modo el proyecto de la paz perpetua se despidió del postular tradicional y proclama la paz como una parte integral de la idea objetiva de la necesidad histórica del desarrollo de la sociedad humana.

Tal como resulta de lo dicho anteriormente, Kant fue un optimista³⁴ y ha cargado a los intelectuales (los hombres “ilustrados”) la tarea de la expansión precisamente del optimismo. El catálogo de tareas se formula de modo astuto en la llamada “cláusula secreta” (literalmente: “artículo secreto”). Incluso el comienzo testimonia un tratamiento en parte bromista de esta obligación: “Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública deben ser tomadas en consideración por los Estados preparados para la guerra”³⁵. A diferencia de Platón, Kant afirma que “no hay que esperar que los reyes filosofen ni que los filósofos sean reyes, como tampoco hay que desearlo, porque la posesión del poder daña inevitablemente el libre juicio de la razón”³⁶. Se trata por tanto de que los filósofos deben ser independientes, una especie de institución de la expresión de la opinión pública. En cambio, es “imprescindible [...] que los reyes, o los pueblos soberanos (que se gobiernan a sí mismo por leyes de igualdad), no hagan desaparecer o acallar a la clase de los filósofos, sino que los dejen hablar públicamente para aclaración de sus asuntos, pues la clase de los filósofos, incapaz de banderías y alianzas de club por su propia naturaleza, no es sospechosa de difundir una *propaganda*”³⁷. También esta indicación kantiana aparece como totalmente actual.

Como conclusión del resumen o mejor de un recuerdo selectivo de algunos pensamientos de Kant, conectados con la problemática de la paz, hay que dirigir la atención a la cuestión, amplia y controvertida a la vez, sobre la conexión de la moral con la política³⁸. De acuerdo con su credo filosófico práctico, Kant conoce obviamente la prioridad de la moral sobre la política (“... toda política debe arrodillarse ante la primera [la moral]”³⁹). De este modo da a entender que con todas las fuerzas se debe perseguir la meta de la concordancia de la moral con la política. El filósofo de Königsberg no se encamina por la vía de la moralización. Es consciente de que la coincidencia solamente se dará cuando los pueblos vivan en paz entre ellos. De lo contrario la política destruirá siempre la moral. Pero mientras no se haya conseguido la paz perpetua, los filósofos deben desenmascarar los caminos tortuosos de la política. Esta es su vocación y su tarea principal. De este modo podrán favorecer la expansión de las ideas morales, es decir, pacíficas. Para Kant son pues sinónimos.

En los pasajes conclusivos del tratado “La paz perpetua” Kant formula, tal como él la caracteriza, una máxima transcendental. Es la máxima de la *publicidad*: “Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados”⁴⁰. La siguiente “máxima universal” dice: “Todas las máximas que necesitan la publicidad (para no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el

³⁴ A. GULYGA, o.c., p. 237.

³⁵ I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, o.c., p. 36 (Vers. cast. cit., p. 42).

³⁶ *Ibid.*, p. 37 (Vers. cast. cit., p. 43).

³⁷ *Ibid.* (Vers. cast. cit., p.43s.).

³⁸ Este fragmento del tratado lleva el título de “Apéndice”, aunque es solamente algunas líneas más breve que el conjunto del ensayo. Ello da testimonio de la significación que concede Kant al problema de la moral y la política en el conjunto del pensamiento sobre la paz.

³⁹ *Ibid.*, p. 49 (Vers. cast. cit., p. 60).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 50 (Vers. cast. cit., p. 61s.).

derecho y la política a la vez”⁴¹. La publicidad, en efecto, elimina la desconfianza, pero especialmente sobre ella se apoya todo el poder del *derecho público*⁴². Y por ello mismo es la garantía de la justicia y de la paz.

De este modo inseparable une Kant las ideas del humanismo, los derechos humanos, la justicia, un orden social racional, la moral y la política, la independencia de las opiniones y la posibilidad de su defensa pública, la educación de la humanidad (expansión de la idea del derecho, de la ilustración, como una especie de moderna “educación para la paz”), la misión de los intelectuales en la causa de la paz perpetua, comprendiendo todo ello en el marco de un hipotético tratado de paz internacional. Sus pensamientos, que testimonian un compromiso profundo del filósofo por la causa de la construcción para la humanidad de las condiciones de una evolución pacífica, Kant los cierra con una palabras, que para nosotros presentan un mensaje importante:

“Si existe un deber y al mismo tiempo una esperanza fundada de que hagamos realidad el estado de un derecho público, aunque sólo sea en una aproximación que pueda progresar hasta el infinito, la *paz perpetua*, que se deriva de los hasta ahora mal llamados tratados de paz (en realidad, armisticios), no es una idea vacía, sino una tarea que, resolviéndose poco a poco, se acerca permanentemente a su fin (porque es de esperar que los tiempos en que se producen iguales progresos sean cada vez más cortos)”⁴³.

A pesar de las grandes amenazas de que la humanidad se eche en el abismo de la catástrofe bélica, a pesar de la existencia de las potencias armadas y de la carrera de armamentos ascendente día a día, no nos está permitido en ningún momento caer en el fatalismo, renunciar a la posibilidad de preservar el mundo de la catástrofe. Es simplemente un precepto constante de los hombres dotados de razón. Este es el sentido esencialmente activista del tratado “La paz perpetua”, pequeño por su tamaño, pero grande por su espíritu.

41 Ibid., p. 55 (Vers. cast. cit., p. 69).

42 Al igual que Marsilio de Padua, Kant afirma que los gobiernos del derecho son mejores que los gobiernos de los hombres. Cfr. Z. KUKSEWICZ, o.c., p. 520.

43 I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, o.c., p. 56 (Vers. cast. cit., p. 69).

Taula,
quaderns de pensament
(UIB) núm. 17-18, 1992

¿Cómo pensar los valores morales a partir de Kant?

Norbert Bilbeny
Universidad de Barcelona

RESUMEN: Desde Nietzsche hasta mediados del siglo XX, la moderna teoría de los valores morales tiene una deuda con Kant. La idea misma de "moralidad", y luego la "dignidad", constituyen el principio de todo valor en la ética, que tiene, por lo demás, carácter innegociable: carente de "precio". El artículo recuerda los principales puntos donde Kant establece su teoría de la ética formalista como única condición posibilitante de los valores morales. Sugiere, finalmente, que esta doctrina permite abrir un enfoque moderno -el prescriptivismo- en la problemática de los valores en la ética.

ABSTRACT: From Nietzsche until the middle of XX century, the modern theory of moral values is in debt to Kant. The same idea of "morality", and then of "dignity", are the principle for all value in ethics. This value has also a not negotiable character or lacking of "price". The author of this article reminds the main points where Kant founds his formalist theory of ethics as the only condition to make moral values feasible. He suggest, finally, that this doctrine brings a modern approach -the prescriptivism- into the ethical values discussion.

Como es sabido, la noción de "valor" aplicada a la filosofía práctica toma carta de naturaleza a partir de Lotze, aunque no sea hasta poco después, con Nietzsche, que adquiere su primera y quizás más destacada relevancia en el orbe de la Ética.

A raíz del nihilismo nietzscheano y de su propuesta de una "transvaloración" de la cultura cristiano-burguesa, nos encontramos con varias corrientes de la filosofía europea de principios de siglo pendientes de la fundamentación del concepto de valor. Aprovechando también el antecedente académico de Lotze, los neokantianos Windelband y Rickert enunciarán la llamada "Teoría de los valores", mientras que del nuevo objetivismo de Brentano, Meinong y Ehrenfels -quién dará vueltas asimismo sobre la *Werttheorie*- arrancará la Fenomenología de Husserl y con ella, inmediatamente, la llamada "Axiología" de Scheler y Hartmann, con quienes pensamos inevitablemente al hablar de la ética de los valores. Es conocida, luego, la dedicación al tema de los valores

en el existencialismo sartreano y, en otro flanco, en el espiritualismo de Lavelle y Le Senne. Desde entonces y hasta hoy no ha habido ninguna nueva aportación de relieve sobre los valores morales, si exceptuamos, entre otras, las intervenciones, bien diferentes, de Findlay, Polin y Agnes Heller.

A estos autores habrá que añadir necesariamente los nombres de tres sociólogos, Durkheim, Simmel y Weber, cuya especial atención -obsesión, casi, en el último- a la problemática del valor nos da cuenta de cómo ésta, sobre todo en relación con el impacto Nietzsche, había invadido, desde la filosofía moral, el terreno de la teoría de la cultura. Sin embargo, tanto Nietzsche, como Lotze antes, estaban al cabo de un hilo de reflexión ética comenzado por Kant, como filósofo moral que empieza a pensar, entre otras cuestiones, la temática del valor de la Ética.

Recordemos, por de pronto, que ya en la *Crítica de la razón pura* (“Doctrina trascendental del método”, cap. II), distingue el autor entre lo que es la “observancia” y lo que es la “valoración” de la moralidad. La primera se establece de acuerdo con la estructura y el seguimiento de las “máximas” de la acción. La segunda, que ahora nos importa, toma en cuenta las “ideas prácticas” que llenan de contenido a las máximas o reglas de actuación. Anunciando ya lo que será su rechazo por la “materia” de las máximas, Kant nos dice en este mismo texto que las dos únicas “ideas prácticas” de la moralidad son la “virtud” y el “bien supremo”, y que ambas se engloban en la idea de “ley moral”.¹ Ciertamente, y de ahí en adelante, todo hace pensar que para Kant la “idea práctica” fundamental en orden a la realización moral -lo que hoy llamaríamos también el principal “valor” moral- es la idea misma, en definitiva, de *moralidad*, en el sentido que el filósofo le imprimía de “ley moral”, es decir, de legalidad, y no de referencia a un trasunto doctrinal. En virtud, pues, de este formalismo ético que la primera *Crítica* trata de justificar, habríamos de concluir, por nuestra parte, que la “valoración” de la moralidad -para recuperar los dos términos a los que aludíamos al principio- se asimila a la “observancia” de la ley moral.

Pero hasta aquí Kant no ha hablado de “valor”, aunque lo ha apuntado. Empezará a hacerlo, y lo desarrollará especialmente, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, al tratar del tránsito del conocimiento común al conocimiento filosófico de la moralidad, es decir, al especificar el paso de la acción por “buena voluntad” a la acción por “deber”. En este contexto, el “valor moral” (*moralischer Wert*) aparece identificado con el *éthos* o carácter moral, sostenido por una acción que prescinde, en su determinación, tanto de la previsión de los resultados como de la presión de las inclinaciones. “¡Es claro que sí! -subraya-. Precisamente en ello estriba el valor del carácter moral, del carácter que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien, no por inclinación, sino por deber”.² Cualquier objeto de la sensibilidad, en la que se incluyen las inclinaciones, sólo tendrá un “valor relativo” o condicionado, mientras que el “valor absoluto” sólo estará reservado para el objeto propiamente de la moralidad, tal cual leemos, más adelante, en la segunda fórmula con que se define al imperativo categórico. Aunque hoy la palabra

¹ *Crítica de la razón pura*, B 840 (Ed. cast. de P. Ribas, en Alfaguara, Madrid, 1978: pp. 634-635).

² *Ibid.*, trad. cast. de M. García Morente, en Espasa-Calpe, Madrid, 1973: p. 36.

haya perdido arraigo, el *humanismo* de Kant comienza su enunciación en este punto en que se trata del “valor” de la acción práctica, por cuanto se hace del *hombre como fin en sí mismo* objeto propio de la moralidad, y así pues, por lo dicho, “valor absoluto” para la acción, a cuyo respecto cualquier otro valor posible es sólo relativo. Lo que el hombre puede adquirir con su acción no tiene el valor del hombre mismo. Sólo en este supuesto, concluye Kant, la razón puede encontrar un principio práctico supremo -el imperativo categórico-, impensable si nos conformásemos con la existencia de valores relativos.³

La tercera fórmula de enunciación del imperativo categórico, en la misma *Fundamentación*, amplía el análisis del supuesto de “valor absoluto” concedido al hombre en sí mismo para la definición de la moralidad. Predicamos tal cosa del hombre, nos dice Kant, porque comprendemos su “dignidad”. Dignidad es la idea asociada a un ser racional que “no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo”.⁴ Más allá, pues, de la *humanidad* como fin en sí mismo, la *dignidad* merece para Kant el rótulo de “valor intrínseco” de la moralidad. Lo que se refiere a nuestro ser contingente puede tener, bien un “precio de afecto”, si se trata de nuestros gustos, bien un “precio de mercado”, si corresponde a nuestras necesidades. Pero lo que pertenece a nuestro ser racional, y por lo tanto, a nuestra facultad autolegisladora, no posee *precio* sino *dignidad*. Fijémonos, por lo tanto, que el valor más alto de la moralidad, el de la “dignidad” de un hombre que se ha empezado a ver como “fin en sí mismo”, radica en la autonomía de la voluntad -fundamento de la ética kantiana-, autonomía que se pone a la vez que afirmamos nuestra naturaleza racional. Somos acreedores del “valor intrínseco” de *dignidad* porque al ser racionales obtenemos asimismo nuestra condición de autolegisladores, condición por la que hay que deducir inmediatamente aquella dignidad y, consecutivamente, el “valor absoluto” de ser nosotros un *fin en sí mismo*. Para una y otra cosa, como se ve claramente, la capacidad de autolegislación, o de determinación racional de nuestra voluntad, como repetirá machaconamente Kant, ha sido puesta por toda condición.

¿Qué quiere decir ello en relación con un primer paso para comprender el valor moral? Quiere decir, ante todo, como ya se afirmaba al final de la *Crítica de la razón pura*, que el valor moral tiene su raíz en la moralidad misma, en tanto que la identifiquemos con la “ley moral”, o, mejor, con una “autoley”, por así decir. Ello significa nada menos que para Kant, como para otros después de él, el valor no es previo a la moralidad, sino posterior a ella. Descartada cualquier otra fuente de posibilidad, por ejemplo, la idea de la existencia de Dios, la moralidad es para Kant el único *hecho* posibilitante del valor, aunque siempre, desde luego, como *hecho de razón*. Inevitablemente, pues, es volver a recordar el formalismo ético de nuestro autor, que no admite más guía para la conducta moral que la razón. A pesar de su defensa del “valor” de la *dignidad* y, subsidiariamente, de la *humanidad*, desde la ética kantiana se hace hasta cierto punto redundante hablar de una preocupación por lo que hoy llamaríamos “problemática de los valores morales”, al menos una vez hemos reconocido que para Kant no hay más pleno y exacto “valor moral” que el de la propia moralidad. El problema

³ *Ibid.*, pp. 83-84.

⁴ *Ibid.*, p. 92.

de la ética normativa no es el del valor moral que se postula, por ejemplo, en nuestros derechos o virtudes, y se recoge siempre en nuestras reglas, sino que este problema, como el de toda la ética, es el de la ley moral que precede a todo valor.

En la *Crítica de la razón práctica* podemos encontrar justamente una definición de lo que luego hemos entendido por “valor”, aunque sea sólo a partir del supuesto sentido kantiano del término. La situación, ahora, no deja de ser curiosa, pues si en la *Fundamentación*, como veíamos, Kant mencionaba el concepto de valor sin entrar en su definición, después, en la *Crítica*, parece, inversamente, llevar a cabo esta definición sin mencionar antes el concepto definido. A nuestro juicio ello tiene lugar, desde el Prólogo de la obra, a través de la mención de los conceptos de “sabiduría” y “santidad”, y de su inmediata explicación como “*ideas morales de perfección práctica*”.⁵ Con estas palabras creo que Kant está definiendo lo que generalmente podemos entender por “valor moral”, una vez aceptado, insisto, que en Kant ya se ha identificado antes implícitamente la legalidad de la moralidad (la “ley moral”) con todo *valor* de la moralidad o *valor moral*. La “sabiduría” y la “santidad”, ya no la “humanidad” o la “dignidad” que aparecían en la *Fundamentación* y desaparecen ahora, son las dos principales ideas prácticas normativas⁶ de esta *Crítica de la razón práctica*, precisadas analíticamente como “*ideas morales de perfección práctica*”. ¿No llamaríamos también a esto “valor”, tanto para nuestro pensamiento actual, por ejemplo al hablar de justicia, libertad o felicidad, como para el uso, en su contexto, de las ideas kantianas de “humanidad”, “dignidad”, “sabiduría”, “santidad” y, fundamentalmente, de “moralidad”?⁷

Con más razón creo que Kant está poniendo las notas, en la *Crítica de la razón práctica*, de lo que hoy solemos pensar comúnmente por “valor moral”, cuando, más adelante, en la “Dialéctica de la razón práctica”, afirma que las dos ideas prácticas de “santidad” y “sabiduría” poseen el carácter de *modelo* para la acción,⁸ y luego, como será muy propio del análisis kantiano de la moral, que estas ideas se realizan *progresivamente*⁹ en la acción, sin que se puedan dar nunca enteramente por realizadas, ni en un solo acto humano, ni en toda una vida humana de acción. El valor moral representará, así, amén de una “idea práctica”, un “ideal” para la práctica, como *ideal* de la facultad de la razón práctica a la vez consecuente con el *hecho* fundamental de esta facultad: la moralidad. No es posible, por tanto, según Kant, establecer la idea de valor moral ni inductivamente ni deductivamente, a partir, respectivamente, de un principio empírico o un principio axiomático, sino que el valor moral, o cada posible valor moral, constituye una idea trascendental para uso y conocimiento sólo de la razón práctica, que la utiliza regulativamente para su ideal de perfección. No se puede hablar más que de

⁵ *Crítica de la razón práctica*, ed. cast. M. García Morente, en Espasa-Calpe, Madrid: p. 21, n.

⁶ De manera que ambas, antes que la idea de Felicidad, pondrán el fundamento del “Supremo bien”, único objetivo de la razón práctica (“Dialéctica de la razón práctica”, cap. II).

⁷ Véase de nuevo, como en la *Fundamentación*, el elogio del “valor moral” de la acción moral conforme a la voluntad autónomamente determinada, en el cierre de la “Dialéctica de la razón práctica”, *Crítica raz. práct.*, *op. cit.*, pp. 203-205.

⁸ *Ibid.*, p. 179, n.

⁹ *Ibid.*, p. 172.

un conocimiento práctico, no teórico, del valor, porque éste viene siempre asociado al fondo racional, no sensible, del hecho de la moralidad.

De esta manera, en la solución trascendental kantiana de lo que llamaríamos el problema de la fundamentación de los valores morales, el valor aparece como un objeto sin lazo alguno con la facticidad: ningún valor se conforma a un hecho o se agota en él. Pero no porque ello sea así el valor pertenece a un puro reino trascendente o a una flotante estructura eidética, al estilo de lo propuesto por la axiología. El valor, en suma, pertenece como idea y como ideal a la razón práctica. Lo que dicho de una sola vez quiere decir que pertenece a nuestra *voluntad autónomamente determinada*. Esta lo presupone como *idea* siempre que se da una máxima, si hemos de ser fieles al sentido primeramente puesto por Kant de “valor moral”. Y en todo caso la voluntad puede plantearse el valor moral como *ideal* siempre que el valor se establezca como “idea moral de perfección práctica”, es decir, como idea regulativa de la acción. Aunque para Kant, como es sabido, la Libertad es postulado y la Felicidad objetivo de la moralidad -bien que formando parte éste del “Bien supremo”-, éstas y otras importantes ideas susceptibles de ser reguladoras de la acción, incluida la idea misma de Moralidad, podrían ser aceptadas por nosotros con el nombre de “valores morales”, sin faltar por ello tanto a la primera consideración del valor moral ofrecida por Kant en la *Crítica de la razón pura* (el valor moral es el valor de la “ley moral”), como a la segunda consideración, ofrecida en la *Crítica de la razón práctica* (el valor moral como “idea moral de perfección práctica”).

Kant sostiene, pues, una concepción metanormativa del valor, pero se mantiene alejado, dentro de esta perspectiva, tanto del cognitivismo (por ejemplo en Ehrenfels y la *Werttheorie*, para los que el valor es una propiedad natural), como del intuicionismo (por ejemplo en Scheler y la Axiología, para los que es una propiedad no natural). La posición de Kant, a este respecto, podría ser definida como *prescriptivista*, desde el momento en que el valor prescribe sin relación con ninguna propiedad y además lo hace imperativamente, no condicionalmente. Lo que hasta Kant, y en nuestro lenguaje, podríamos identificar como “valores morales”, todavía constituyen predicados del ser. Es a partir de Kant, al aparecer la idea misma de “valor”, y sobre todo con Kant, justamente con el alcance dado a esta idea como de algo que por definición *escapa al ser*, cuando podemos llegar a separar taxativamente el orden de los valores del mundo empírico o del mundo trascendente. Con Kant el valor moral es plena y objetivamente una idea que sucede tan sólo a nuestra moralidad y tiene sentido tan sólo para la perfección de nuestra moralidad. Discutir sobre la realidad o la idealidad de los valores es desde un punto de vista kantiano someterse a una discusión saldada de antemano. El valor no es algo que se pueda describir, como un hecho o una esencia, pero tampoco es algo que sea puramente subjetivo, como un estado de conciencia o un sentimiento. El valor posee, como idea, una objetividad, pero como idea práctica regulativa posee una objetividad naturalmente racional. En el fondo se trata de asumir o no asumir la noción trascendental de razón, una elección que habrá de condicionar en este caso el modelo de teoría del valor.

Creo que por ahora las posibilidades de opción en la epistemología del valor no son muchas. Para hablar de modelos, el modelo *prescriptivista* o deontológico kantiano es aquel que sabe separarse mejor de toda realidad o ideología dada. Los otros modelos,

normativos o metanormativos, y que ahora no es el caso de describir, establecen que el valor moral ha de ser fruto o bien de una conciliación con las normas o bien con presuntas entidades. De entre todos los posibles modos de concepción del valor, el kantiano, a mi parecer, es el que exige un mayor esfuerzo y reconoce a la vez un mayor mérito. Pero por si acaso mérito y esfuerzo no tuvieran demasiada buena prensa hoy, me atrevo a pensar que es al menos el modelo que reserva un mayor campo para nuestra capacidad de invención.

El sentimiento moral en Hegel

Gabriel Amengual Coll

RESUMEN: Siguiendo exclusivamente el tratamiento del tema en la *Enciclopedia* de 1830, se estudia primeramente (1) el lugar sistemático del sentimiento moral dentro de la filosofía del espíritu subjetivo y más en concreto en el capítulo sobre la voluntad. (2) Esta ubicación (así como los temas y el enfoque) muestra a su vez que esta parte del espíritu subjetivo es fundamentalmente una ética. (3) Hegel, sin dejar de ser racionalista en sus planteamientos éticos, concede una peculiar significación moral al sentimiento, porque en él se expresa el sujeto en su inmediatez, unidad y totalidad. (4) Finalmente se muestra la función propia del sentimiento en las diferentes esferas de la vida ética. El tema del sentimiento moral muestra la distancia teórica de Hegel respecto de Kant y su acercamiento a planteamientos aristotélicos, aunque los resultados prácticos no se alejen mucho de los kantianos.

ABSTRACT: Following exclusively the dealing of 1830's *Encyclopaedia* with the issue, it is studied first (1) the systematic place of moral feeling in the philosophy of subjective spirit, especially in the chapter about the will. (2) This place, likewise his developments and approach, shows this part of subjective spirit as fundamentally an ethics. (3) Hegel, although remaining a rationalist in his ethical outline, gives a peculiar moral meaning to feeling, because the subject expresses himself in it, his immediacy, unity and totality. (4) Finally, it is shown the proper function of feeling in the different spheres of ethical life. The issue about moral feeling shows the theoretical distance from Hegel to Kant and his approaching to aristotelian outlines, even if practical results are not far away from kantians ones.

Respecto de la cuestión del sentimiento en la filosofía de Hegel, más que la posición sistemática, antropológico-ética, seguramente son conocidas sobre todo dos posiciones polémicas:

1ª, su entusiasmo juvenil en la defensa del sentimiento moral en crítica abierta al planteamiento dualista de Kant y el consiguiente resto de positividad y heteronomía en su moral ¹;

¹ Ver por ejemplo HEGEL, *Escritos de juventud*, ed. por J.M. Ripalda, Madrid 1978, pp. 306ss. Sobre la filosofía moral del joven Hegel cfr. A. PEPPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye 1969; G. AMENGUAL, "De la moral kantiana al concepto de espíritu. Hegel en su período de Frankfurt", in: *Estudios filosóficos*, 31 (1982) 7-43; A. VALCARCEL, *Hegel y la ética. Sobre la superación de la 'mera moral'*, Barcelona 1988, esp. pp. 79-83.

2ª, su menosprecio al sentimiento en el ámbito del conocimiento y en el de la filosofía de la religión².

Si en términos generales la cuestión acerca del entusiasmo juvenil no ofrece muchas dudas, hay que tener también en cuenta que con él Hegel se sitúa dentro de un contexto dominado por la filosofía kantiana, y que la relación con dicha filosofía no es de puro seguimiento, sino más bien de intento de superación del malestar que provocaba sobre todo el dualismo que la atraviesa de pies a cabeza. Entre los exponentes de este contexto destacan Schiller, Hölderlin y el joven Schelling³. Este intento de superar el dualismo y el subjetivismo kantiano es una pretensión constante y fundamental en Hegel, que no abandonará nunca, de tal manera que toda la filosofía de Hegel puede ser entendida como el intento de una relectura -o superación- de la filosofía kantiana en dicho sentido. En cambio, por lo que se refiere a la afirmación del supuesto menosprecio, por lo menos por lo que se refiere a la ética, dicha opinión debe ser corregida.

Aquí no vamos a estudiar la cuestión en el joven Hegel ni a exponer su pensamiento siguiendo el hilo de la evolución de sus ideas, sino su pensamiento sistemático, tomando como base la *Enciclopedia*, en su tercera edición de 1830⁴.

1. Lugar sistemático

Hegel dedica al sentimiento moral, al que llama “sentimiento práctico”, dos

² Este menosprecio referido al sentimiento tanto en un campo como en el otro está muy relacionado con un planteamiento general que podría llamarse racionalista, ilustrado, en el que en parte sin duda se encuentra Hegel. De todos modos debería matizarse tanto la cuestión que es preferible dejarla para estudios más detallados. Respecto al menosprecio del sentimiento en filosofía de la religión, parece ser una postura directamente conectada con su polémica con Fr. H. Jacobi y con F. D. Schleiermacher (con éste último incluso parece mediar cierta animosidad personal). Acerca de Jacobi cfr. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in: *Werke*, ed. por E. Moldenhauer y K.M. Michel, vol. 2, Frankfurt/M 1970, pp. 287ss., ver por ej. esp. pp. 289, 296. Acerca de Schleiermacher cfr. HEGEL, “Vorrede zu Hinrichs’ Religionsphilosophie”, in: *Werke*, ed. cit., vol. 11, pp. 42-67, prólogo casi todo dedicado a la situación de la filosofía de la religión y en polémica contra la revaloración del sentimiento como reacción al intelectualismo de la ilustración, y donde en clara alusión a Schleiermacher -aunque sin nombrarlo- afirma que “si el sentimiento ha de constituir la determinación fundamental del ser del hombre, éste es entonces equiparado al animal. [...] Si la religión en el hombre se fundamenta solamente sobre el sentimiento, entonces tal [sentimiento] con razón no tiene otra determinación que la de ser el sentimiento de su dependencia, y entonces el perro sería el mejor cristiano”. (p. 58). Aunque esta reducción del sentimiento al reino animal no concuerda ni siquiera con su misma concepción del sentimiento, a no ser que se lo considere en una exclusividad total. Sobre la relación entre Hegel y Schleiermacher ver N. WASZEK, “Descartes und die ‘Subjektivitätsphilosophie’ in der Sicht Hegels”, in: *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, pp. 52-74; y en términos más generales A. GUINZO FERNANDEZ, “La filosofía de la religión en Hegel y Schleiermacher”, in: *Anales del Seminario de metafísica* 16 (1981) 89-118; D. LANGE, “Die Kontroverse Hegels und Schleiermachers um das Verständnis der Religion”, in: *Hegel-Studien* 18 (1983) 201- 224.

³ Cfr. el primer capítulo de Ch. TAYLOR, *Hegel*, Cambridge 1975; J.L. VILLACANA, *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid 1988.

⁴ HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, hg. v. Fr. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg 1969. Citaremos esta obra en el texto mismo indicando entre paréntesis el § y el número.

parágrafos (§§ 471 y 472) de la *Enciclopedia*⁵. Antes de entrar en el estudio detallado de estos dos parágrafos, intentaremos echar una mirada al contexto en que son situados, primero la filosofía del espíritu subjetivo como marco más amplio y después al capítulo del espíritu práctico.

1.1. Dentro de la filosofía del espíritu subjetivo

La primera indicación del lugar sistemático del sentimiento práctico viene dada por su inclusión dentro de la filosofía del espíritu subjetivo, que desarrolla la idea de espíritu bajo sus figuras de “alma”, “conciencia” y “espíritu”, en las disciplinas llamadas “antropología”, “fenomenología” y “psicología” respectivamente.

Esta exposición de la filosofía del espíritu subjetivo, que en términos actuales podría traducirse como antropología filosófica, puede situarse dentro de la corriente que históricamente ha dado lugar a la antropología filosófica, vale decir la antropología “fisiológica”, aquella que entiende que el hombre es en primer lugar un ser natural, iniciada y cultivada por corrientes de pensamiento de carácter naturalista-romántico o naturalista-científico, que expresamente recurren a la naturaleza como “mundo de la vida” en contra de la otra posibilidad de entender el mundo de la vida, vale decir en contra del terreno resbaladizo de la historia⁶. Así -aunque en el caso de Hegel no parece darse este temor a la historia- Hegel empieza su antropología tratando del hombre como “alma” (*Seele*) (natural, sentiente y real), supeditado a las determinaciones naturales externas e internas (recogiendo el originario significado de “anima” como lo que constituye al ser animal o animado, viviente) (en la primera parte titulada “Antropología”), después como conciencia (en la “Fenomenología”), hasta llegar a las determinaciones propiamente humanas y espirituales (en la “Psicología”).

Tal como afirma Hegel en la *Ciencia de la lógica*, donde por primera vez determina el sentido de la filosofía del espíritu subjetivo, “en estos niveles el espíritu es espíritu finito, en la medida que el contenido de su determinidad es inmediato, dado”⁷. La finitud indica que el espíritu no ha conseguido una realidad que le corresponda, con la que pueda mantener relaciones no de limitación recíproca y en cierta manera de extrañeza con lo

⁵ Antes se han expuesto otras formas de sentimiento, el cual aparece primero en el mismo organismo animal, dentro de la Filosofía de la Naturaleza (§ 359); ya dentro de la Filosofía del Espíritu subjetivo, en la antropología, primero como “alma sentiente” (§§ 402-406) y como “sentimiento de sí” (§§ 407-408); como “conciencia sensible” y como “sentimiento de sí” dentro de la “Fenomenología” (§§ 418, 429); como “sensación” (§§ 446-447) dentro del “espíritu teórico” de la “psicología”.

⁶ Cfr. O. MARQUARD, “Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‘Anthropologie’ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts”, in: *Collegium philosophicum. Studien J. Ritter z. 60. Geburtstag*, Basel/Stuttgart 1965. pp. 209-239 (reproducido en ID., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1973, y en sustancia en: ID., “Anthropologie”, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, 362-374). Creo que la antropología hegeliana puede situarse en esta corriente a pesar de que en parte no coincide con la visión total de su filosofía, por lo que Marquard afirma que significa una “degradación de la antropología” (“Zur Geschichte...”, p. 217), por cuanto no es la filosofía primera ni el punto desde el cual se entiende toda la filosofía. En el caso de Hegel, que la antropología sea encajada dentro de una filosofía de la historia es verdad solamente en parte, puesto que en último término lo que domina no es la historia, sino el concepto. Esta corriente hegeliana de carácter naturalista es la que continúa en la veta marxista representada por Fr. Engels y E. Bloch.

⁷ HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, vol. II, Hamburgo 1969, p. 437.

otro de sí, sino de infinitud, por las que pueda encontrarse cabe sí incluso en lo otro, realizando así su propia determinación de ir más allá de sí, de realizar el propio deber-ser implícito en su ser⁸. De esta situación del espíritu se deduce la misión de la filosofía del espíritu subjetivo, que consiste en “exponer el camino en el cual [el espíritu] se libera de esta su determinidad y avanza hacia la captación de su verdad, del espíritu infinito”⁹. “La función de la filosofía del espíritu subjetivo es por tanto, según esta determinación que constata a la vez el lugar sistemático del espíritu subjetivo, seguir el proceso de la superación de la finitud del espíritu”¹⁰.

El carácter finito del espíritu subjetivo le confiere a la vez un carácter formal, por la misma razón que comprende las determinaciones subjetivas, anteriores a su realización y, por tanto, anteriores a su determinación objetiva y con contenido propio, realización de la universalidad de su concepto. Este carácter formal se hace patente sobre todo en el “espíritu práctico”¹¹. Ésta es precisamente la diferencia que lo separa del espíritu objetivo, el cual comprende la “realidad en general como existencia de la voluntad libre”, es decir como derecho (§ 486)¹². Pero a su vez el espíritu subjetivo, y en concreto su última parte, tiene la misión de deducir el concepto de “voluntad libre en y por sí” y con él su exigencia de realización, es decir el concepto de derecho que será el “punto de partida determinado” de la Filosofía del Derecho, cuya deducción da ya por supuesta¹³.

Hemos recordado el contexto más amplio del espíritu subjetivo para mostrar que todo él tiene ya implícita una dimensión práctica, por encontrarse orientado hacia su cumplimiento que se da en el espíritu objetivo. Esta orientación indica ya un carácter ético a toda la filosofía del espíritu subjetivo¹⁴.

1.2. Dentro del capítulo sobre la voluntad

La indicación más específica del lugar sistemático del sentimiento moral o “práctico” viene dada por su inclusión dentro de la tercera parte de la filosofía del espíritu subjetivo o “psicología” y más en concreto dentro de la exposición de “El espíritu práctico”. En efecto, “el sentimiento práctico” es el primer apartado de los tres que componen dicha exposición. El capítulo sobre “El espíritu práctico” se abre con una definición del

⁸ Cfr. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, vol. I, Hamburgo 1971, cap. 2.

⁹ HEGEL, o.c., vol. II, p. 437.

¹⁰ R.-P. HORSTMANN, “Subjektiver Geist und Moralität. Zur systematischen Stellung der Philosophie des subjektiven Geistes”, in: D. HENRICH (Hg.), *Hegels philosophische Psychologie*, Bonn 1979, p. 191 (Hegel-Studien Beiheft 19).

¹¹ Cfr. A. PEPERZAK, “Los fundamentos de la ética según Hegel”, in: G. AMENGUAL (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid 1989, pp. 102, 111s.; A. PEPERZAK, *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, pp. 44, 47; ID., “Hegel über Wille und Affektivität”, in: *Psychologie und Anthropologie*, o.c., pp. 361 nota 3, p. 367 nota 8, p. 368. Este último estudio de A. Peperzak es sin duda el más detallado y profundo estudio sistemático del tema.

¹² Cfr. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke*, ed. cit., vol. VII, p. 80, § 29.

¹³ HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 2, p. 30.

¹⁴ Cfr. I. FETSCHER, *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der ‘Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, pp. 29, 188, 211-213, 222-225; B. QUELQUEJEU, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris 1972, pp. 177-180; A. PEPERZAK, “Los fundamentos...”, cit., pp. 97-101; A. PEPERZAK, *Selbsterkenntnis...*, cit., pp. 46-50.

espíritu *qua* voluntad y la indicación del “camino” que la voluntad tiene que recorrer para que alcance el nivel de la realización de su concepto (§ 469). Este itinerario de su desarrollo incluye dos clases de deber-ser (*Sollen*) (§ 470). Anteriormente, en el último párrafo del capítulo anterior con el que concluía “El espíritu teórico” se llevó a cabo la deducción del concepto de voluntad a partir del concepto de inteligencia (§ 468). A partir de este primer concepto abstracto de la voluntad (§ 469) se avanza en el desarrollo (y concreción) de este concepto exponiendo los diferentes niveles de la realización de la voluntad desde “El sentimiento práctico”, “Los impulsos y el arbitrio” (§§ 473-478) y “La felicidad” (§§ 479-480) hasta llegar al concepto concreto de la voluntad, la voluntad totalmente autónoma, que no quiere otra cosa sino a sí misma, es decir su concepto o la libertad (§ 480)¹⁵. La filosofía del espíritu subjetivo concluirá con el tercer capítulo de la “Psicología” (ésta a su vez tercera parte del tratado del “espíritu subjetivo”) titulado “El espíritu libre” (§§ 481-482), señalando ya su paso a la realización práctico-objetivo-social en el “espíritu objetivo”.

En términos generales el espíritu práctico ofrece un tratado de la voluntad; empieza exponiendo el espíritu como voluntad (§ 469), anunciando así el tema de todo el capítulo, dentro del cual se desarrollará la exposición del sentimiento moral. El concepto de voluntad ha sido deducido del de inteligencia (§ 468). Esta deducción tiene el interés de mostrar la comunidad radical entre inteligencia y voluntad y que por tanto la voluntad es radicalmente racional.

En efecto, la relación entre voluntad e inteligencia viene descrita en la misma deducción de la voluntad a partir de la inteligencia¹⁶. Para tal deducción la inteligencia es caracterizada como apropiación¹⁷. De acuerdo con esta última determinación del fenómeno superior del espíritu teórico, la inteligencia, ésta se caracteriza por determinar el contenido, de tal manera que éste puede ser considerado como apropiado, como su propiedad. Determinación y propiedad son ciertamente ya características prácticas, que muestran el carácter práctico de la actividad teórica. Carácter práctico quiere decir libre. La libertad es una característica del pensar y de la ciencia, siguiendo con ello no sólo a su antecesor Fichte, sino al mismo Platón y Aristóteles. El pensar es libre por su actividad y también por su contenido: es un ejercicio de libertad y su objeto es la libertad¹⁸. Con esta caracterización del pensar se está ya señalando el paso a la voluntad. En efecto:

“La inteligencia que se sabe como lo determinante del contenido, el cual es de la inteligencia de igual manera que está determinado como ente, [esta inteligencia] es *voluntad*” (§ 468).

Inteligencia y voluntad coinciden en ser determinación del contenido, libertad tanto en sí como según el contenido.

¹⁵ Sobre el “camino de la voluntad” cfr. A. PEPERZAK, “Hegel über Wille...”, cit., p. 368.

¹⁶ Cfr. A. PEPERZAK, *Selbsterkenntnis*, o.c., pp. 45s.; ID., “Hegel über Wille...”, cit., pp. 364-367.

¹⁷ “La inteligencia, que como teórica se apropia la determinación inmediata, después de la completa *toma de posesión* se encuentra en su *propiedad*; por medio de la última negación de la inmediatez ha sido puesto de suyo que *para ella* el contenido está determinado por ella” (§ 468).

¹⁸ “El pensar, en cuanto el concepto libre, es ahora también libre según el *contenido*” (§ 468).

Esta coincidencia de raíz entre inteligencia y voluntad da a entender que no son dos ámbitos diferentes, ni dos modos de proceder independientes y aislados, sino determinados y compenetrados recíprocamente: no hay inteligencia sin voluntad, ni voluntad sin inteligencia. Inteligencia y voluntad coinciden en el fondo, en lo más básico de ambas: en ser determinación, autodeterminación en sí mismas y determinación de su contenido. Ambas son expresión o realización del espíritu que es libertad (§ 382). De ahí el carácter radical y totalmente racional de la voluntad.

Esta deducción de la voluntad desde la inteligencia es comparable -hablando en términos generales- a como si Kant de la “Analítica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, donde aparece la actividad sintetizadora del entendimiento¹⁹, pasara directamente a la *Crítica de la Razón Práctica*, en la que se hace explícito y exterior el aspecto práctico y determinante de la razón, como autolegisladora y causalidad de la libertad²⁰. O también, y siguiendo la conexión más cercana, en esta deducción puede verse la unidad que para Fichte se da entre conocimiento y acción²¹.

La voluntad es ante todo autodeterminación. Esta es la base común con la inteligencia. Pero la voluntad es autodeterminación por medio de la deliberación-conclusión-decisión (*Beschließen*) y porque se da contenido (cumplimiento, realidad), existencia a sí misma de modo autónomo. De este modo la voluntad no sólo presupone la inteligencia, sino que ésta llega a su realización en aquélla²². En efecto, la voluntad, que es la dimensión práctica de la razón, realiza la estructura de la inteligencia, le da existencia externa, social: “como voluntad entra el espíritu en la realidad efectiva”, mientras que como saber se encuentra en el terreno de la universalidad del concepto (§ 469).

La inteligencia no es sólo el origen de la voluntad, sino que la constituye en su mismo proceso de realización. En efecto, la voluntad tiene que darse contenido según su concepto, la libertad, que “esencialmente es solamente como pensar” y por tanto “el camino de la voluntad de constituirse en espíritu objetivo, es el de elevarse a la voluntad pensante” (§ 479).

La voluntad empieza a constituir el aspecto real del espíritu porque se realiza singularizándose, la voluntad empieza por ser voluntad individual, es cada uno que

¹⁹ Es decir la actividad sintetizadora del entendimiento mediante las categorías, en cuya actividad se despliega espontáneo y libre, constituyendo así el objeto de conocimiento, dando unidad a la multiplicidad de lo sensible y con ella la forma conceptual, actividad sintetizadora que en último término es posibilitada por la apercepción trascendental o el yo trascendental, como condición última de posibilidad de toda síntesis del conocimiento por la que éste es integrado en el conjunto de la experiencia.

²⁰ No vamos a entrar en la discusión de las razones por las cuales Hegel puede saltarse la “Dialéctica trascendental”, que precisamente en Kant puede considerarse como el puente entre las dos críticas, los dos usos de la razón (Cfr. E. BOUTROUX, “Die transzendente Dialektik”, in: J. KOPPER u. R. MALER (Hg.), *Materialien zu Kants ‘Kritik der reinen Vernunft’*, Frankfurt/M. 1975, pp. 275-292), puesto que dichas razones conciernen a todo el conjunto de las dos filosofías: su concepción de la razón y de la realidad, que según Hegel dan lugar no sólo a unas antinomias, sino a una generalización e internalización de la contradicción (sobre todo de la tercera como compendio de todas), porque la realidad es vista en su unidad y por tanto contradictoriedad precisamente por la razón.

²¹ Cfr. D. HENRICH, “La découverte de Fichte”, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 72 (1967) 164. 166.

²² Cfr. A. PEPPERZAK, *Selbsterkenntnis*, o.c., pp. 46-48.

quiere (§ 469). Esta singularización es el primer paso para darse realidad, paso que se mostrará insuficiente y contradictorio con la universalidad del concepto de voluntad, pero en todo caso es imprescindible.

2. Sentido ético de la ‘psicología’ de la voluntad

Esta antropología filosófica, y especialmente su tercera parte la “Psicología” es a la vez una ética²³. Ello responde al planteamiento de Hegel (de resabios aristotélicos, de acuerdo con el hecho de que la esencia o causa formal es a la vez la causa final), para el cual la ética no es la fundamentación y la exposición del deber, de los deberes y de las virtudes como un tratado aparte, sino que el deber-ser se muestra en el ser mismo, de tal manera que exponiendo como son las cosas, el hombre, es decir su esencia o concepto, expone a la vez como debe comportarse, su ética. Pero el carácter ético de la “Psicología” se hace patente en su misma exposición, en su propio contenido, que viene a ser una relectura -en clave antropológica- del tercer capítulo de la “Analítica” de la *Crítica de la Razón Práctica*, asimilando también la otra corriente filosófica, la que desde la filosofía clásica griega y helenística pasando por la Escolástica llega hasta Wolff²⁴.

La voluntad se presenta ya desde el primer momento como exigencia de realizarse, de darse contenido y realidad, como querer. Esta es la esencial remisión del espíritu subjetivo al objetivo, o la manifestación del carácter ético y práctico de la filosofía del espíritu, de tal manera que el tratado de la voluntad sólo conseguirá el desarrollo completo del concepto de ésta en la teoría del espíritu objetivo, mostrando su existencia histórico-socio-política. Pero de momento la voluntad es solamente esto: una exigencia de darse contenido; el darse realidad es sólo una “abstracta determinidad, la suya en general” (§ 469), que aún no se ha identificado con la razón desarrollada. Por eso aquí es el lugar del formalismo²⁵. Toda la exposición del espíritu subjetivo es formal, porque trata del sujeto, del querer en este caso, pero no de su contenido; de la exigencia de darse contenido, pero no aún de una realidad.

²³ Cfr. A. PEPERZAK, “Los fundamentos...”, cit., pp. 97-101; ID., “Hegel über Wille...”, cit., pp. 367, 383-387.

²⁴ Cfr. PEPERZAK, *Selbsterkenntnis*, o.c., pp. 46; ID., “Hegel über Wille...”, cit., pp. 361-364, 382s. M. J. PETRY, *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, vol. 3, Dordrecht/Boston 1979, pp. 454-455 ofrece una lista de obras generales que presentan más o menos la misma idea general que Hegel desarrolla en su filosofía del espíritu subjetivo. Para captar algo este trasfondo -aunque se concentre en los siglos XVI y XVII y no llegue por tanto a los tiempos de Hegel- se puede leer W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, GS Bd. II, Stuttgart/Göttingen 1969; acerca de la estructuración de los afectos ver pp. 416ss.

²⁵ Hegel hace suya la teoría kantiana de la voluntad entendida como voluntad subjetiva, entendida por tanto como posibilidad, capacidad y necesidad de realizarse objetivándose en órdenes sociales, instituciones. Lo que le hace posible articular la subjetividad de la voluntad con la objetividad socio-política es la teoría aristotélica de la praxis, por la cual la voluntad es esencialmente agente y crea un *ethos*, hábitos y costumbres que no terminan en el comportamiento subjetivo, sino que crean un mundo objetivo no extraño, propiamente suyo. Cfr. J. RITTER, “Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana”, in: G. AMENGUAL (ed.), o.c., esp. pp. 163-169.

La voluntad, al ser inicialmente una exigencia de realización, contiene esencialmente un deber-ser, una exigencia de carácter más bien ontológico o quizás ontogenético²⁶, pero no por ello menos moral, tratándose de una exigencia de una voluntad racional. El carácter ontológico proviene más bien de que el deber-ser no es un añadido al ser o algo afirmado en su contra, sino una exigencia del ser mismo, la exigencia de la realización, actualización de su esencia. Hegel es demasiado aristotélico como para admitir como Kant un deber-ser opuesto al ser o más allá de él; pero por otra parte es demasiado kantiano (o moderno) para admitir, como Aristóteles, en el ámbito del espíritu un fin o un telos que no sea puesto, que no sea pro-puesto por el espíritu. Puede hablarse de un carácter ontogenético porque la realización de esta exigencia es a la vez la realización de sí misma, solamente al final conseguirá la voluntad ser la realización de su concepto. De este modo ya desde ahora se intuye que solamente la voluntad moral es la verdadera voluntad; expresado en términos kantianos, solamente la buena voluntad es voluntad propiamente dicha.

La voluntad, como formal e inmediata en su exigencia de realizarse, tiene ante sí una doble exigencia, un doble *Sollen*, cual doble mediación que la llevará a la universalidad de su concepto²⁷. De esta manera el doble *Sollen* se presenta a la vez como itinerario o verdadera genealogía de la libertad y de la ética²⁸; ya de entrada se indica que, por mucho que el deber-ser derive del ser (carácter ontológico) y que su cumplimiento sea la realización de la voluntad (carácter ontogenético), dicha realización no viene dada por sí misma, sino que es un imperativo, algo que debe ser llevado a cabo, es obra humana. El primer deber-ser surge de la oposición entre “la determinidad puesta” por la voluntad y el “ser determinado inmediato”, su “existencia” y su “estado”, es decir entre lo que se propone ser y lo que es, entre su autodeterminación y su ser dado inmediato y natural. Este es el primer deber-ser porque tiene como punto de referencia algo inmediato, la propia existencia o estado ya dado. En términos kantianos se trataría de un imperativo hipotético, o en general de un imperativo técnico, puesto que la acción viene determinada por la condición previa de la determinidad inmediata del espíritu, su estado. El segundo deber-ser surge cuando la autodeterminación se hace universal, cuando lo querido viene dado por la universalidad del concepto, cuando lo que se quiere es la ley universal. Entonces aparece el imperativo categórico y propiamente moral. Y entonces es cuando la voluntad es propiamente ella misma: autónoma y libre. En términos kantianos: “la certidumbre de una intención que coincide con esa ley [moral] es la primera condición de todo valor de la persona”²⁹.

3. El sentimiento moral

El sentimiento práctico es la primera forma de la autodeterminación, aún inmediata y formal. Esta pertenencia del sentimiento a la autodeterminación es lo que lo define

²⁶ QUELQUEJEU, o.c., p. 178.

²⁷ Cfr. A. PEPPERZAK, *Selbsterkenntnis*, o.c., pp. 48-50; ID., “Hegel über Wille...” cit., pp. 383-387.

²⁸ QUELQUEJEU, o.c., p. 179.

²⁹ KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* (A 130), in: *Werke*, ed. por W. Weischedel, vol. VI, Darmstadt 1975, p. 193; vers. cast. de E. Miñana y M. García Morente: *Crítica de la razón práctica*, Madrid 1975, p. 109.

como práctico y es la determinación bajo la cual es tratado aquí en el capítulo del espíritu práctico o voluntad.

Pero tiene formas previas. Este primer nivel correspondiente al sentimiento se da en todas las dimensiones del ser y actuar humano e incluso animal. El sentimiento surge por primera vez en el organismo animal, en la filosofía de la naturaleza, como “el sentimiento de una falta y la tendencia a colmarla” (§ 359)³⁰. Ya en la filosofía del espíritu subjetivo, en la antropología, aparece como sensación (§§ 399-402)³¹ y sobre todo como “alma sentiente” (§§ 402-407) y como “sentimiento de sí” (§§ 407-408); en la fenomenología aparece como estado de la conciencia (§ 429) y en la psicología aparece primero en el espíritu teórico como “intuición” (§§ 446-447) y después en el espíritu práctico como “sentimiento práctico”³².

La característica común a toda forma de sentimiento y que por tanto lo define como tal es que (se) “encuentra en sí”³³ (§§ 399, 402, 446, 471), el mismo y su contenido son algo dado, inmediato, natural, inmanente al sujeto, por tanto subjetivo e individual. De ahí también el carácter fundamentalmente pasivo (§ 405), a diferencia de los impulsos (§ 473). Esta determinación dada en uno mismo es una primera forma de autodeterminación y por tanto una primera forma de voluntad.

La primera característica del sentimiento práctico es que en este nivel el espíritu práctico “se encuentra como singularidad determinada en su naturaleza interior” (§ 471). “El sentimiento no es otra cosa que la forma de la singularidad propia e inmediata del sujeto” (§ 471 obs.). Para designar este carácter del sentimiento Hegel usa diversidad de calificativos como subjetivo, inmanente, propio, interior, llegando a crear el extraño término de *Selbst-isch-keit* (§§ 402 obs., 405) (algo así como “ipseidad”). Para simplificar lo podemos denominar carácter *subjetivo-individual*. De este carácter de “mismidad” brotan las propiedades peculiares del sentimiento: el de representar la unidad del sujeto no disfracto por la reflexión propia del entendimiento y a la vez la totalidad del sujeto frente a las abstracciones y divisiones del entendimiento (§ 471 obs.). Curiosamente para Hegel el sentimiento puede jugar el papel de representante de la totalidad, propio

³⁰ Cfr. QUELQUEJEU, o.c., pp. 36-39.

³¹ Cfr. QUELQUEJEU, o.c., pp. 76-81.

³² Esta diferenciación de los sentimientos podría ejemplificarse en estos casos:

1. sentir frío, hambre, sentirse enfermo, sano, joven, viejo, etc. se trata siempre de casos en que la determinación y el contenido es puramente natural, vienen dados por la pura naturalidad del ser del hombre como alma o ser viviente;

2. sentir ruido, signos, hablar, luz, color, etc., es decir cualquier sensación que da contenido de conocimiento de algo;

3. sentir rabia, indignación, alegría, simpatía, gusto, es decir los sentimientos que indican placer o desagrado, aprobación o repulsa, como primera manifestación del bien y del mal.

Los primeros son los sentimientos que pertenecen a la “antropología”, los segundos en parte a la “fenomenología” y en parte a la “psicología. Espíritu teórico”, los terceros a la “psicología. Espíritu práctico”. Pero a la vez los tres grupos pueden considerarse como pertenecientes al tercer grupo en la medida que añaden a la autodeterminación y la acción humana.

³³ Hegel juega con la semejanza entre *Finden* y *Empfinden* o *Empfindung* para definir el sentimiento y la sensación. Cfr. A. PEPPERZAK, “Vom Gefühl zur Erinnerung. Versuch einer strukturellen Analyse”, in: *Hegels philosophische Psychologie*, o.c., pp. 159-181.

de la razón, frente a las unilateralidades del entendimiento (obviamente mientras sea un sentimiento cuyo contenido sea racional, como se verá después), de tal manera que apelar al sentimiento no es apelar a un contenido, idea o ideal, sino al sujeto como tal, en su unidad y totalidad³⁴.

De este carácter subjetivo se deriva también la *fuerza motora* para actuar propia del sentimiento. Así lo afirma Hegel explícitamente en otro lugar:

“Para obrar según los principios también hace falta no solamente que se los sepa, sino que ellos estén en el corazón. Con la mera convicción puede también conjugarse el hecho de que otras inclinaciones posean la fuerza de oponerse a ella; pero si la convicción está en el corazón, entonces el que actúa es así”³⁵.

Curiosamente, este aspecto, que es el fundamental en Kant, de tal manera que trata de los sentimientos como “resortes” (*Triebfeder*), apenas se encuentra en las obras de Hegel. Su carácter motor proviene no de que ellos sean activos por sí mismos, como es el caso de las inclinaciones e impulsos, sino del hecho que por ellos el sujeto se hace muy suya la causa que contienen, la lleva en el corazón, se la hace interior, inmanente y global.

También para Kant los resortes son esencialmente subjetivos, y por tanto “no concuerdan por sí mismos con la ley moral” haciendo necesario la “constricción moral” de la razón sobre ellos³⁶. Recuérdese que -según la distinción hecha por Kant en la *Fundamentación*³⁷- el “resorte” es lo que corresponde a los fines subjetivos del apetito, a diferencia del “motivo” (*Bewegungsgrund*) que corresponde a los fines universales válidos para todo ser racional. Consecuentemente desde esta perspectiva debía excluir del imperativo categórico cualquier interés como resorte. El fin de tal exclusión era que ningún resorte pudiera aparecer como origen de ley moral alguna, cosa que mantuvo siempre. En cambio, no siempre vio que fuera totalmente incompatible la presencia de

³⁴ Sobre el sentimiento pueden verse las páginas -siempre más explícitas, por pertenecer a las explicaciones de clase- que Hegel le dedica en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, ed. y trad. de R. Ferrara, vol. I, Madrid 1984, pp. 165-172, 269-275. De ellas nos permitimos tomar esta larga cita: “En lo que atañe a la forma del sentimiento, preguntamos primeramente qué significa: ‘Yo tengo esto en el sentimiento, yo tengo sentimiento de algo, de cosas sensibles y también morales’. Descubriremos que ‘tener en el sentimiento’ no significa sino que un contenido es mío, y ciertamente mío en cuanto soy este individuo particular - que él me pertenece, [...]; es sentimiento de un contenido y a la vez sentimiento de sí mismo. El contenido es tal que mi particularidad está a la vez ligada con él.

Todo contenido puede estar tanto en el sentimiento cuanto en el pensar en general. Pero en el sentimiento jamás tenemos ante nosotros exclusivamente el contenido, la cosa como tal, por ejemplo, el derecho, sino que sabemos la cosa en conexión con nosotros, y ahí gozamos de estar colmados con la cosa. Por eso el sentimiento es algo tan estimado, porque cuando sentimos también nosotros estamos ahí personalmente, subjetivamente, según nuestra particularidad y peculiaridad [...]. Por el contrario, el calor del sentimiento significa que yo estoy en la cosa simultáneamente con mi particularidad”. (o.c., p. 269)

³⁵ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, o.c., vol. I, p. 270.

³⁶ KANT, *KpV*, A 149, ed. cit., VI, p. 206; vers. cast., p. 123.

³⁷ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 63, ed. cit., vol. VI p. 59; vers. cast. de M. García Morente: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid 1977, p. 82.

resortes y el origen exclusivamente racional de la ley moral. Posteriormente los resortes no fueron puestos exclusivamente de parte de la sensibilidad o de la naturaleza humana, cesando por tanto la contraposición entre resortes y motivos, por lo que los resortes dejaban de ser necesariamente particulares y sensibles³⁸. De hecho en la misma *Fundamentación* la idea de un mundo inteligible (el reino de la moralidad) es considerada como resorte³⁹. Así el carácter “subjetivo” de los resortes puede dar a entender dos cosas⁴⁰:

a) que se refiere a la motivación particular y personal de un sujeto, basada en los impulsos sensibles, que a lo más pueden ser guiados por la razón;

b) que se refiere al efecto e influjo del principio moral, objetivo, en el sujeto humano, de tal manera que el principio moral actúa como resorte. En este caso el resorte está tan condicionado subjetivamente como determinado objetivamente. Este sentido de “subjetivo” es el expresado en la *Crítica de la Razón práctica* cuando se afirma que “por resorte [...] se entiende el fundamento subjetivo de determinación de la voluntad de un ser cuya razón no es ya por su naturaleza necesariamente conforme a la ley objetiva”⁴¹. “Subjetivo” significa aquí solamente que algo pertenece a la constitución de un sujeto y por tanto en parte depende de dicha constitución, pero no significa que esta subjetividad únicamente de lugar a diferencias individuales en la dependencia de los apetitos sensibles.

El mismo carácter subjetivo-individual del sentimiento lleva a la segunda característica: la de ser *inmediato* y *natural*⁴². Por este modo de ser el sentimiento se caracteriza por su espontaneidad, como algo no elegido ni propiamente querido, sino como algo dado que el hombre encuentra en sí y que, al menos en parte, se sustrae a su dominio. Significa pues la primera realización de la autonomía y al mismo tiempo algo opuesto al espíritu propiamente autónomo; es una presencia de la naturaleza en el espíritu y en cierto sentido en oposición a él⁴³. El sentimiento práctico es una especie de autodeterminación natural, una sombra de la verdadera autonomía, que no tiene existencia más que en el querer propiamente dicho. Para Hegel el carácter inmediato y natural no es puramente negativo, algo rechazable, sino en todo caso ambiguo. Con ser la naturaleza la exteriorización o alienación y negación del espíritu, ésta lleva a su vez la huella del espíritu aunque no sea más que como ausencia, anhelo y tendencia; en todo caso no sólo se oponen, sino que también se remiten recíprocamente uno al otro, de tal manera que el final (el espíritu) está ya presente en el comienzo⁴⁴. Esta concepción general de la relación entre naturaleza y espíritu aplicada aquí al sentimiento puede

³⁸ Sobre las diferencias en cuanto a valoración del sentimiento entre la *Crítica de la Razón práctica* y la *Metafísica de las costumbres* cfr. L.W. BECK, *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'*, München 1974, p. 210-212.

³⁹ KANT, *Grundlegung*, A 127, ed. cit., vol. VI, p. 100s.; vers. cast., p. 136.

⁴⁰ Esta formulación de la distinción es de L.W. BECK, o.c., p. 204.

⁴¹ KANT, *KpV*, A 127, ed. cit., vol. VI, p. 191; vers. cast., p. 107.

⁴² Cfr. A. PEPERZAK, “Hegel über Wille...”, cit., pp. 371-373.

⁴³ Hegel lo llama a veces “subjetividad natural”, cfr. por ejemplo “Vorrede zu Hinrichs'...” cit., p. 57.

⁴⁴ Sobre la relación entre naturaleza y espíritu según Hegel cfr. D. WANDSCHNEIDER y V. HÖSLE, “Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel”, in: *Hegel-Studien* 18 (1983) 173-199; A. PEPERZAK, *Selbsterkenntnis*, cit., pp. 18-28.

significar que el sentimiento, a pesar de ser algo dado, que el sujeto encuentra ya en sí, este algo forma parte del propio ser del sujeto, de su *autós o Selbst* y en este sentido es una forma, la más simple y primitiva, de *autodeterminación*. La ambigüedad que indican el carácter inmediato y natural consiste en que los sentimientos no son criterios autónomos para sí mismos, sino que dependen de que su contenido sea racional.

La inmediatez puede ser también la segunda inmediatez conseguida por cantidad de mediaciones, la cual por tanto es espiritual y nada mecánica; es la recepción que Hegel hace de la *hórexis* aristotélica⁴⁵ y de la sensibilidad legislada por la razón kantiana.

La ambigüedad, que hemos constatado, nos remite a la tercera característica que define el sentimiento: su carácter *formal*, que significa que el sentimiento no tiene por sí mismo ningún contenido, sino que es indiferente a cualquier contenido, es pura capacidad de, y por tanto su cualidad depende del contenido puesto en él. Por eso ellos mismos no son para sí mismos criterio alguno. Desde sí mismos no puede decidirse si son buenos o malos. Lo máximo que aquí puede decirse de ellos es que formalmente son racionales por cuanto son capaces de acoger los contenidos de la razón y de actuar de acuerdo con ella, que entre ellos y la razón no hay contradicción, sino más bien posibilidad de congruencia o incluso virtual tendencia a la armonía, aunque de hecho puedan igualmente obstinarse en su subjetividad y particularidad en contra de la universalidad de la razón como también tomar lo razonable como contenido.

Este carácter formal del sentimiento, según Hegel, corresponde en Kant a que el sentimiento es *condición* y no causa “de aquella sensación que llamamos respeto”⁴⁶ y en último término del sentimiento moral, siendo la causa solamente la razón. Una cierta diferencia se nota, en cambio, cuando Kant afirma que “no precede en el sujeto sentimiento alguno que estuviera en armonía con la moralidad”⁴⁷, puesto que Hegel parece dar más confianza al sentimiento en sí mismo, en cuanto que por sí mismo por lo menos puede estar tanto en armonía como en desarmonía. La diferencia mayor de fondo es la expresamente pretendida visión unitaria del hombre que consiste en “desprenderse de la separación que se ha hecho arbitrariamente entre las facultades del alma, el sentimiento, el espíritu pensante, y llegar a la representación de que en el hombre solamente hay una razón en el sentimiento, en el querer y pensar” (§ 471 obs.). Prueba de la unidad del hombre y de la razón es que las ideas más elevadas como la del derecho, la libertad, la religión, pueden también ser sentidas (Ibd.). Por otra parte Hegel y Kant vuelven a coincidir afirmando -dicho en términos kantianos- que el sentimiento “no sirve para juzgar las acciones ni para fundamentar la ley moral objetiva misma, sino sólo de motor para hacer de esta ley, en sí misma, la máxima”⁴⁸.

Si el espíritu práctico contiene en sí mismo deber-ser (cfr. § 470), ¿cómo se presenta este deber-ser en el sentimiento práctico? A la exposición del *Sollen* del sentimiento práctico Hegel dedica el parágrafo 472. Como una forma de la voluntad y de autodeterminación el sentimiento práctico contiene también un *Sollen*. De esta manera

45 Cfr. F. MENEGONI, *Moralità e morale in Hegel*, Padova 1982, p. 200.

46 KANT, *KpV*, A 134; ed. cit., vol. VI, p. 196; vers. cast., p. 112.

47 Ibidem.

48 KANT, *KpV*, A 135; ed. cit., vol. VI, p. 197; vers. cast., p. 113.

el sentimiento se convierte en una especie de forma previa del imperativo moral; en la misma oposición entre el sentirse bien o mal se encuentra ya en germen la oposición entre el ser y el deber-ser. Este deber-ser presente en el sentimiento consiste en la referencia de la singularidad natural que es a la determinación que de suyo es, en la referencia de la singularidad que es a la autoderminación que virtualmente es, dado que la singularidad sólo es válida en su adecuación a la autoderminación.

Ahora bien, tanto la singularidad como su autoderminación se encuentran aún faltas de toda objetividad, continúan siendo inmediatas y formales, como corresponde al sentimiento. Por ello la referencia va a ser entre una necesidad (*Bedürfnis*), algo dado en el sujeto natural, como lo es el sentimiento, y su correlato, una existencia (*Dasein*), algo dado fuera de ella. Esta referencia se traducirá en “el sentimiento completamente subjetivo y superficial de lo agradable o desagradable”, según la referencia sea de conformidad o disconformidad. De esta manera el sentimiento de lo agradable y desagradable se convierten en las primeras valoraciones, haciendo ver que en lo más primario existe ya la distinción entre bien y mal. Esta misma inmanencia del sentimiento moral es ya la primera posibilidad y la expresión de la unidad entre voluntad y bien: el sentimiento encierra lo que después la razón despliega⁴⁹; teóricamente la unidad especulativa de voluntad y bien presupone esta inmanencia originaria o esta confianza en las mismas manifestaciones naturales de lo que después será la voluntad racional.

Ciertamente el tratado de la voluntad no concluye aquí, sino que apenas ha iniciado su andadura; si éste fuera su final tendríamos que lo supremo para la voluntad sería no la libertad, que es su sustancia y determinación⁵⁰, sino lo placentero o una libertad consistente en el placer (el hedonismo); en vez de teoría ética universal-racional cuyo objeto es la libertad, tendríamos sentir subjetivo-individual cuyo objeto es el placer⁵¹.

Esta exposición del carácter ético del sentimiento, presentando una forma propia de *Sollen*, parece ser una recepción exacta del correspondiente capítulo de la *Metafísica de las costumbres*, donde se define el sentimiento moral precisamente como placer o desagrado según su coincidencia o discrepancia con la ley moral:

“El sentimiento moral es la receptividad para el placer o el desagrado, que surge simplemente de la conciencia de la coincidencia o la discrepancia entre nuestra acción y la ley del deber”⁵².

4. El sentimiento moral en la vida ética

En la observación al § 471 Hegel hace unas consideraciones sobre el sentido del uso del sentimiento en la ética. Apelar al sentimiento tiene según Hegel “el sentido justo”

⁴⁹ QUELQUEJEU, o.c., p. 184.

⁵⁰ HEGEL, *Grundlinien*, ed. cit., p. 46, § 4.

⁵¹ Sobre el límite y la posibilidad del hedonismo en el sistema de Hegel cfr. PEPERZAK, “Hegel über Wille...”, p. 389s.

⁵² KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, A 35s.; ed. cit., vol. VII, p. 530; vers. cast. de A. Cortina y J. Conill: *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid 1989, p. 254.

1) de apelar al sujeto mismo, a su subjetividad e individualidad, a sus determinaciones “propias inmanentes”, a sus propias “inclinaciones benevolentes”, “a su corazón”;

2) de apelar a la “totalidad” del sujeto en contra de las “abstracciones unilaterales” del entendimiento;

3) de apelar al sujeto en su unidad, a su corazón, es decir, al sujeto “en la medida en que en él se encuentran unidos todos los diferentes sentimientos prácticos” (§ 471 obs.).

Hegel es mucho más positivo al valorar el sentimiento práctico, el sentimiento en ética que en teoría del conocimiento. No porque la concepción sea radicalmente diferente, sino porque en teoría del conocimiento la función del sentimiento no es valorada, precisamente porque el contenido debe ser racional y entonces ha de superar su misma forma de pensamiento; mientras que en el sentimiento práctico la forma tiene un valor propio porque subraya la subjetividad, la unidad y totalidad del sujeto así como su capacidad motora. Como muestra este botón y que se compare con el texto citado (§ 471 obs.) en el párrafo anterior:

“Si un hombre acerca de algo apela no a la naturaleza y al concepto de la cosa o al menos a razones, a la universalidad del entendimiento, sino a su sentimiento, entonces no hay más que hacer que dejarlo hacer, porque de este modo rechaza la comunidad de la racionalidad, se cierra en su subjetividad aislada, la particularidad” (§ 447 obs.).

La única objeción de Hegel contra el sentimiento (aplicable a los impulsos, pasiones, etc.) es su unilateralidad o absolutización⁵³.

Dado el carácter formal del sentimiento, todo esto que acabamos de señalar no puede afirmarse automáticamente de todo sentimiento. Del mismo modo que el sentimiento puede representar la totalidad del sujeto, puede ser igualmente parcial y unilateral, y por tanto inesencial y malo. La condición es que lo racional sea su contenido, dando lugar entonces al sentimiento bueno. De ahí que sea “necio” querer contraponer y absolutizar el sentimiento en contra de lo racional, del derecho, del deber, etc., puesto que en esta elevación a estas ideas el sentimiento alcanza su verdad, su racionalidad real. En la medida en que se contrapongan, lo que el sentimiento pueda ostentar de más, revierte en su contra, en su menos, es “solamente la subjetividad particular, lo vano y la arbitrariedad” (§ 471 obs.).

Para ver cómo de manera concreta el sentimiento recibe su contenido racional y alcanza su objetividad y verdad, habría que rastrear su presencia y función en las respectivas esferas de la eticidad: familia, sociedad civil y Estado, que por sí misma será prueba del reconocimiento de su valor ético. Vamos a indicar solamente esta presencia en estas tres esferas, y antes, qué lugar le compete en la misma estructura de la eticidad.

La eticidad misma tiene que recorrer un desarrollo, que Hegel en la *Filosofía del Derecho* (§ 147 obs.) describe en cuatro grados⁵⁴: 1. el sentimiento de sí mismo del

⁵³ Cfr. PEPPERZAK, “Los fundamentos...” cit., p. 104. La unilateralidad subjetiva del sentimiento en filosofía en general viene representada por Fr. H. Jacobi. Cfr. U. RAMEIL, “Sittliches Sein und Subjektivität. Zur Genese des Begriffs der Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie”, in: *Hegel-Studien* 16 (1981) esp. pp. 142ss.

⁵⁴ Cfr. L. SIEP, “¿Qué significa: ‘superación de la moralidad en eticidad’ en la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel”, in: G. AMENGUAL (ed.), o.c., pp. 184-191.

sujeto en la sustancia como un “elemento indiferenciador” de él; 2. “fe y confianza”, que ya no es “identidad”, sino “relación”; 3. “reflexión” e “intelección por motivos”; 4. “conocimiento adecuado”. El primer grado ha de considerarse transitorio y previo, los otros tres, en cambio, tienen carácter permanente en la eticidad consumada. “Fe y confianza” significarían la actitud básica y global que en el nivel de la eticidad correspondería al sentimiento moral en el plano formal de la moralidad. En las lecciones del semestre de invierno 1822-23 Hegel afirma: “Fe, confianza son las formas inmediatas, y por su contenido mejores que el entendimiento reflexivo. Sin embargo, el ser humano debe entrar en este juicio, investigar motivos”⁵⁵. Fe y confianza no son simples sentimientos, pero en cambio participan de su carácter inmediato, subjetivo, global a diferencia del entendimiento reflexivo, con todo, éste representa el próximo paso a dar, aunque tampoco el último. Dado el esquema hegeliano de los tres grados de eticidad (inmediata, de reflexión y de unidad) y la congruente correspondencia con los tres grados o actitudes antes mencionadas (segundo, tercero y cuarto), es plausible asignar la fe y confianza a la familia como eticidad inmediata. De todos modos como actitud que corresponde a la actitud subjetiva de la moralidad encuentra también un lugar propio en la sociedad civil y en cierto modo también en el Estado.

En la *familia*⁵⁶ juega el sentimiento un papel propio y fundamental. “En cuanto la sustancialidad inmediata del espíritu la familia tiene la unidad que se siente a sí misma, el amor, como su determinación”⁵⁷, es decir que la familia basa su existencia, su unidad, en el sentimiento. La familia es la esfera propia del sentimiento. El fundamento y vínculo de unidad es el sentimiento del amor. Hegel rechaza rotundamente la concepción del matrimonio como contrato por “vergonzosa”⁵⁸, porque es parcializar lo que entra en relación (el cuerpo en vez de la persona) y por darle un carácter externo y objetivo, carácter de cosa, que no tiene. Para ello prefiere fundamentarlo sobre la subjetividad del sentimiento, reconociendo así el carácter casual, subjetivo, basado en la inclinación recíproca particular de las dos personas⁵⁹. Ahora bien, por tener la familia “su realidad objetiva en la interioridad de la subjetiva disposición de ánimo y sensación”, ahí tiene también “la primera casualidad de su existencia”⁶⁰, de tal manera que no hay “vínculo jurídico positivo” capaz de mantener unida la familia si le falta dicho sentimiento del amor; es más, cuando entran las relaciones de derecho significa que la familia se deshace: sea por defunción de los padres, cuya herencia está regulada por derecho, sea

55 HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, ed. por K.-H. Ilting, vol. III, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, p. 487.

56 Sobre este carácter “subjetivo-natural” de la familia cfr. S. BLASCHE, “Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichen Leben”, in: M. RIEDEL (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol II, Frankfurt/M. 1975, pp. 312-337; 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: D.P. VERENE (ed.), *Hegel's Social and Political Philosophy*, New Jersey 1980, pp. 177-214.

57 HEGEL, *Grundlinien*, ed. cit., vol. VII, § 158, p. 307.

58 HEGEL, o.c., § 75 obs., p. 157.

59 HEGEL, o.c., § 162, p. 310; § 163, p. 313; § 175, p. 327.

60 HEGEL, o.c., § 176, p. 329.

por su separación, igualmente regulada jurídicamente.

En la *sociedad civil*⁶¹, siendo la esfera de la particularidad objetiva, el dominio universal de la particularidad, el sentimiento y lo subjetivo en general no tiene un lugar propio. De todos modos sí hay alguna presencia. En primer lugar, la corporación es como una segunda familia (en el sentido de segunda naturaleza) por la capacitación y seguridad que da a sus miembros. Lo que es el amor en la familia tiene su correspondencia en el honor dentro de la corporación⁶², aunque el honor no sea un puro sentimiento, ya que en él interviene el reconocimiento de las relaciones estamentales y el fin de la corporación como propio, pero sí actúa como una disposición de ánimo (*Gesinnung*). Por este carácter de fin en sí mismo y no de puro medio que presentan estas dos instituciones, éstas se convierten en las dos raíces éticas del Estado⁶³.

En segundo lugar aparece el sentimiento en la sociedad civil para subvenir a los fallos de la subjetividad en ella. La necesidad, y en concreto la pobreza, aparece en la sociedad civil, según Hegel, por causas subjetivas, fortuitas de individuos concretos. “Lo subjetivo de la pobreza, y en general de la miseria de cualquier tipo a que se ve expuesto todo individuo ya en su círculo natural, exige una ayuda también subjetiva, tanto respecto de las circunstancias particulares, como respecto del sentimiento y del amor”⁶⁴. De todos modos no es que para Hegel la ayuda subjetiva sea la última palabra que la sociedad civil pueda dar -aunque siempre imprescindible, “tenga siempre su papel que cumplir”-, porque “el esfuerzo de la sociedad tiende a descubrir en la miseria y su remedio lo que es universal, para instalarlo y eliminar así la necesidad de aquella ayuda”⁶⁵.

Finalmente en el mismo *Estado*⁶⁶, con ser “la realidad de la idea ética”⁶⁷, incluye también un nivel subjetivo-sentimental en su vínculo de unidad. La comunidad, fin en sí misma, que pretende realizar el Estado, también es sentida. En primer lugar por ser “la realidad de la libertad concreta”, que incluye la “singularidad personal y sus intereses particulares así como también el completo desarrollo y el reconocimiento de su derecho”⁶⁸. El vínculo comunitario como sentido en el nivel subjetivo es el patriotismo, “en cuanto certeza que está en la verdad ... y querer que ha devenido costumbre”⁶⁹. El patriotismo, al ser “el resultado de las instituciones existentes en el Estado”, no es un puro sentimiento, sino una *Gesinnung*. Esta disposición de ánimo no se realiza solamente

⁶¹ Para el planteamiento de la cuestión en términos generales cfr. G. KORTIAN, “Remarques sur le rapport entre subjectivité et société civile”, in: *Dialogue. Canadian philos. Review* 9 (1970) 203-221.

⁶² HEGEL, o.c., § 253, p. 395.

⁶³ HEGEL, o.c., § 255, p. 396.

⁶⁴ HEGEL, o.c., § 242, p. 388; cfr. § 207, p. 359.

⁶⁵ HEGEL, o.c., § 242, p. 388.

⁶⁶ Cfr. J.-F. KERVEGAN, “Les conditions de la subjectivité politique. Incidences su concept hégélien de ‘politische Gesinnung’”, in: *Les Etudes philosophiques* 1988, núm.1, pp. 99-111; J. O’MALLEY, “Die Wurzeln der Freiheit als politische Gesinnung im subjektiven Geist”, in: *Psychologie und Anthropologie*, cit., pp. 422-435.

⁶⁷ HEGEL, o.c., § 257, p. 398.

⁶⁸ HEGEL, o.c., § 260, p. 406.

⁶⁹ HEGEL, o.c., § 268, p. 413.

en los momentos extraordinarios que exigen el sacrificio del particular en pro del universal, sino sobre todo en “la confianza ..., la conciencia de que mi interés sustancial y particular está contenido y preservado en el interés y el fin del otro (aquí del Estado)”⁷⁰.

Conclusión

Seguir investigando el lugar y función del sentimiento en el espíritu absoluto (arte, religión y filosofía) nos llevaría demasiado lejos, por ser extenso el tema y por no ser directa su relación con la ética. De todos modos de este rastreo dos cosas pueden deducirse claramente:

1. que el sentimiento tiene un lugar propio en la ética hegeliana, la cual, por una parte, cuenta con un tratado del sentimiento dentro de la psicología; por otra, en ella el sentimiento sigue presente en todos los niveles aunque de forma diferente de acuerdo con el nivel de la realización de la voluntad;

2. que Hegel tiene claramente una ética (con un enfoque propio, pero que no olvida siquiera la misma dimensión del deber-ser, que se encuentra presente desde los niveles más inmediatos-naturales); esta ética no coincide ni con la parte de la Filosofía del Derecho titulada “Moralidad”, ni siquiera se reduce a la misma filosofía del espíritu objetivo (o Filosofía del Derecho), sino que incluye sobre todo la tercera parte (“Psicología”) del espíritu subjetivo y que en términos generales ha de ser considerada como “coextensiva con su íntegra filosofía del espíritu”⁷¹.

No siendo Hegel en modo alguno un filósofo emotivista -dado que si se le juzga desde estas coordenadas, claramente estaría de parte de los racionalistas incluso en ética- es quizás uno de los filósofos que más positivamente valora el sentimiento sobre todo en moral, por su aspecto práctico, superando ciertas contraposiciones entre sentimiento y razón, dando al espíritu (la razón) el sentido más amplio posible, que incluye -ciertamente dentro de una gradación y por tanto subordinación, pero no por ello puro sometimiento exterior o constricción- el sentimiento.

La mayor diferencia entre Kant y Hegel proviene del lugar sistemático en que son tratados los sentimientos. Para Kant se trata solamente de si y bajo qué condiciones los sentimientos pueden ser resortes del actuar moral. Consecuentemente los sentimientos son entendidos como afecciones que el sujeto como ser sensible padece producidas por los principios de la razón pura; sólo son considerados como ya configurados por la razón; por ello la estética, en la *Crítica de la razón práctica* sigue a la Analítica (al revés que en el proceso cognitivo, seguido en la *Crítica de la razón pura*). La razón es obvia: “Aquí no *precede* en el sujeto sentimiento alguno que estuviera en armonía con la moralidad”⁷². Hegel, en cambio, trata los sentimientos también como condiciones previas, formales para el comportamiento moral; su planteamiento es antropológico, no sólo moral. (Tratamiento tampoco totalmente ausente en Kant, siendo tratado en la

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ PEPERZAK, “Los fundamentos...”, o.c., p. 94.

⁷² KANT, *KpV*, A 134, ed. cit., vol. VI, p. 196; vers. cast., p. 112.

*Metafísica de las costumbres*⁷³). Hegel trata la “estética de la razón práctica” en el interior de la “psicología”, de la antropología, en términos kantianos, es decir en la misma descripción de la naturaleza humana, que, por el hecho mismo de tratar el comportamiento, no es puramente descriptiva, sino propiamente normativa, se describe la esencia, la cual contiene las indicaciones de cómo ha de ser su realización, su comportamiento. Todo ello de acuerdo con la visión unitaria de Hegel, por la cual Hegel pretende superar los dualismos kantianos, desde el fundamento de todos los otros, el dualismo entre lo nouménico y lo fenoménico, poniendo lo nouménico en lo fenoménico mismo, siendo éste manifestación y realización de aquél; y si se trata de considerar lo fenoménico devenido históricamente, tampoco éste es simplemente contrapuesto a un deber-ser puesto fuera o más allá de lo fenoménico, sino que Hegel tratará de discernir lo racional dentro de lo que es, captar racionalmente el presente, para así poner al descubierto lo nouménico, el concepto, que no necesariamente se identifica con -y menos justifica- lo fenoménicamente dado, pero sí viene mediado por éste, de ahí que su método pueda ser llamado de crítica immanente.

⁷³ KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, A 35, ed. cit. vol. VII, p. 530; vers. cast., p. 253s.

Taula,
quaderns de pensament
(UIB) núm. 17-18, 1992

El final del espíritu objetivo. La superación del espíritu objetivo en el espíritu absoluto según la ‘Enciclopedia de las ciencias filosóficas’ de Hegel¹

Adriaan Peperzak
Loyola University, Chicago, Ill.

Al Prof. L. Lugarini

RESUM: Siguiendo la argumentación de la *Enciclopedia* se analiza el final del espíritu objetivo (la relación de los estados singulares y la historia universal) y cómo se da el paso al espíritu absoluto. Este final es visto al trasluz del derecho abstracto y con equivalencias con el final de la filosofía de la naturaleza. La contraposición entre los estados nacionales singulares -a diferencia de las personas- conduce a una unidad superior, en una dimensión que trasciende el espíritu objetivo.

ABSTRACT: Following *Encyclopaedia's* argumentation, it is analyzed the end of the objective spirit (the relations among particular states and universal history) and the way giving access to absolute spirit. This end is seen with the aid of abstract law and with some equivalences with the end of the philosophy of nature. The contrast among particular national states -unlike persons- leads to higher unity, in a dimension which transcends the objective spirit.

¿Es Hegel el último metafísico o el primer filósofo de la historia? ¿Es “lo lógico” su primera y última palabra o se halla subordinada a una perspectiva superior, que en el lugar de la eternidad de la religión y la especulación tradicionales pone la moderna sabiduría mundana de una historicidad ética y cultural?

¹ Traducción de Gabriel Amengual Coll (Nota de la Redacción).

Para dar una respuesta a estas y otras preguntas semejantes no basta con estudiar una parte de su filosofía, como por ejemplo la filosofía del Derecho, ni una determinada perspectiva, desarrollada por Hegel, como por ejemplo la fenomenológica; aunque la *Enciclopedia* tenga el carácter de compendio -mucho más aún que *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*- es el único libro en el que Hegel expone el todo de su filosofía de forma sistemática. En esta aportación para responder a las preguntas planteadas me voy a apoyar en la *Enciclopedia*, y en concreto en su primera edición (Heidelberg 1817)², porque en ésta edición se encuentra la respuesta hegeliana en la forma más concentrada. Me voy a centrar en el problema del paso del mundo ético y su historia a la dimensión de la teoría absoluta, que se despliega en Arte, Religión y conocimiento científico.

El esquema de la filosofía hegeliana del espíritu objetivo (o del “derecho” en el sentido más amplio de la palabra) permanece el mismo en todas las ediciones de la *Enciclopedia* y en los *Fundamentos*: I. Derecho Abstracto, II. Moralidad, III. Eticidad. La eticidad es “la consumación del espíritu objetivo, [...] la verdad del derecho [abstracto] y de la moralidad” (A.430). Pero no sólo esto, sino que la eticidad es también la superación y “la verdad del mismo espíritu subjetivo y [del] objetivo”. Pues en la eticidad se encuentran superados y unidos tanto el momento subjetivo del querer y de la disposición de ánimo [*Gesinnung*] de los singulares, como el momento objetivo de las instituciones y costumbres. La eticidad es “la libertad autoconsciente [, que] ha devenido [segunda] naturaleza” (A.430). La eticidad es la libertad como *mundo* de hombres libres.

Hegel defiende esta tesis en la *Enciclopedia* de Heidelberg, mostrando que el Estado es la unidad concreta del querer universal, del particular y del singular. En los textos posteriores se añade la familia como figura inmediata de la libertad verdadera. Pero en todas las versiones el Estado, en el sentido del Estado nacional singular, es solamente una objetivación penúltima del espíritu puro: puesto que necesariamente hay más de un Estado, la eticidad se despliega hacia una nueva forma de la multiplicidad y contraposición. Así como el comienzo del espíritu objetivo en el derecho abstracto de la persona manifestaba un atomismo que debía ser superado, y así como la familia se disolvía en una pluralidad de participantes en la vida económica de la sociedad civil, así también el Estado individual pasa a una relación múltiple con muchos Estados, cuyos conflictos obligan a una superación del nivel del Estado nacional. La necesidad de una tal superación del Estado es expuesta por Hegel en los últimos diez párrafos de la filosofía del espíritu objetivo de 1817 (A.442-452). El mismo hecho que Hegel incluyera una numeración: 1 (A.442), 2 (A.443-447) y 3 (A.448-452) da a entender claramente que se trata de un desarrollo conceptual, que se encuentra aún *dentro de la eticidad*, pero ya después del tratado sobre el Estado.

² Las citas de las obras de Hegel se pondrán en el texto mismo. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in: ID., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. H. Glockner, vol. VI, Stuttgart 1968. Las citas harán referencia al número del párrafo, precidido de A para la primera edición y C para la tercera. La tercera edición se cita de acuerdo con la edición de Fr. Nicolin y O. Pöggeler, Hamburgo 1969. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* se cita con la abreviatura *Grl*, seguida con el número del párrafo.

La nueva dialéctica comienza con una relativización del Estado, que -como Estado nacional- anteriormente ya fue identificado con un pueblo particular. Aunque el pueblo rectamente organizado represente en cierto sentido la consumación del espíritu objetivo (A.430), esta plenitud sin embargo es solamente singular y particular, y por tanto solamente finita; no es la totalidad e infinitud, que el espíritu exige como realización adecuada de su ser y obrar propios.

La singularidad del pueblo contiene la facticidad natural de su peculiaridad geográfica y cultural, por la que se diferencia de otros pueblos. Hegel conecta esta especificidad con la determinidad histórica que caracteriza la vida espiritual de cada pueblo y su constitución.

La tensión que ahora se hace visible -la no-identidad entre el espíritu universal de la libertad racional por una parte, y las naciones singulares y particulares por la otra- repite la tensión que se ha mostrado en todos los niveles anteriores de la filosofía del derecho: la contraposición entre el concepto del derecho y las personas plurales en el derecho abstracto; la no-identidad del querer moral y del bien en sí; la oposición entre la idea de lo ético, tal como se realiza en la unión familiar, y las relaciones múltiples de la sociedad civil, etc. - ¿Es la dimensión de la eticidad suficientemente amplia y profunda para realizar una síntesis definitiva de todas las figuras del derecho, o bien “el espíritu ético” -es decir el espíritu en la medida en que se presenta en la dimensión de la eticidad- no alcanza más allá que la realización de una multiplicidad supraestatal? En este último caso toda la objetividad del espíritu está caracterizada por un pluralismo inherente, que solamente puede ser superado en un nivel ya no objetivo. Como veremos, ésta es efectivamente la tesis de Hegel: el mundo de la libertad y del derecho, la *segunda naturaleza* instituida por el hombre y contenida en sus costumbres -igualmente que la primera naturaleza, la naturaleza física- es un estadio intermedio, que ni puede sostenerse a sí mismo ni responder de sí mismo, puesto que dicho estadio desde una figura inmediata del espíritu conduce a su figura completamente mediada. De la misma manera que la exterioridad espacio-temporal de la naturaleza (primera) ofrece un cuerpo a la idea lógica, gracias al cual la idea se transforma en espíritu, así también el mundo del derecho ofrece al espíritu subjetivo (que culmina en el concepto de la libertad) la posibilidad de realizarse como una naturaleza segunda, espiritualizada. El espíritu objetivo -o la objetivación del espíritu- como espiritualización de la naturaleza es al mismo tiempo el paso a la realización adecuada de lo lógico en el espíritu verdaderamente consumado, es decir, absoluto. Pero el mundo de la eticidad misma -tal como la primera naturaleza- es una dimensión de la exterioridad y de la relación. Incluso la consumación del espíritu objetivo -como tal es presentada la eticidad en A.430- es una consumación solamente relativa, más o menos del modo como el animal al final de la filosofía de la naturaleza representa la cima de los fenómenos espacio-temporales. Quien quisiera permanecer en lo político o en lo histórico-universal comete el mismo fallo que todos los materialistas (o animalistas) que equiparan el espíritu con las supremas realizaciones de la naturaleza.

La diversidad de las naciones y la dialéctica que de ella surge son analizadas -bajo el número 2- en los párrafos A. 433-447. El análisis empieza aplicando la lógica de la singularidad a los pueblos singulares organizados como Estados. Según esta lógica todo singular tanto encierra como excluye otros igualmente singulares (Cfr. A.50). En el capítulo sobre el derecho (abstracto) Hegel ya se había servido de esta lógica para deducir el concepto del contrato: la relación entre personas singulares se da necesariamente la forma de una relación de diversas voluntades singulares que se determinan en base a su “arbitrio” a contraer contratos. Pero todo el desarrollo de aquel capítulo sobre el derecho abstracto muestra que la razón no puede quedarse en una tal comunitariedad mal mediada -mediada solamente por el “arbitrio” subjetivo-. El derecho permanece abstracto mientras las personas singulares no se experimenten como miembros de un todo libre -es decir, ético-, que hace de ellas y de sus contratos momentos orgánicos de su vida (A.405-408).

Paralelamente a la dialéctica del derecho de las personas Hegel presenta en A.433ss. una dialéctica semejante, la del derecho de los pueblos: todo pueblo es un individuo colectivo: como totalidad finita es un singular respecto de otros individuos. Estos se excluyen mutuamente como personas colectivas, pero una tal exclusión recíproca los pone al mismo tiempo en una relación. Los pueblos como figuras de la libertad tienen (por medio de su cima monárquica) una voluntad individual, por la que pueden establecer contratos -tal como las personas individuales del derecho abstracto-, pero carecen de una instancia ética superior que pudiera reunirlos como momentos de una comunidad ética (de pueblos).

La lógica de la singularidad y de la exclusión exige que los pueblos individuales se conjunten en una unidad superior, mundial: en nombre de la voluntad universal, que co-constituye la esencia racional del espíritu, los pueblos “*deben*” constituir una totalidad supranacional. Pero ésta “no es *efectiva*”.

En virtud de su lógica, que siguió en el capítulo sobre el derecho abstracto, Hegel debía afirmar que la unidad ética supranacional no es *aún* efectiva, pero necesariamente se *ha de* realizar. Pues siempre que habla de *deber-ser* [*Sollen*], acentúa que el concepto de deber-ser solamente puede ser provisional: impulsa a la realización, y puesto que el espíritu rige por medio de la razón, esta exigencia más pronto o más tarde se realizará necesariamente. Como en el capítulo sobre el derecho abstracto, donde sigue exactamente esta lógica, resultando la tesis que el derecho debe realizarse en la dimensión de lo ético, Hegel afirma respecto al derecho de los pueblos singulares que su contraposición conduce a una unidad superior, pero ésta ya no se encuentra en el nivel de lo ético, sino en una dimensión que trasciende el espíritu objetivo. ¿Cuál es el motivo de esta divergencia de su lógica?

La no-existencia fáctica de instituciones mundiales en los tiempos de Hegel -a la cual no podríamos aplicar la palabra “efectividad” (*Wirklichkeit*) en el sentido hegeliano (cfr. por ejemplo *Enz C. 6*)- no puede ser aquí argumento alguno, porque ello significaría un mal positivismo. ¿Pero hay un motivo lógico o de contenido para el tratamiento distinto de las personas privadas singulares en el primer capítulo de la filosofía del espíritu objetivo y de los pueblos singulares, que -aunque personas colectivas- desde el punto de vista lógico reciben la misma caracterización?

La diferencia, subrayada por Hegel en A. 443, consiste en que un pueblo no se ve remitido, como es el caso de la persona privada, a otros individuos por medio de sus necesidades a fin de trabar determinadas relaciones con ellos. Según el modo de ver de Hegel, un pueblo es completamente independiente y “autónomo” o autárquico. En la línea de la concepción escolástica del Estado como *societas perfecta*, Hegel piensa que un Estado nacional moderno se basta a sí mismo tanto jurídicamente como económica y políticamente y en este sentido es una “totalidad real” sin lagunas ni defectos. Si ello es verdad desde el punto de vista histórico no es aquí la cuestión, dado que en el capítulo sobre el derecho abstracto tampoco apeló a las necesidades de las personas singulares, sino que de la multiplicidad de su personalidad concluyó directamente la exigencia de una unidad pre- y supra-contractual. Las necesidades, por cuyo medio las personas privadas (o mejor: las familias) de manera empírica se relacionan, se mencionan sólo posteriormente (A. 433) y desde los *Fundamentos* son tematizadas como elemento de la sociedad civil. Pero no sería nada hegeliano y en su sentido sería ilógico hacer de las necesidades empíricas o de su ausencia aquí una clave lógica para la argumentación. Por lo demás, Hegel mismo afirma en A. 433 que “lo universal” -por tanto la totalidad supranacional- debe ser -y ello quiere decir: debe ser efectiva, debe realizarse- *aunque* los pueblos no se relacionen por medio de necesidades (pero -como mostrarán los párrafos siguientes- sí por medio de guerras y tratados de paz, por medio de otra clase de relaciones, por tanto).

En el capítulo sobre el derecho (abstracto) Hegel ha expuesto que la no-realización del deber-ser contractual tiene su razón en el carácter casual del “arbitrio” personal. Tanto el cumplimiento del contrato como el desviarse del deber-ser contenido en él muestran que el nivel de la relación contractual -como nivel de la casualidad y del “arbitrio”- no puede mantenerse en sí mismo. Ni la voluntad libre ni el bien universal querido por ella -es decir, ni la verdadera libertad del hombre ni la comunidad ética- encuentran su expresión adecuada en forma alguna del *Contrato Social*. El “litigio” (A. 412), que en el nivel del derecho aún abstracto era inevitable, aflora de nuevo de forma cambiada en la medida que los sujetos del derecho ahora ya no son las personas privadas contractantes o los padres de familia de la sociedad civil, sino los Estados nacionales, cuya soberanía se expresa en las decisiones expresadas por sus jefes. Dado que estas decisiones por sí mismas no se armonizan entre ellas, van siempre acompañadas de la posibilidad de un conflicto con los planes o decisiones de otros Estados. A fin de hallar la solución de un conflicto interestatal en el sentido del derecho -es decir: para hallar la solución según las exigencias del derecho aquí también abstracto, pero que contiene su realización como un deber-ser-, tendría que haber una instancia que pudiera juzgar la causa “desinteresadamente”. En el derecho abstracto Hegel usó este argumento para deducir la voluntad recta como paso de las exigencias abstractas del derecho a la dimensión de la moralidad, y para deducirla como la primera aparición de la voluntad ética. Mientras las diversas naciones se comprendan como completamente soberanas, su litigio *no* puede ser sancionado por una instancia jurídica, sino solamente por medio de las partes mismas. Porque todo pueblo es “*judex in causa sua*”, la solución solamente puede consistir en que las partes litigantes vindiquen su presunto derecho y lo hagan efectivo, si es necesario, mediante la fuerza. Si la cosa llega a mayores, cada parte que

se sienta suficientemente fuerte, intenta someter la otra por fuerza (cfr. A.413) a sus propias exigencias. La relación contractual internacional se convierte con ello en una relación que es análoga al delito del derecho abstracto (A.413).

Si es acertado este análisis de la situación internacional, la preparación para una posible guerra pertenece esencialmente a la realización de la identidad nacional. Con ello están puestas las premisas para una deducción del “estamento universal” como un “estamento del valor” (A.444, cfr. pero también A.433 y 441, donde se muestra que el estamento universal no es solamente el militar, sino también abarca, y en primera línea, los estratos dirigentes de los gobernantes, funcionarios y profesores).

La estructura del derecho internacional, tal como es analizado en A.442-445, explica al mismo tiempo

1) la imposibilidad de una comunidad supranacional como totalización definitiva del espíritu objetivo; y

2) la “absoluta negatividad”, por la que toda nación representa en sí misma una totalidad consumada.

El análisis de la constitución interna del Estado (A.430-441) ya había mostrado que el Estado une la voluntad universal y la singular (mediante la particularización de ambas). Pero la mediación recíproca es ahora resaltada más intensamente, puesto que la guerra siempre posible, que exige la entrega total del singular al universal, realiza la doble negación del verdadero concepto. El universal (el bien ético del Estado querido por la voluntad nacional) se media consigo mismo, prohibiendo al singular permanecer en su existencia privada, natural y particular -como átomo separado del pueblo- y así convertirse en absurdo, no-libre y “vano”. El autosacrificio en la guerra es la consecuencia extrema de la participación en la “obra universal” (A.432ss.). El deber supremo de un ciudadano es su empeño por el mantenimiento de la comunidad nacional, aunque con ello deba perder la vida; pues una tal muerte en favor del todo le hace libre. - Tanto más evidente se hace que una completa mediación del universal y del singular particular no es posible según Hegel en el nivel del derecho supranacional. Esto significa que la dimensión del espíritu objetivo no permite ninguna realización definitiva del concepto de libertad en la forma de una totalidad ética. La ya anteriormente mencionada analogía entre la filosofía del espíritu objetivo y la filosofía de la naturaleza parece confirmarse, si tenemos en cuenta que el organismo animal (A. 273-298), como dimensión suprema de la naturaleza, por una parte constituye la totalidad suprema de esta “idea objetiva”, pero por otra parte no alcanza más allá que la universalidad del “proceso genérico” (A. 290ss.), que necesariamente implica la muerte de los animales singulares (A.297) y por tanto tiene que pasar a una figura “supranatural”, al espíritu mismo. Si las naciones singulares son los “grandes animales”, en cuyo interior las personas singulares como ciudadanos consiguen la suprema *objetivación* de su libertad, entonces debería de ser claro también que la realización y totalidad de libertad y razón, realización no sólo objetiva y ética, sino tanto subjetiva como objetiva -por tanto absoluta-, solamente puede encontrarse en una dimensión supra-ética.

El estado de guerra, en el que el *status naturae* hobbesiano -en el último grado de la eticidad- se encuentra de nuevo, es una situación de emergencia, que solamente

permite dos soluciones fácticas: o bien un pueblo vence al otro, que se somete, o bien los enemigos se concilian por medio de un acuerdo que expresa un reconocimiento recíproco de su soberanía. En el primer caso un pueblo ha arriesgado la vida para salvar su libertad, mientras que el otro pueblo ha puesto su existencia particular por encima del “infinito honor de la libertad”. Este último se hace con ello dependiente, una especie de colonia de la nación vencedora.

En A.446 Hegel aplica su célebre análisis de la relación de dos instancias de la autoconciencia (cfr. para la *Enciclopedia* de 1817: A.352-355) a las relaciones de varias naciones, pero sin deducir de ellas una comunidad (cfr. A.352), una identidad fundamental o una autoconciencia supranacional (cfr. A.357).

Cuando la guerra se acaba con un acuerdo, el deber-ser supraestatal se concreta en un contrato o tratado que en parte une las voluntades de las partes, pero este convenio no basta para realizar una voluntad universal en el sentido pleno de la palabra. Esto se hace patente ya en el mismo hecho que el mantenimiento de tales tratados no viene garantizado por nada. En virtud del principio general de todo derecho solamente se puede decir que un acuerdo “debe durar eternamente” (A.446; cfr. *pacta sunt servanda*). Los tratados “positivos” entre naciones son contractuales, “derechos” presentados por el “arbitrio” humano, “derechos a los cuales les falta la verdadera efectividad” (A.447).

Ciertamente que junto a las regulaciones contractuales de las relaciones internacionales Hegel señala también una forma, surgida históricamente, de normatividad que tiene más parecido con la eticidad que con el derecho abstracto. Afirma incluso que todo el “así llamado derecho de gentes” (que por tanto no es ningún derecho verdaderamente efectivo), “se basa en general en las costumbres” (A.447). El resultado de su análisis de las relaciones internacionales -y con ellas del espíritu objetivo en “conjunto”- es por tanto

(1) la dualidad no mediada entre -por una parte- un derecho abstracto de todos los hombres y pueblos, derecho no garantizado ni verdaderamente efectivo, sino solamente que debe-ser, y -por otra parte- un *ethos* que procede de tradiciones históricas y que de hecho concuerda más o menos con aquel derecho; y

(2) la imposibilidad de realizar aquellas exigencias -en parte deducidas abstractamente, en parte mantenidas positivamente- dentro de la dimensión mundial de lo ético.

¿Estas conclusiones son válidas también para el espíritu objetivo como tal? Esta pregunta debe ser aplazada hasta haber investigado el tercer grado -que arranca en A.448- del desarrollo que empezó en A.442: el grado de la historia, en la medida que es la progresiva realización de la libertad en el tiempo del mundo como segunda naturaleza.

Mientras los párrafos 443-447 comprendidos bajo el número 2 tematizan la existencia conjunta de las naciones en un mundo -por tanto todo el *espacio* simultáneo de la segunda naturaleza, la naturaleza ética-, Hegel dedica los párrafos del tercer grado del desarrollo (A.448-451) al *tiempo* específico de los “determinados espíritus de pueblos”, que realizan su “libertad como naturaleza” (cfr. 442). El número 3, con el que empieza esta sección, parece anunciar una síntesis, pero, tal como veremos, constituye la historia, como tiempo del mundo, solamente una especie de pseudototalidad y una forma de infinitud puramente finita.

La secuencia lógico-conceptual, que ahora se despliega, vuelve a A.442 destacando la naturalidad inmediata del pueblo singular (E), que está determinado de manera

particular (B). Como todo lo natural, el pueblo es un ser temporal (A.200-201), pero se distingue de las otras realidades puramente naturales (cuyos procesos se caracterizan por la repetición) por el principio de su especificidad geográfica, política y cultural, que causa una evolución y un recuerdo real. A diferencia de las figuras de la naturaleza no-libre, un pueblo, como figura de la segunda naturaleza, tiene no sólo tiempo, sino también una *historia*. Como pueblo determinado es el sujeto de una particular historia nacional. Pero todas las historias particulares de pueblos constituyen conjuntamente la historia de la segunda naturaleza o mundo entero: la universal *historia del mundo*.

Los paralelismos de los párrafos A.443-447 con los párrafos sobre el derecho (abstracto) de las personas singulares, el contrato y el delito (A. 405ss.) nos han preparado para la aparición de un juez: de la misma manera que el derecho degeneraría a pura apariencia (a causa de su abstracción que aflora claramente en el delito) si no hubiera ningún juez que triunfa por el juicio y aniquilación del delito, así también el derecho de gentes exige un juez supranacional para ser derecho efectivo. En el concierto de las naciones que rivalizan entre ellas en el *espacio* internacional no existía una tal instancia, pero la *historia* de sus alianzas y guerras puede ser interpretada metafóricamente con Schiller (en su poesía “Resignación”) como un tribunal, en el cual la actividad de los pueblos es juzgada, premiada, castigada y destruida. Entonces los acontecimientos de la historia universal son comprendidos como las sentencias y decisiones de un juez sentado por encima de todas las actividades y experiencias humanas. Moira, Fatum o la Providencia toman ahora -como también en Kant y otros ilustrados- el carácter de críticos y jueces supremos de la vida práctica. La ejecución de sus sentencias coincide con “la dialéctica de los particulares espíritus de pueblos”, es decir, con las confrontaciones y conflictos con los que las naciones combaten entre ellas, se colonizan, se exterminan o bajo ciertas condiciones se dejan vivir en paz. Esta dialéctica casual, basada en el “arbitrio” de los Estados singulares, está dominada por una razón superior y supranacional.

En una anotación marginal a A.448 Hegel mismo compara la relación de la historia universal respecto de los pueblos individuales con la relación del proceso del género respecto de los seres vivientes individuales, que se analizó al final de la filosofía de la naturaleza (A.297). De la misma manera que los animales en el proceso del género, que representa su universalidad, tienen que perder su individualidad a fin de que por su muerte el universal pueda vivir (A.297-298), así también la vida precedera de los Estados singulares desaparece en el proceso histórico, que sobrevive a todos los pueblos. También el mundo del espíritu objetivo se manifiesta al final como un ámbito de la caducidad, que supera la multiplicidad de sus elementos constitutivos mediante la muerte de cada uno de ellos. Después de un cierto tiempo de libertad y de bienestar todos los pueblos degeneran y desaparecen de la gran historia mundial, pero la serie interminable de estas muertes da vida a un “ser superior universal”. *Naturaleza e historia universal* se muestran así como “las dos exposiciones y revelaciones externas de la idea en su máxima figura de la realidad efectiva”³.

³ HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, hrsg. v. K.-H. ILTING, vol. I, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973, p. 205.

En las anotaciones marginales Hegel acentúa -algo ya implícito en los párrafos- que la “justicia *absoluta*”, que es ejercida por el Logos activo en la historia universal, tiene otra significación que la justicia en los grados inferiores del espíritu objetivo. El tribunal superior maneja “otra medida de la justicia” que la derivada respecto del derecho estatal externo; “el derecho y la injusticia de los individuos (por tanto el derecho deducido en A. 402-429) y el derecho “de los pueblos” singulares (A. 442-447) “desaparecen ahí”. Los destinos históricos, que desde la perspectiva del derecho abstracto y de la moralidad, así como desde la perspectiva del derecho estatal interno y externo tendrían que llamarse injustos, desde la perspectiva suprema del espíritu objetivo son la expresión de una racionalidad, providencia y justicia superior, ya no puramente humana. Es el espíritu infinito mismo que se revela en los destinos de la historia universal y éste tiene siempre razón.

“La dialéctica de los espíritus de pueblo particulares” (A. 448) es un “movimiento” (A.449) -dialéctico, en sentido kantiano- que se mantiene en marcha por las confrontaciones y guerras. Las *particularidades* de los pueblos, que se contradicen mutuamente (su carácter determinado y su peculiaridad natural y cultural) se distinguen como momentos por cuyo medio el espíritu universal tiene que realizarse como voluntad suprema. Ya se ha mostrado que en el espacio internacional no hay ninguna institución objetiva que pudiera unir lo universal con los pueblos singulares por medio de sus particularidades haciendo de lo universal una verdadera totalidad. ¿Puede la *historia universal* realizar la concreción de su síntesis conceptual? No, pues precisamente la temporalidad de la historia testimonia -como estructura no-especulativa, sino *puramente dialéctica* de la figura suprema del espíritu objetivo- el carácter *no-sintético*, por tanto *finito* de su “mediación” del universal con el singular en su particularidad. La sucesión que caracteriza el tiempo es el último residuo de la naturalidad insuperable y de inmediatez no-mediada, que es propia del espíritu objetivo hasta este final amargo.

¿Es posible decir algo más concreto sobre la estructura de la pseudosíntesis histórico-universal, con la que culmina la filosofía del espíritu objetivo? Hegel afirma que cada pueblo solamente puede “llenar” un solo grado de la historia universal, “cumpliendo” una única “tarea de toda la acción” del espíritu que conduce la historia (A. 449). Su argumento consiste en que cada espíritu de pueblo es “único y natural”, lo cual no es suficiente para excluir la simultaneidad de una pluralidad de participantes en la tarea histórica de un período determinado. Que los diversos pueblos representen diversos *momentos* de la tarea histórica, es comprensible, pero no que estos momentos deban realizarse temporalmente uno tras otro.

La historia nacional de un pueblo tendría por tanto una significación histórico-universal solamente en la medida que durante un período limitado juegue un papel necesario para la humanidad entera. El *theatrum mundi* no sería un continuado diálogo entre varios protagonistas, sino una serie de pueblos, que uno tras otro toman la hegemonía, determinan y dominan el mundo, para después de cierto tiempo desaparecer como nación histórico-universal.

¿Pero cómo hemos de entender la expresión “toda la acción”, (cuyas diversas tareas cumplen los pueblos singulares)? ¿Cómo puede la historia universal -como sucesión temporal- efectuar o ser un todo? Un todo presupone un comienzo y un final, y además

una cierta identidad del final con el comienzo. La historia universal puede por tanto ser comprendida como una totalidad -y como la definitiva realización del concepto de la libertad- sólo si su concepto contiene un *eschaton*, que como *telos* o *conclusión* determina todas las etapas de su desarrollo. Si un tal *eschaton* fuera posible dentro de la dimensión del espíritu objetivo, de acuerdo con los principios de Hegel debería ser determinado como la realidad de la libertad individual y colectiva de una humanidad virtuosa y honrada, que ha alcanzado una armonía universal entre los pueblos, y en este sentido ha devenido una verdadera ecumene. Pero de hecho Hegel determina el *telos* de la historia de una manera que se levanta por encima del nivel del espíritu objetivo: interpretando la historia -en la segunda mitad de A. 449- como un desarrollo de la autoconciencia de los pueblos, prepara un salto al nivel del espíritu absoluto, ya no puramente ético, sino religioso en el sentido amplio del término. Este salto acontece en el último párrafo de la teoría del espíritu objetivo, A.452. Pero antes Hegel debe de determinar en qué medida la objetivación de la libertad, que tiene lugar en la historia universal, corresponde aún a la definición universal del derecho, que al principio dió (el derecho es la existencia de la libertad).

Si la historia del mundo ha de entenderse como el progresivo desarrollo y *consumación* de la libertad objetivada, su “tarea” tiene el derecho supremo. Con ello el derecho de los Estados singulares es relativizado (A.450). Habiendo resaltado ya en A. 449 el desarrollo de las diversas autoconciencias nacionales como momentos de la autoconciencia universal del espíritu universal, puede Hegel presentar la serie de las historias nacionales del espíritu universal (en A.450) como la suprema auto-realización objetiva de la subjetividad suprema: es el espíritu subjetivo-objetivo, por tanto absoluto, el que ejerce su libertad como derecho en la historia del mundo. Los acontecimientos de la historia realizan “el derecho supremo y absoluto”.

La estructura de este modo temporal de realización del espíritu absoluto no puede ser la del verdadero concepto, - como tampoco la estructura de su concreción en las figuras del tiempo natural. También en el nivel de la historia la vinculación del espíritu universal con las figuras singulares de su vida continua siendo finita y casual. Según Hegel el espíritu en cada etapa de su evolución se apropia un pueblo singular a fin de realizarse como objetivo-concreto por medio de su particularidad. Cuando la obra particular, a la que el pueblo estaba determinado, está cumplida, el espíritu despide a dicho pueblo, para dejarlo a su ulterior existencia insignificante para la historia o a su ocaso.

Llamando a un pueblo histórico semejante una “propiedad para un período limitado” del espíritu, subraya de nuevo Hegel la analogía del derecho supremo con las relaciones del derecho abstracto. Así como una cosa material o un animal puede ser apropiada, conservada, enajenada o aniquilada por una persona privada (A.404ss.), así también los pueblos singulares pueden considerarse como la propiedad del espíritu universal, que puede hacer con ellos lo que quiera.

Ya hemos observado diversas analogías del derecho abstracto con el derecho supraestatal: propiedad (A.404 y 450), contrato (A.408 y 447), reconocimiento (A.402-406 y 446-447) en ambos niveles son normados por un deber-ser abstracto (A.410 y 443) y exigen un juez que supere esta abstracción (A.412, 415 y 448-450). Pero al final del

despliegue conceptual hay diferencias importantes. La discrepancia entre el “arbitrio” de las personas singulares y la voluntad universal y racional en el derecho abstracto toma la figura del litigio y del delito y es superado en la medida en que la libertad objetiva y jurídica a través del juez alcanza el nivel superior de la moralidad éticamente concreta. En cambio, la discrepancia entre la voluntad soberana de los pueblos singulares y la voluntad universal del espíritu universal no conduce necesariamente ni a delitos ni a la reconciliación objetiva de una paz de alguna manera mundial. Los conflictos forman un juego al que determinados pueblos durante un cierto tiempo están llamados para cumplir una tarea particular y después desaparecer de la historia. - Las naciones no se reúnen como partes de una humanidad única en torno al trono de un representante del espíritu universal - tal como era la visión medieval de un reino mundial de la justicia, en el cual todos los pueblos habían sido llamados para un determinado papel en el drama de la historia. Según la visión hegeliana la universalidad de la historia universal consiste en una secuencia de encarnaciones singulares del espíritu, cada una de las cuales, como finita, singular y natural, solamente puede ser una figura particular del infinito. La serie sin fin de los pueblos que surgen y perecen uno tras otro constituye una “mala” infinitud, no la infinitud verdadera de la libertad razonable.

Hegel podía evitar esta conclusión, que no es ninguna verdadera conclusión en sentido lógico, solamente si existía una nación que realizara todos los logros positivos que exige la objetivación completa del espíritu libre y consiguiera además mantenerlos eternamente. Un tal pueblo vendría de alguna manera a personificar a la humanidad entera (sea por colonización, sea por asimilación de todas las otras naciones) y con él la historia universal, como sucesión y conjunción de historias nacionales, habría llegado a su fin. Al final de sus *Fundamentos de la filosofía del derecho* (1820) parece que Hegel apunta en la dirección de un tal mesianismo en la medida que presenta el reino germánico en su forma final como la verdadera reconciliación de la actualidad ética y religiosa con el más allá absoluto (*Grl.* 360). Pero un intento semejante no se encuentra ni en la primera versión de la *Enciclopedia* ni en las posteriores de Berlín. En éstas últimas necesita la muerte y ocaso de todas las naciones para deducir la superación de toda la dimensión objetiva del espíritu en el espíritu absoluto. Tal como ya se mostró, también esto constituye de nuevo un paralelismo con la filosofía de la naturaleza: así como la vida natural solamente puede pasar a la vida del espíritu pasando por la muerte natural de los seres vivientes singulares, así también la segunda naturaleza solamente puede elevarse a la vida suprema, espiritual en su sentido más significativo -es decir, religioso y científico- pasando por el ocaso histórico de todos los pueblos singulares (A. 452).

La infinitud del espíritu (y esto significa entre otras cosas su eternidad, que supera el tiempo sin aniquilarlo) se realiza por medio de la negación de las particularidades limitadas de los diversos pueblos. Esta negación consiste en que su vida es expuesta a la muerte en nombre del derecho absoluto. Cuando un pueblo recuerda y conmemora la muerte que ha arriesgado o ha sufrido, se libera de su limitación, porque la negación de la particularidad nacional es una condición para la realización de la autoconciencia universal, no sólo mundial, sino infinita. El temor ante la muerte ha de ser superado por medio de la comprensión de la esencia de la caducidad individual y colectiva. Esta

comprensión es a la vez certeza de que la sustancia -a diferencia de los individuos y pueblos- es inmortal y eterna, ilimitada y universal y total en el sentido verdadero. La universalidad de la sustancia libre, que al mismo tiempo es sujeto y por tanto espíritu, no puede realizarse en ninguna figura *objetiva*, sino solamente en el supremo autoconocimiento de la teoría absoluta.

La argumentación de los párrafos 442-452 de la *Enciclopedia* de Heidelberg ha sido fundamentalmente mantenida por Hegel en las versiones de Berlín. Lo que más ha cambiado ha sido el último párrafo (A.452), primero para la segunda edición (1827) y de nuevo para la última edición (1830). La finitud de la figura suprema del espíritu objetivo es aún más acentuada, resaltando más agudamente la no-identidad de lo subjetivo y lo objetivo y el paso del espíritu objetivo al absoluto es presentado como un progreso, que se sirve del saber ético de una nación determinada. También algunas diferencias más son determinadas más claramente, pero la tesis principal permanece la misma: el espíritu pleno, absoluto es un espíritu pensante, que eleva los espíritus finitos de pueblos a la autoconciencia que comprende toda la realidad finita de la *naturaleza* y del *espíritu subjetivo y objetivo* en su *historia* como la necesaria aparición de la verdad eterna, y como tal se comprende conceptualmente a sí mismo. El espíritu absoluto es la vida “de la razón sapiente”, que “es libre para sí”; “lo lógico”, que -cual “Dios antes” y después “de la creación”, es decir como el logos absoluto y eterno- es toda verdad y realidad y la conoce.

Nimega, 16 abril 1990

Apéndice:
El final del espíritu objetivo.
Los diez últimos párrafos (§§ 442-452)
del espíritu objetivo¹

G.W.F. Hegel

§ 442

El espíritu ético es él mismo 1) un [espíritu] *singular* que tiene su efectividad en un *pueblo* determinado de manera particular. En cuanto tal existencia (*Dasein*), su totalidad produce la naturalidad inmediata, - la determinación geográfica y climática; especialmente [este espíritu] está también en un particular grado de desarrollo de su vida espiritual y solamente se concibe en éste [grado], se comprende y se *constituye*.

§ 443

2) Como tal individuo singular es *excluyente* respecto de *otros* igualmente individuos. En su *relación* recíproca tiene lugar el arbitrio y la casualidad, porque lo *universal*, a causa de la independencia autónoma de estas personas, que en sí son totalidad real, y no tienen ninguna necesidad ulterior, solamente *debe ser*, no es *efectivo*.

¹ HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1817, in: ID., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. H. Glockner, vol. VI, Stuttgart 1968, pp. 297-300. Traducción de Gabriel Amengual.

§ 444

Esta independencia hace de la lucha entre ellos una relación de la violencia, un *estado de guerra*, para el cual el estamento universal se determina para el fin particular del mantenimiento de la independencia del Estado contra otros, para el *estamento del valor* [militar].

§ 445

Este estado [de guerra] muestra la sustancia en el momento necesario de su individualidad que avanza hacia su absoluta negatividad. En dicha individualidad, como en la potencia sobre los singulares, la particular independencia de éstos y la situación de su estar inmersos en la existencia exterior de la posesión y en la vida natural se siente como *nula*, y el mantenimiento de la sustancia universal por medio del sacrificio de esta existencia natural y particular se media consigo mismo en la disposición de ánimo de la libertad y del desvanecimiento de lo vano.

§ 446

Pero mediante el estado de guerra se efectúa el reconocimiento recíproco de las libres individualidades de pueblos, o también aquel [pueblo] que prefiere al honor infinito de la libertad y del valor militar el subsistir finito de la existencia (*Dasein*) particular, obtiene aquello que ha querido, su sometimiento y el fin de su independencia. En el primer caso viene la paz mediante un *acuerdo*, que debe durar eternamente.

§ 447

El derecho externo del Estado se basa por tanto en parte sobre tratados positivos, que establecen las autorizaciones recíprocas de los pueblos, - derechos a los cuales no obstante les falta la verdadera efectividad; (§ 443) en parte [se basa] en el así llamado *derecho de gentes* [de pueblos], cuyo principio universal es por una parte el presupuesto *estar-reconocido* de los Estados, y por ello limita recíprocamente las acciones de lo contrario desvinculadas de tal manera que permanece la posibilidad de la paz; - por otra parte distingue del Estado las personas como personas privadas; - y en general se basa en las *costumbres*.

§ 448

3) El espíritu determinado del pueblo, puesto que es efectivo y es su libertad como naturaleza, finalmente es también en el *tiempo*, y tiene en éste un desarrollo de su efectividad, determinado por su principio *particular*, - una *historia*. Como espíritu limitado, empero, pasa a la *historia universal del mundo*, cuyos acontecimientos expone la dialéctica de los espíritus particulares de los pueblos, el *juicio del mundo*.

§ 449

Este movimiento es la liberación de la sustancia ética de sus particularidades, en las cuales ella es efectiva en los pueblos singulares, - la acción [*That*] por la que el espíritu se convierte en el espíritu *universal*, en el *espíritu del mundo*. Puesto que [el movimiento] es el desarrollo de su autoconciencia en el tiempo, sus momentos singulares y grados son los espíritus de los pueblos, cada uno de los cuales, empero, como singular y natural, puede llenar solamente *un grado* y puede cumplir solamente una tarea de toda la acción [*der ganzen That*].

§ 450

Esta libertad y su tarea es el *derecho* supremo y absoluto. La autoconciencia de un pueblo particular es la portadora del grado de desarrollo de este momento del espíritu universal en su existencia [*Dasein*], y es la efectividad objetiva, en la cual [el espíritu] pone su voluntad. Con respecto a esta voluntad absoluta la voluntad de los otros espíritus particulares de los pueblos son carentes de derecho; pero precisamente así [la voluntad] va más allá de su propiedad de cada momento como [superando] un grado particular y la [a esta propiedad] entrega después a su azar y juicio.

§ 451

Pero como una tal tarea como acción [*Handlung*] es *decisión* y apareciendo por ello una obra de *singulares*, éstos son, en vistas a lo sustancial de su trabajo, *instrumentos*, y su subjetividad es la forma vacía de la actividad. Lo que ellos han conseguido para sí, por medio de su participación individual que han tenido en la tarea sustancial, es la *gloria*, que es su recompensa.

§ 452

La sustancia espiritual, que a su contenido así como a su efectividad singular o su autoconciencia, los libera de su limitación en el temor de la muerte, [a la autoconciencia] la ha elevado a la infinitud, y ahí es para sí, como espíritu *universal*, objeto al que la autoconciencia sabe como su sustancia, liberada por ello también del temor de la muerte, y es la efectividad adecuada a su concepto.

Taula,
quaderns de pensament
(UIB) núm. 17-18, 1992

El desarrollo del Derecho Abstracto y su lógica

Félix Duque

RESUMEN: Después de un examen crítico de la literatura secundaria sobre el tema (Ilting, Peperzak, Hösle, Nuzzo), este escrito intenta mostrar la profunda interconexión entre la *Ciencia de la lógica* y la *Filosofía del derecho abstracto* (especialmente la teoría del juicio del ser-determinado [Dasein], de ahí una lógica de la subsunción y el Dasein y Fürsichsein de la *teoría del ser*). La causa del fracaso de las anteriores interpretaciones consistía en pasar por alto una proporcionalidad inversa (avanzar es ir-al-fondo, volver al fundamento) entre la lógica conceptual y la objetiva, según la desaparición gradual de la autonomía de la cosa [Sache], mientras que la persona como propietario establece una relación intersubjetiva, cuyo fin es el derecho.

ABSTRACT: After a critical survey on the secondary literature about the item (Ilting, Peperzak, Hösle, Nuzzo), this paper aims to prove the deep interconnexion between the *Science of the Logic* and the *Philosophy of abstract right* (especially the Theory of Judgement of the determinated-being [Dasein], hence a logic of subsumtion, and the Dasein and Fürsichsein of the *Theory of Being*). The cause of the failure of the anterior interpretations was the oversight on an inverse proportionality (to advance is to-go-to-the-ground, to return to the ground) between the conceptual and the objective logic, according to the disappearance by degrees of the autonomy of the Thing [Sache] meanwhile the Person as proprietary establishes an intersubjective relation, whose goal is the Law.

Constituye una *vexata quaestio* en la investigación dedicada al pensamiento de Hegel la del desentrañamiento de la relación teórica entre la Lógica y la Filosofía Real. Cualquiera puede ver que resulta imposible establecer una correlación mecánica y puntual entre la primera parte -y fundamento- del sistema y las ciencias de la naturaleza y el espíritu. El propio Hegel ha sido parco en ilustraciones al respecto, limitándose por lo común a insistir en que tales partes tienen a la base una estructura lógica (sin ser mero resultado de la aplicación de tal estructura sobre un material ajeno). Sólo sabemos, por ejemplo, que los tres apartados de la Filosofía de la Naturaleza corresponden a grandes rasgos a los tres capítulos de la Doctrina de la Objetividad¹. Mas sería totalmente erróneo

¹ *Enz.* § 337, Z. (*Werke* [W], Frankfurt/M. 1970; 9: 339): "War der erste Teil der Naturphilosophie Mechanismus, das Zweite in seiner Spitze Chemismus, so ist dies Dritte [sc.: Organische Physik] Teleologie".

suponer por ello que, puesto que la Filosofía del Espíritu viene “después”, debería tener por basamento, digamos, la Doctrina de la Idea.

El problema resulta especialmente espinoso por lo que hace a la Filosofía del Espíritu Objetivo (o lo que es lo mismo: la Filosofía del Derecho), cuya elaboración como obra separada constituye el único tratamiento de la Filosofía del Espíritu publicada por el propio Hegel, y cuya relevancia actual está lejos de haber disminuido. Todo lo contrario: los *Grundlinien* de 1821 constituyen una fundamentación del Estado Moderno que sabe conjugar, sin caer en la unilateralidad de los extremos, el formalismo rigorista que conlleva el pensar de corte utópico y progresista (a cuya base lógica está el raciocinio abstracto, el *Räsonnement*) y la atencencia a las tradiciones y costumbres históricas propias del conservadurismo (a cuya base lógica está, por su parte, la representación o *Vorstellung*: un pensamiento hundido en la opacidad y materialidad del tiempo). El propio Hegel ha insistido en varias ocasiones (Rechtsphil. Vor. (W. 7,27); §§ 2, 7, 31 A.) en el papel fundamental de la lógica en la explicitación de la filosofía jurídica, mientras que el empleo constante de términos lógicos para establecer las definiciones han llevado de siempre a los intérpretes a la búsqueda incesante de tal correlación, sin duda enmarcable, en general, en la relación “fundamento / aparición o fenómeno”, que constituye el centro de la Lógica de la Esencia y, por ende, el centro del sistema. Esa búsqueda se ha concretado en los siguientes planteamientos, a continuación bosquejados:

a) *Lectura inmanente del texto*.- Esta interpretación, la más pobre, renuncia de antemano a buscar correlaciones con la *Ciencia de la Lógica*, y se limita a poner de relieve la estructura formal de la obra de 1821, a pesar de que *todos* los conceptos constitutivos de esa estructura pertenecen a la *Lógica*. Aquel proceder rompe pues la unidad enciclopédica, y reduce la *Lógica* a una suerte de diccionario que aporta una nomenclatura utilizada *ad libitum* en la Filosofía del Derecho.

b) *Interrelación sistemática*.- Se trata de estimar la “política de bloques” entre la entera *Ciencia de la Lógica* y la Filosofía Real. Esta tarea, programáticamente sugerida por Haym y microanalíticamente ilustrada por Peperzak² es, a la vez, demasiado ambiciosa y demasiado vaga en su pretensión de apreciar la *realización* de los principios generales de organización dentro de la esfera extralógica. Y es que, a mi ver, no se trata aquí desde luego de “realización” (la realización del concepto tiene ya lugar dentro de la propia *Lógica*) cuanto de ampliación y difuminación de las determinaciones lógicas en el seno de una “caída” o desecho provocados por el propio desarrollo de esa entidad inicial -mas que sólo al fin se reconoce- denominada por Hegel “lo Lógico”.

c) *Ampliación de la instrumentación teórica y categorial*.- El fracaso en la búsqueda de paralelismos se achaca en este caso al propio Hegel, y en consecuencia se intenta encontrar un camino alternativo; K.H. Ilting propuso al respecto seguir una nueva vía *fenomenológica*: el paulatino descubrimiento de la libertad por parte de la voluntad

² R. Haym, *Hegel und seine Zeit*. Berlín 1857 (Leipzig 1927²), A. Peperzak, *Moralische Aspekte der Hegelschen Rechtsphilosophie* (En: H. Ch. Lucas/ O. Pöggeler, eds., *Hegels Rechtsphilosophie in Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*. Stuttgart 1986, pp. 447-465).

consciente -o si se quiere, de la conciencia volitiva-. Ulteriormente, Vittorio Hösle propondría una suerte de metalógica basada en la Intersubjetividad, como integración de los extremos del sujeto y el objeto³ (escisión extremosa en la que habría quedado Hegel, a pesar de todas sus sugerencias de superación). Con respecto a Ilting, cabe muy bien reconocer la efectiva presencia de esa vía, no sólo en el ámbito del Derecho, la Moralidad y el Estado, sino en la mismísima *Ciencia de la Lógica*. Es en efecto uno de los modos (el medial) de enfoque y lectura del círculo de círculos enciclopédico (cf. *Enz.* § 576). Tal modo permite la convergencia asintótica de la célula germinal del sistema con la conciencia del lector, e íntegra pues por vía de anagnórisis subjetiva la *inminencia del desarrollo* lógico-especulativo en la Filosofía Real con la *autoproducción de los contenidos* propia de estas ciencias. Sólo que, si esto es así, no es necesario entresacar entonces tal vía como sustituto de una fundamentación lógica, cuya función mediadora consiste justamente en fomentar y propiciar el descubrimiento de la libertad a través de la alteridad. Y por lo que hace a Hösle, me limito a recordar que la Intersubjetividad está ya dentro de la vía fenomenológica, y en esta función subordinada es correcto resaltar su importancia. Pero querer hacer de ella el coronamiento del sistema inyectando en Hegel planteamientos propios de una Ética discursiva de raíces kantianas, supone destruir lo defendido por Hegel hasta las últimas palabras de la *Enciclopedia* (sistemáticamente hablando) o del *Prólogo a la Lógica del Ser* (cronológicamente hablando, su testamento filosófico). Supone en efecto borrar el carácter irreductible e indisponible, en última instancia, del Objeto y, por ende, de la Naturaleza (un tema significativamente arrumbado o maltratado por la Escuela de Frankfurt y sus epígonos).

Recientemente, Angélica Nuzzo se ha propuesto trazar una especie de Metalógica o *ars combinatoria* en la que se conjugan (¿subsumiéndose?) la lógica “conceptual” (propia de la *Ciencia de la Lógica*) y una supuesta lógica “representacional”, que sería característica de la Filosofía Real. Este intento, profundo y original, acierta desde luego al reiterar que la lógica de la primera parte del sistema es fundamento de sus propias modificaciones, de las que a su vez resulta. Pero olvida que, entonces, esas modificaciones no son ya “lógicas” sino, obviamente, “filosófico-reales”. La lógica que ellas contienen es ya la de la *Ciencia de la Lógica*. No hay otra, para Hegel. Sabemos que aun la propia lógica “formal”, la lógica del entendimiento, está presente ya en aquella ciencia. Basta con que se desatienda el momento de disolución de la contradicción: el momento del paso de lo dialéctico a lo especulativo (*Enz.* § 9, A). Lo que resulta en cambio confundente es extender la denominación de “lógica” al campo de la representación, que tiene a la experiencia como condición de surgimiento y desarrollo y que corresponde a las ciencias particulares, las cuales, según Hegel, sólo llegan a ofrecer “razones” o fundamentos de las cosas sin acceder a la contemplación de la estructura racional. Algo de esto se barrunta en el propio texto de Nuzzo, cuando ésta se ve obligada a utilizar funciones extraídas del ámbito de la *Ciencia de la Lógica* para ejemplificar esas

³ K. H. Ilting, *Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewusstseins der Freiheit*. (En D. Henrich/R. P. Horstmann, *Hegels Philosophie des Rechts*. Stuttgart 1982, pp. 225-255. V. Hösle, *Hegelsystem*. 2º vol. Hamburgo 1987.

“condizioni teoriche aggiuntive o presupposti supplementari”⁴ de la Metalógica. Las determinaciones aducidas son, en efecto: ‘*Aufhebung*’, ‘*Begründung*’ o ‘*Deduktion*’ (ibid. p. 117).

Las dificultades inherentes a estas propuestas de interpretación nos devuelven, pues, al punto de partida: el único defendido de siempre por Hegel, por lo demás. Ahora bien, no pretendo haber encontrado la clave omniexplicativa de la correlación entre determinación lógica y representación. En primer lugar, recuérdese brevemente el hecho obvio de que los textos de Hegel han sufrido una evolución todavía no exhaustivamente estudiada, de modo que el supuesto “sistema” presenta una orografía torturada, surcada por la súbita resurgencia de bloques antiguos y la desatención a incitaciones y planteamientos novedosos, que permanecen *in nuce*. Todavía en 1808 (y en los años sucesivos de Nuremberg), la “relación familiar” era tratada dentro de la Moralidad, por ejemplo, mientras que faltaba un estudio separado de la “sociedad civil” (el importantísimo «sistema de las necesidades», presente ya en la primera Lección de Heidelberg de 1817/18, transcrita por Wannemann; §§ 93-108). Estos desplazamientos y ausencias (significativamente coincidentes con la falta de tratamiento en los primeros años del *Gymnasium* de Nuremberg de una temática coherente del mecanismo, el quimismo y la teleología) hacen inviable el estudio de una correlación exhaustiva entre partes que, en muchas ocasiones, han estado a la deriva y encontrado al fin un puesto no enteramente justificable. En segundo lugar, es la propia “lógica” de Hegel la que ha sufrido cambios, a veces estructurales, entre Jena, Nuremberg y Berlín. Estas conocidas modificaciones no debieran en cambio, a mi ver, servir para abandonar por entero toda búsqueda de correlación; una búsqueda de la que depende el destino y el sentido de toda la filosofía hegeliana.

Mi propuesta de interpretación se basa en un proceder y una sospecha. El primero es casi trivial, y sigue la propuesta gadameriana de “deletrear a Hegel”. Se trata de sacar exhaustivamente a la luz las reflexiones del propio Hegel sobre la identificación *en el fondo* de una representación de la realidad y de una determinación lógica, entresacando por analogía los *loci* inmediatamente más próximos. La sospecha es la siguiente: quizá se haya estado leyendo e interpretando a Hegel de una manera “lineal”. Así, el orden y progresión de las determinaciones habría de verse repetido sin más en el territorio de las configuraciones reales. Este proceder lleva al absurdo, y olvida el punto clave del método dialéctico-especulativo (integrador, como hemos sugerido, de la vía fenomenológica), a saber: que el resultado de la operatividad de las funciones lógicas en el territorio real fundamenta a su vez *tanto* ese territorio *como* el propio ámbito de la *Ciencia de la Lógica*, la cual es por ello únicamente inteligible tras la comprensión de las partes reales del sistema, de las que *genéticamente* procede, aun cuando *ontológicamente* las preceda. En una palabra: la *Ciencia de la Lógica* no es sino la abstracción del sistema operativo actuante en las filosofías de la naturaleza y el espíritu. Una lectura aislada de la Lógica sería pues, paradójicamente, *raciocinante*, mientras que la de las

⁴ Angelica Nuzzo, *Rappresentazione e concetto nella 'logica' della «Filosofia del Diritto» di Hegel*. Nápoles 1990, p. 14.

partes reales es puramente representativa si no retrocede constantemente al basamento y fondo lógicos. Haciendo incidir la metodología hegeliana sobre el propio proceder del filósofo, habría que insistir pues en que la posición primera e *inmediata* de la *Lógica* en la *Enciclopedia* es abstracta y torcida; sólo sirve para aquello que no es presencia, sino futuro; no para contemplar, sino para *presentir*, para anticipar. Y de igual manera, el entramado lógico de la filosofía real sirve para que éstas accedan a su propio pasado esencial: para interiorizar y *recordar*. Esto no es sino otra forma de decir que la verdadera “lógica” hegeliana está en el mundo (¿dónde, si no?). Deletreada en él, sirve a su vez para que el Espíritu *lea* en él.

Si esto es así, no necesitamos mediar entre *Räsonnement* abstracto (por caso, el iusnaturalismo lockeano) y la *Vorstellung* tradicionalista y de peligrosas veleidades montaraces (el tradicionalismo que sigue la senda -cada vez más abrupta y descarriada- de Burke, Friedrich von Gentz y Ludwig von Haller), sino mediar entre la *verdad* de ambos extremos. Esa verdad es, por un lado, el *Begriff*. Por otro, la *Realität*. La Filosofía del Derecho sería el campo de juego, entonces, de esa mediación, y en ella se entretejería algo así como un *double bind*, un bucle -en el fondo, muy kantiano-, que evitaría los escollos de la mera *aplicación externa* (el derecho “raciocinante”, como una plantilla *prêt-à-porter* sobre una realidad hostil o, a lo sumo, indiferente a la “razón”) y de una supuesta evolución orgánica y neo-aristotelizante, cual chistera de la que irían surgiendo mágicamente los conejos, cada vez más estilizados, de las *folkways*, las *mores* y las leyes.

¿Cómo funciona esa “doble vinculación”? En primer lugar, hay que decir que el punto de partida no es el de la mera “representación”, sino el de la elaboración de ésta por el *corpus* jurídico de una época (aquí, obviamente, la de Hegel: el Estado prusiano hacia 1820). De esa “legalización representativa” se entresacan, ahora, las *esencialidades operativas*; se trata de una *verdadera fundamentación de la realidad por la lógica*. Pero, al mismo tiempo, es esencial parar mientes en el *hecho* de que esas esencialidades son solamente operativas *en* el seno del trabajo *histórico* de la producción concreta de la libertad; se trata pues de una *fáctica fundación de la lógica por la historia*.

Si no se atiende a este fecundo quiasmo -desequilibrado: fundamentación no es fundación, fundamento (*Grund*) no es fondo (*Grundlage*)-, y se pretende considerar a la *Ciencia de la Lógica* de manera aislada, lo único que nos queda entre las manos es una *vacía abstracción* de un sistema que sólo es operativa en la filosofía real: de la naturaleza y del espíritu. Esa operatividad nos recuerda constantemente que la lógica hegeliana procede *genéticamente* de la historia del pensamiento en la que la *Realphilosophie* inmora (y ello explica que la Historia de la Filosofía, sin ser ya ella misma ciencia, alcance la posición *final* en el sistema enciclopédico). Y a su vez: la Ciencia de la Lógica tiene sentido sólo cuando *lo da* (al igual que la libertad, que constituye el alma de esa ciencia), esto es: cuando fundamenta *onto-lógicamente* a las filosofías de la naturaleza y del espíritu (y ello explica que la Lógica, por ser ella la sola Ciencia *tout court*, ocupe la posición *inicial* en el sistema).

Digamos: la verdad de la *Ciencia de la Lógica* está fuera de ella misma, en su operatividad. Si aislada *parece* moverse en un eterno presente (*nunc fluens*, recogido en el *nunc stans* de la Idea), *de hecho* sólo tiene sentido como anticipación, o sea como *futuro*: el futuro en el que se expide a, y como, *Realphilosophie*. Consecuencia de in-

calculable valor: la Lógica hegeliana no contempla nada (pseudo)platónicamente. No hay *nada* que contemplar (a menos que regresemos a la vacua igualdad del ser y la nada), sino *todo* que anunciar (y ésta es la verdad que Hegel habría advertido en el “presentimiento romántico” del Schelling del *System* de 1800). Pero al mismo tiempo (un tiempo que *eo ipso* deja de serlo para tornarse en *instante* de-cisivo), la Lógica sólo *da* sentido cuando es *recordada* como el pasado esencial de la filosofía real. Consecuencia (que conduce a lo mismo): la Lógica hegeliana no explica nada (pseudo)aristotélicamente, sino que es recordada como *Sinngebung*, como donación de sentido, cuando ya es demasiado tarde para que ella salga, pura, a hacer acto de presencia (para esa presencia, la Lógica, como la liebre de *Alicia en el país de las maravillas*, llega siempre tarde: y ésa es la verdad que Hegel habría advertido en la *Erinnerung-Andenken* de Hölderlin).

Ahora, según creo, cabe apreciar lo insensato de toda interpretación que pretenda explicar la operatividad de lo Lógico en lo Real de un modo lineal y mecánico. Como si alguien pretendiera, por caso, que, ya que la *Ciencia de la Lógica* se parte por gala en dos como Lógica objetiva y Lógica subjetiva, entonces la primera hubiera de fundamentar en *bloc* la filosofía de la naturaleza y la segunda, con igual precisión, la filosofía del espíritu. Baste recordar en cambio que el propio Hegel señala que es la Doctrina de la Objetividad (o sea, el centro de la Lógica del concepto) la que fundamenta las tres secciones de la Filosofía de la Naturaleza (*Enz.* § 337, Z), y que es la entera Ciencia de la Lógica la que se expide libremente en y como Filosofía Real (pues la Filosofía de la Naturaleza contiene ya, *desde el inicio*⁵, la Filosofía del Espíritu).

¿Cómo entender entonces esa libre expedición, en la que toda entrega supone un regreso (no genético, sino en un sentido semejante al kantiano *regressus transcendentalis*)? Una pista para tal intelección nos viene ofrecida, de nuevo, por el propio Hegel, y justamente en el párrafo enciclopédico en que se expone el Concepto mismo de la Filosofía. En *Enz.* § 574 se nos dice que lo Lógico ha sido *bewährt* (esto es: a la vez probado y verificado) en el *contenido concreto*. Si tal verificación no hubiera sido lograda (y de ello pretende dar fe el entero desarrollo del Sistema), la filosofía hegeliana habría sido en efecto pura elucubración y excogitación mental, como han querido de siempre críticos ignorantes y miopes. El pensador continúa, por lo demás: “De esta manera, la ciencia ha regresado a su inicio, y lo Lógico ... resulta para ella como lo Espiritual (*das Geistige*).” Este es el sentido pleno del famoso *círculo*, tantas veces mentado y tan pocas comprendido: cuando la Filosofía Real *retorna* a la Ciencia de la Lógica como a su pasado esencial, lo Lógico *progres*a a lo Espiritual.

El Sistema ha de ser pues leído (*per impossibile*: hay un hiato insalvable -para nosotros, hombres- entre la andadura real del libro: su exposición material o *Vortrag*, y la construcción del Absoluto o *Darstellung*) como dos movimientos inversos que se dan a la vez, en el *instante*. Lo por Hegel tildado como eterno presente de la Ciencia (el presente Divino, si se quiere) resulta *para nosotros* como cruce continuo de la anticipación de lo real en lo lógico (el futuro de la Lógica) y el recuerdo de lo lógico en lo real (el

⁵ Las primeras palabras con que Hegel abre su *NPh* son: “*Praktisch verhält sich der Mensch zu der Natur*”. (*Enz.* § 245; W.9: 13).

pasado de las Filosofías de la Naturaleza y el Espíritu). Como si dijéramos: la Ciencia de la Lógica va in-ducendo *lo que le (hace) falta*, a saber: *ser real*, saliendo progresivamente de la abstracción primera para concretarse; y a la vez, la Filosofía Real va de-ducendo su funcionamiento, a saber: *el pensar lógico*. Este *quiasmo* configura lo que podríamos llamar el *eje horizontal* de lectura del Sistema: el Lógos se hace Naturaleza y se re-vuelve como Espíritu, el cual se funda (se ahonda) en Naturaleza y se fundamenta (alcanza sentido) en lo Lógico. Y tal eje quiasmático es el que da razón de la división *binaria* dentro de los bloques del sistema en su exposición material o *Vortrag*: la escisión de la Lógica en Lógica Objetiva y Lógica Subjetiva, y de la Filosofía Real en Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu.

Pero falta aún el *eje vertical de construcción* (de *Darstellung*): el ritmo *ternario* en que se escande cada escisión; el *método dialéctico* mismo, según viene expuesto en *Enz* §§ 80-82: el momento *tético*, o del entendimiento; el propiamente *didáctico* o negativamente racional; y el *especulativo* o positivamente racional. Y es este ritmo de construcción y formación (*Bildung*) interna el responsable de las *articulaciones* del sistema, el cual comprende *tres* ciencias, con *tres* divisiones en cada una de ellas. La filosofía hegeliana resulta ahora más clara en su estructura. Esta viene conformada por el cruce, al instante y en cada caso, del proceso de lectura y del de construcción: del *curso* y del *ritmo*. Y es el eje vertical el que explica los desplazamientos lógicos del significado en el interior de la filosofía real.

Tengo para mí que, de acuerdo con este entrecruzamiento del curso binario y el ritmo ternario, es posible ahora entender cómo es que, p.e., la Filosofía de la Naturaleza *viene genéticamente antes* (en el Curso) que la del Espíritu, mientras que desde la perspectiva de la Construcción *viene lógicamente después* de la del Espíritu (dicho de una manera directa, y casi brutal: sólo porque hay Historia, Estado, Sociedad, Familia, etc. -y *dentro* de esas figuras sistemáticas- cabe hablar con sentido de Mecánica, Física u Orgánica, que son a su vez las bases materiales de construcción, *de realización*, de aquellas figuras).

Y así, desde un punto de vista exquisitamente lógico, *nosotros* vemos cómo desde la Lógica Objetiva *regresa* la Filosofía del Espíritu al Ser, pero dándose ahora éste como *resultado*, esto es: como articulación transparente, racional; mientras tanto, y sin abandonar el mismo plano, vemos desde la Lógica Objetiva cómo *progres*a la Filosofía de la Naturaleza a la Esencia, cuya *manifestación* es. Y a su vez, desde la Lógica Subjetiva, la Filosofía del Espíritu tiene su fondo (*Grundlage*) en la Primera Sección de aquella: la subjetividad; y en cambio la Filosofía de la Naturaleza tiene su fundamento (*Grund*) en la Segunda Sección: la Objetividad.- Q.e.d.

Aquí nos limitaremos, de acuerdo con las restricciones propias de este trabajo, a la Filosofía del Espíritu. En conformidad con el ritmo dialéctico (la construcción o *Darstellung*) cabe anticipar, *por pura lógica* (aunque el propio Hegel dará abundante testimonio documental de ello), que la sección del Espíritu Subjetivo estará basada en el Concepto (esto es, en el Concepto *solamente* subjetivo: la apertura de la Lógica Subjetiva); la del Espíritu Objetivo, en el Juicio; y la del Espíritu absoluto, en el Silogismo. Estas correspondencias son -permítaseme la insistencia- puramente lógicas, y pueden ser inferidas absolutamente *a priori*, una vez conocida la estructura del Sistema enciclopédico. Pero, por otro lado, las correspondencias son igualmente *naturales*; es

en efecto natural que el espíritu subjetivo inicie su andadura sumido en su base natural, contra la que se rebela (la Antropología); que el espíritu objetivo se *enfrente* inicialmente a su propio lado *natural*, lo *juzgue* y domine (el llamado, *et pour cause*, Derecho Natural); y que el absoluto, en fin, se *exprese* intuitivamente en el material sensible (el Arte). Tres maneras de desarrollo, en las cuales reconocemos la conceptualidad del ritmo ternario: tético, dialéctico y especulativo.

En el paulatino proceso de *enfoque* con el que nos vemos acercando el tema propuesto: la lógica del derecho abstracto, fijamos ahora nuestra atención en el doble juego del Espíritu Objetivo y su base en el Juicio. El propio Hegel nos hará ver cómo *opera* en ese Curso la mentada construcción ternaria: agente del espíritu objetivo es la *voluntad libre*, en primer lugar de manera *inmediata*; algo pues *singular* (primera determinación del concepto subjetivo), cuya libertad le viene dada por una existencia óptica (*Dasein*); lo propio del agente, de la *persona*, le es pues al pronto exterior: su *propiedad* o *Eigentum*. El campo real en que se juega esa partición entre la voluntad y su existencia es el *derecho abstracto*. Su lugar lógico, el juicio de existencia óptica, propio de una lógica de subsunción (sólo cuando la voluntad se subsume -niega su singularidad en nombre de algo general- bajo una cosa natural alcanza paradójicamente la libertad). Una vez interiorizada tal existencia óptica (ahora *valiosa* y *legítima* por esa interiorización), la voluntad libre se torna en *libertad de la voluntad*: el agente deviene *sujeto*, determinado *particularmente*. El campo real de juego de ese conflicto *interno* es la *moralidad*. Su lugar lógico, el juicio de reflexión, propio de una lógica de inhesión (el sujeto se determina a sí mismo en virtud de una propiedad-moral o *Eigenschaft*). Por último, la voluntad se sabe como *sustancia*, universalmente adecuada tanto a su realidad efectiva (juicio de necesidad) como a su concepto (juicio del concepto). Es el campo de la *eticidad*. (Cf. *Enz.* § 487). Bien se aprecia cómo en la tríada derecho/moralidad/eticidad se perfilan los momentos tético, dialéctico y especulativo de construcción, a lo largo del eje binario de lectura: la confrontación Naturaleza/Espíritu, aquí a su vez dialécticamente movida por la escisión *judicativa* (cuanto más *libre* se hace el Espíritu tanto más se *objetiva* éste, o sea: tanto más recoge en sí y asume su propia existencia natural).

Ahora estamos ya en disposición de enfocar nuestro tema con nitidez: la lógica del Derecho Abstracto. Abstracto, en efecto, porque abstrae de su *futuro concreto*: el Estado, desde el que onto-lógicamente procede; insensato sería pretender que el Derecho tuviera existencia y fuerza de ley sin estar de-ducido de los poderes del Estado, y fundamentalmente del primero y el último: el poder legislativo y el judicial; de la misma manera, no habría Estado de verdad sin basamento jurídico, que lo legitima como Estado de Derecho, justamente. Pero abstracto, también, porque la voluntad es aquí *inmediata* (*sic volo, sic jubeo; stet pro ratione voluntas*) y, por ende, formal: abstraída, separada de su propia existencia: de la cosa como propiedad natural (*Eigentum*).

Por ello, la definición hegeliana del Derecho es aquí de una concisión y rigor extremos: *Dasein der Freiheit im Ausserlichen*, “La existencia óptica de la libertad en lo exterior” (*Enz.* § 496). Es la definición misma del Juicio de existencia óptica, encarnando empero espiritualmente al sujeto del juicio como Libertad.

Para comprender en toda su riqueza el sutil juego lógico de subsunción, propio del Derecho abstracto, parece conveniente que antes adelantemos el *curso lineal de éste*.

Realizaremos a este propósito una lectura, apretada y enjuta, de los párrafos correspondientes (tanto en *Enz.* §§ 487-502, como en *Rechtsphil.* §§ 34-104).

Al pronto, la *persona* es el espíritu singular que sabe de su singularidad como una voluntad absoluta (pero ab-soluta, abstracta y vacía) y libre (pero libre-de, no todavía libre-para); una libertad de arbitrio, que aprenderá la dura lección de la coerción natural, a través de la propiedad (*Eigentum*), el contrato (*Vertrag*) y el desafuero (*Unrecht*). Lo que puede llenar esa hueca hinchazón (que enfrenta a su vacuo Yo la plenitud indiferenciada, e indiferente, de la Naturaleza) es una *cosa exterior*, de la cual comienza la persona por tomar *posesión*. La cosa queda pre-dicada (esto es: dicha de antemano: pre-supuesta) como algo *mío*. El resultado de esa toma de posesión es inverso al pretendido por el fatuo Yo: cuando hago a la cosa mía, en realidad pongo *en* ella mi voluntad personal; quedo ex-puesto, alienado en ella. Es verdad que la posesión se torna así en propiedad; pero la voluntad se torna *eo ipso* en *persona*, esto es: en “máscara” que representa que algo hay en juego. Yo dejo de ser simplemente “Yo” para convertirme en “el que tiene tal o cual cosa”. En realidad, es la propiedad el agente de desdoblamiento judicativo, no la persona. En cuanto *mi* posesión, la propiedad es un medio para mis fines; pero en cuanto existencia óptica de la personalidad, la propiedad es el *fin objetivo* mismo.

Pocas veces se han parado a pensar los exégetas de Hegel (obnubilados por su deseo de alabar -o denostar- la defensa de la propiedad privada por parte de este pensador) en la radicalidad de su propuesta. No es que la persona tenga, además, propiedades (como si fuera dable imaginar una persona aislada, absoluta), sino que éstas constituyen la existencia óptica de la persona: la propiedad es lo primero que confiere *realidad de verdad* a la voluntad (de lo contrario, retrocederíamos al espacio subjetivo de la mera psicología: juego *sólo* conceptual del pensar y el querer). Sin propiedad no hay Derecho: no porque “antes” todo fuera de todos (ensoñación de la “dichosa edad y siglos dichosos aquéllos”, loados por Don Quijote), sino porque *nada era de nadie*: para poder distinguir entre la universalidad colectiva (el “todo” de la Naturaleza) y la distributiva (“todos” los hombres) es previamente necesaria (lógicamente necesaria) la confrontación entre una igualdad jurídica (del lado de la voluntad libre: “nadie es más que nadie”) y una desigualdad natural (del lado de las propiedades, cuya privación en unos casos engendra privación -dominio privado- en otros).

Con toda radicalidad: el Yo *se* reconoce a sí mismo (se reconoce como sí mismo) en la exterioridad; sólo en ella *retorna a sí* (sólo en la alienación inmediata brilla el reflejo de la autonomía conquistada). En cuanto referencia infinita a mí mismo soy repulsión de mí mismo. Y lo soy, no sólo porque Yo estoy *en* la cosa (sólo “de vuelta” está uno en sí), sino porque la cosa misma deja de tener consistencia de suyo para verse como designada. Para mí -o mejor, para el Yo- es siempre demasiado tarde para encontrar una cosa *sólo* natural (digamos: para toparme con algo como *Ding*: una abstracción que sólo funciona en el campo del espíritu subjetivo). La “cosa” es siempre *Sache*: asunto *de* alguien. El Yo aprende que la existencia óptica (*Dasein*) de su personalidad no está -como ingenuamente creía al pronto- en la mera Naturaleza, sino en el *ser* de otras personas: referirme a *mis* propiedades implica, en el fondo, negar que sean de los otros, que me *reconocen por* ellas.

Existir no es simplemente tener, sino ser reconocido en las propias per-tenencias. Contra lo que la voluntad absoluta se figuraba al pronto, ser no es tener, sino *ser-tenido-por*. El lenguaje castellano juega con harta propiedad aquí: “ser tenido por las cosas poseídas” es “tener a uno por alguien”, “tenerlo en cuenta”. Tanto tienes, tanto *vales*. (Cf. *Enz.* § 490).

La “cosa” (lo que se tiene en cuenta) deja de ser ahora algo externo, cosa mostrenca e indiferente, para convertirse en término medio (*Mitte*) de relación interpersonal. Las personas saben de su identidad “de resultas”: en su recíproca autonomía libre como propietarios. Y la dura opacidad de la cosa natural se va haciendo transparente, racional: primero, en la mera *toma* de posesión (que me designa, al hacer de la cosa algo apropiado, o sea: ajeno a los demás); después, en el *trabajo* de la cosa, en su *Formierung*, por cuyo medio me pongo a disposición -en *mis* productos- de los demás; por último, en la conversión de la cosa en pura *designación* (*Bezeichnung*); la cosa, como objeto de intercambio y reconocimiento mutuos: mero pre-texto para el encuentro de voluntades libres. (Cf. *Enz.* § 491).

Se desemboca así, lógicamente, en la *verdad* de la propiedad: en aquello que, a través del aunamiento universal de voluntades, re-conoce a la propiedad como algo *sujeto a ley*. Pasamos, pues, al *contrato*. Y de nuevo se verifica aquí el peculiar curso retroductivo de la argumentación hegeliana: la propiedad es el basamento o fondo del contrato, al que sin embargo presupone, y del que es abstracción: sin propiedad no habría contrato (*ratio essendi* de la propiedad); sin contrato sería impensable la propiedad (*ratio cognoscendi* de aquél). A un nivel *jurídico*, Hegel ha sentado las bases desde las que entender representativa y externamente la famosa inversión kantiana de la libertad como *ratio essendi* de la ley moral y de ésta como *ratio cognoscendi* de la libertad⁶.

El lugar *medial* del contrato apunta desde luego a la esfera lógica de la *Negativität*, que va ahondándose reflexivamente según la gradación establecida en la *Lógica de la Esencia*: diversidad y diferencia, hasta concretarse en el conflicto infinitamente-negativo de la contradicción y especulativo de la disolución de ésta (paso al momento más alto y concreto del derecho abstracto: el desafuero, y el consiguiente derecho penal). El primer grado es el de la *diversidad*: las voluntades de las partes contrayentes están aunadas justamente en lo divergente: las propiedades objeto de intercambio, presentes como contrarios (compra-venta). O, con más exactitud lógica: lo interno -internalizado-, a saber las voluntades conformes en el contrato, se oponen a lo externo. Es la relación esencial de la *estipulación*, en la que la *palabra* alcanza valor de “acción” y “Cosa” (*Tat und Sache*). En el contrato, los sujetos contrayentes se dan mutuamente la palabra, se re-conocen entre sí sobre una base contraria, di-vergente (cf. *Enz.* § 493).

Bien se ve que ésta es una operación unilateral: sólo las personas tienen aquí una función de igualdad (de intercambiabilidad como “partes”), mientras que las cosas siguen siendo incomparables de por sí: están aún en un plano cualitativo. Para que el contrato sea *realmente efectivo* (y no meramente “real”) es pues preciso que sea la prestación *específica* de la cosa intercambiada la que salga a la luz: su *valor de cambio*

⁶ Cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, Vor. Ak. V, 4, Anm.

(Hegel no atiende a la distinción, propia de la economía clásica insnaturalista, y luego recogida por el marxismo, entre valor de uso y valor de cambio). Y seguramente con razón: el “valor de uso” sería propiamente el momento del *Gebrauch* -el juicio *negativo* de la voluntad sobre la cosa-; y en este punto no tiene sentido aún hablar de “valor” (cf. *Rechtsphil.* § 53), pues que aquí no hay aún relación (*Verhältnis*) interpersonal, sino la sola y abstracta voluntad singular, que excluye a todas las otras voluntades). El *valor* no es sino la sustancialidad de la hechura específica de las prestaciones de la propiedad enajenada; la conversión de ésta en *objeto* de contrato, su vuelco (*Umschlag*) en algo *cuantitativo*: no algo en mero pie de *igualdad* con otras cosas, sino la *posición consciente* (por “designación”, justamente) de su igualdad sobre una base legal; o en términos rigurosos: no *Gleichheit* (momento cuantitativo, propio de la Lógica del ser) sino *Gleichsetzung* (momento relacional positivo, propio de la Lógica de la esencia). Es ahora cuando la propiedad se convierte en Cosa (*Sache*) universal y abstracta: el nivel de la *diferencia* (cf. *Enz.* § 494).

Pero este nivel revela a las claras las limitaciones de la relación contractual (y ésta es la razón profunda de que Hegel critique acerbamente la inversión -efectivamente catastrófica- iusnaturalista, que quiere ver la génesis y justificación de la familia -como en Kant- o del Estado -como en Locke o Rousseau- en el contrato). En primer lugar, las voluntades están aunadas desde su propio y particular *arbitrio* (*Willkür*): el contrato resulta una operación externa, que parece dejar intocada la personalidad autónoma de las partes contrayentes (como si éstas pudieran seguir existiendo, y teniendo sentido, aunque no contrayeran relación contractual alguna).

Y en segundo lugar, la conformidad se ha realizado sobre una Cosa considerada como *casual*: mero pre-texto para reconocer abstractamente la legalidad del contrato y, de rechazo, el valor de las cosas-objeto de contrato. Lo que las partes diferentes han puesto sobre esa base abstracta ha sido en definitiva una voluntad *accidental*, de modo que la identidad realizada (*realisiert*; no “efectuada”: *verwirklicht*) en el contrato depende de la “buena” voluntad de las partes singulares. Si queremos expresarlo con términos rousseaunianos: la voluntad aquí expresada es *volonté de tous* (de todos y cada uno; mera suma óptica o *Allheit*), no *volonté générale* (universalidad colectiva o *Allgemeinheit*, la sola dentro de la cual tiene sentido hablar de sujetos individuales y libres).

De este modo, las *partes* (que no sujetos) contrayentes quedan situadas lógicamente en la determinación conceptual de la *particularidad*: su suma (o conformidad *en* el contrato) nunca puede alzarse a universalidad (cf. *Rechtsphil.* §§ 81-82). De este modo, el contrato es sólo -hablando en términos de la Lógica de la esencia- el fenómeno o aparición (*Erscheinung*) del Derecho, no el Derecho en sí. En cualquier momento, esa aparición puede rebajarse a apariencia (*Schein*), haciendo resaltar, por contra, el Derecho vulnerado como esencia (*Wesen*; conviene leer, paralelamente al § 82 de *Rechtsphilosophie*, las páginas inaugurales de la *Wesenslogik*). Entramos, así, en la justificación teórica del Derecho Penal: el desafuero y la pena (*Unrecht und Strafe*).

En la presentación enciclopédica, la sección c del Derecho Abstracto viene titulada -con mayor acierto que en las *Grundlinien*, por quedar resaltado el momento de la *contraposición lógica* -: *Das Recht gegen das Unrecht*, “El derecho frente al desafuero”. Veamos, brevemente, los pasos seguidos por Hegel. Al pronto; el Derecho (que *debiera*

ser universal), está de-caído en una pluralidad de respectividades (*Mehrheit von Beziehungen*) (cf. *Enz.* § 496). En efecto, cada parte contrayente sólo se encuentra ligada a una relación (la del contrato) *in abstracto*. De hecho, cada una se refiere a algo exterior (la Cosa objeto de contrato) y a las otras partes, vistas igual y *exclusivamente* como externas (las demás personas). Cada una de ellas tiene sus razones (*Rechtsgründe*), que enfrenta negativamente al solo *Recht an sich*. Se trata de un mero *juicio negativo* (cf. *Enz.* § 497): tal cosa (singular) viene subsumida bajo el derecho (universal), por la voluntad de personas distintas (los particulares). Y cada una reivindica, desde esa particularidad, que tiene derecho (en general) sobre la Cosa. Es el caso del *litigio civil* (*das unbefangene Unrecht*).

Es claro que en tal litigio cabe la posibilidad de que una de las voluntades reconozca *externamente* el Derecho (es decir: que reconozca su mera apariencia, su pura *formalidad*) para obtener un provecho *particular*, conculcando así el contenido (*Gehalt*) universal del derecho. Esa posibilidad lleva a *concreción*, al vulnerarlo, el ámbito del derecho; surge así el *engaño*, esto es: la primera conculcación *intencionada* de la ley; o más exactamente: la ley surge por vez primera como *restablecimiento*, tras el hecho, de la universalidad transgredida: es la posibilidad de punición (consecuencia retroactiva de una transgresión) lo que engendra la Ley. Propiedad y contrato *presuponen* el Derecho Penal, del cual son figuras abstractas (de nuevo: quiasmo entre fondo y fundamento).

El *engaño* viene lógicamente configurado por un juicio *positivo-indefinido*, esto es: tautológico (cf. *Rechtsphil.* § 88); en efecto, el derecho en sí queda aquí vinculado, mas no el sentimiento jurídico -subjetivo- del otro; quien pretende engañar (hacer pasar la particularidad como universalidad) queda en realidad “decaído en sus derechos”, aislado de toda universalidad: la posición indefinida equivale a una disyunción plena.

Por tanto, no entra el engaño propiamente en la esfera del Derecho Penal. Esta se abre con el *crimen* (*Verbrechen*: literalmente, “persistencia en la ruptura”). Su configuración lógica, la más alta y contradictoria del Juicio de la existencia óptica (*Urteil des Daseins*), es el juicio negativamente-infinito⁷. En el crimen, la voluntad particular es *activamente* transgresora, es decir: *mala*, y el derecho queda conculcado tanto en su esencia como en su apariencia (o sea, en su reconocimiento externo), de modo que esa conculcación se re-vuelve contra el derecho del agente mismo, el cual queda así contradicho: ha establecido una universalidad que sólo es válida para él (una universalidad singular, *per impossibile*), y que no puede ser restaurada por acciones a su vez singulares y subjetivas (es el caso del “infinito malo” de la venganza), sino por la legalidad *en sí*, desinteresada: la *pena*. La negación abstracta de la primera conculcación queda así a su vez negada (*doble negación*): 1) mediante una voluntad *particular* (lado de la apariencia externa), pero completamente ajustada a derecho (a la universalidad de la Ley): es la figura del juez; 2) por la satisfacción misma de la pena (lado de la esencialidad): la coerción efectiva del criminal, sea en su persona (privación de libertad) o en su propiedad (multa).

Detengámonos un instante en la justificación teórica que Hegel ofrece del Derecho Penal. Desde luego, Hegel refuta con todo vigor las teorías basadas en la ejemplaridad

⁷ Hegel ha tenido siempre cuidado de explicitar la referencia lógica; cf. *Rechtsphil.* § 95; *Enz.* § 499; y dentro de la propia *Lógica*: § 173, *Zusatz*.

del castigo (teorías preventivas). En primer lugar, esa *ejemplaridad* supone un valor de *intimidación*, para evitar casos semejantes; de modo que: a) su finalidad no está en el restablecimiento del valor del sujeto *singular* que ha ejecutado el crimen, sino en la intimidación de otros (o de él mismo visto como “otro”); b) la finalidad es externa a la acción, de modo que ésta queda sin *negación determinada*: es la seguridad de la Sociedad, o del Estado (en abstracto) lo que se busca, no la redención (la reintegración) del criminal como sujeto racional. En segundo lugar, a la violencia singular se opone otra violencia (la del aparato estatal), de modo que el agente no es considerado realmente como persona, sino “tratado como un perro” (cf. *Rechtsphil.* § 99, *Zus.*). Por paradójica (y hasta sarcástica) que pueda resultar su concepción, Hegel afirma que la pena *honra* al criminal (o restaura su honra), al considerarlo como sujeto libre y racional. La paradoja, llevada al extremo, puede convertirse empero en un *impasse* de la propia filosofía hegeliana. Y ello, no sólo por recordar en demasía esta concepción -a pesar del refinamiento legal y su conversión en restauración cuantitativa de una transgresión cualitativa- a la Ley del Talión y desembocar necesariamente en la *justificación de la pena de muerte* en el caso de sentencia por asesinato (el propio Hegel recuerda en este contexto que también la muerte es un juicio negativamente-indefinido) (*vid. Enz.* § 173, *Zus.*), sino sobre todo por estimar que la acción criminal es una acción *libre y racional*. En efecto, si el agente se reconoce en una acción es porque en la ley reconoce su *propio* derecho, en cuanto subsumido en ella. Y esto vale igualmente para el caso negativo: la transgresión de la Ley (universal) es transgresión del propio derecho (particular) en la acción (singular). Por eso: “al venir considerada la pena como conteniendo *su propio derecho* (el derecho del transgresor), se sigue que en ella es *honrado* (*geehrt*) el criminal como un ser racional” (cf. *Rechtsphil.* § 100).

Ahora bien, ¿es realmente la acción criminal un acto libre y racional? Si tal fuera el caso, habría que confesar (siguiendo el curso retroductivo propuesto por el propio Hegel) que todo *primer* acto racional sería en cada caso -por su carácter abstracto-criminal. Y a las veces (siguiendo sugerencias kantianas) parece como si el mismo Hegel quisiera apuntar tal extremo (por ejemplo, en su tratamiento del pecado original, cf. *Enz.* § 24, *Zus.* 3), anticipando así a Kafka (y regresando a Esquilo: porque sufrimos, sabemos -demasiado tarde- que hemos pecado). Sólo en la escisión nos *sabemos* libres. Cierzo. Pero, ¿acaso significa ello que el acto mismo -la de-cisión de la escisión- es *eo ipso* libre? Tal parece. Pues adviértase que, de otro modo, caeríamos en la pseudo-justificación psicologista o sociologista, según la cual el criminal siempre encontraría “razones” (su infancia, el medio y circunstancias, etc.) que “explicarían” su acción ... a costa de ser él mismo tratado como una cosa, y no justamente como un ser libre. ¿Cómo salir de esta dualidad entre la razón como criminalidad y la degradación a “juguete” de la necesidad natural?

Solamente parece haber un *tertium quid* (a la verdad, no explícitamente sostenido por Hegel). La acción del sujeto singular, *qua tale*, no es libre ni necesaria, sino susceptible de ser considerada de una u otra forma por la *comunidad* en que se insertan tanto el sujeto como sus acciones. No libertad ni racionalidad inmediatas, pues, sino *imputación* de libertad, esto es: *responsabilidad*. Esta sería la base verdadera (y lógicamente defendible, desde presupuestos hegelianos) del Derecho Penal.

Quien mejor ha apuntado en esta dirección (uniendo sugestivamente las doctrinas jurídicas de Hegel con las de Fichte) ha sido a mi ver Vittorio Hösle⁸, el cual habla de un estadio intermedio entre la sujeción a pulsiones y la autodeterminación racional: el estadio de la *Disposición zur Freiheit*, que él describe de esta guisa: “El criminal no es libre, porque no obra de modo racional; pero ello no excluye que la reflexión sobre su acción le haga llegar a ser libre, dado que él concibe entonces la universalidad del obrar humano en cuanto racional” (*op.cit.*, p. 95).

Y esa reflexión le viene posibilitada justamente por la satisfacción de la pena: la inserción en la comunidad racional acontece, así, *después* del acto (sólo entonces, una vez redimido, considerado como *presuposición* de la libertad). Ahora bien, esta concepción, que permite enlazar perfectamente la conclusión de la doctrina del Derecho Abstracto con el inicio de la Moralidad (el paso de persona a sujeto, por interiorización-reflexión- de la norma), refuta con el espíritu de Hegel, y contra su letra, la justificación teórica de la pena de muerte. En efecto, no se puede restablecer (o mejor: establecer por vez primera *in actu exercito*) la dignidad infinita de esta persona singular ejecutando su base natural: su propia existencia como ser vivo. Así, el juicio negativamente-infinito se resuelve en una abstracción (el criminal que da muerte a un miembro de la comunidad recibe la muerte por parte de los representantes legales de ésta), en lugar de progresar dialécticamente al juicio de reflexión y a una lógica de inhesión. El sujeto es libre (es decir: *moral*) sólo cuando, y porque, se somete a la concreción de la ley en su persona. La acción misma no era libre ni necesaria, sino *ocasión de imputación*. Es el sujeto el que llega a ser libre al reconocer (idealmente; no es preciso un reconocimiento fáctico) que la pena impuesta es justa. Y sería sarcástico que ese reconocimiento coincidiera con la supresión absoluta de toda posible reflexión.

Las limitaciones del planteamiento de Hegel se hallaban, según creo, en que -contra su tendencia general- parecía estimar la racionalidad de la acción desde su excluyente singularidad, no desde el horizonte de comprensión de sentido que es la Ley universal. Se trata en cambio de juzgar la *imputabilidad* (la subsunción) de la acción, no a ésta en sí misma. Y es Fichte quien, en su *Rechtslehre* de 1812 (Hegel no conoció, por desgracia, nada del Fichte maduro), ha establecido modélicamente una sólida línea argumentativa, no sólo contra la validez de la pena de muerte (que *teóricamente* ha de ser vista como consecuencia de un planteamiento unilateral, centrado en el sujeto agente y no en la *imputabilidad* de sus actos, a partir de un juicio intersubjetivo y universal), sino contra todo inicio *inmediato* por la idea de libertad. Así, señala: “Hay que tratar sencillamente a cada uno como si él fuera libre y susceptible de recibir eticidad ... *para que* él obtenga esa libertad (que no la tiene, es cosa bien sabida por cualquier persona razonable). Pero para llegar a ser libre hay que estar vivo, pues es cosa imposible de decir que yo lleve a la muerte a alguien, que no tiene libertad alguna, con el fin de que él obtenga ésta. Por consiguiente, el derecho no se extiende a la pena de muerte.”⁹

⁸ Vid. su contribución *Das abstrakte Recht*, en: Chr. Jermann (Hg.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, pp. 55-99.

⁹ S. W. (Ed. I. H. Fichte; reimpr. Berlín 1971; 10: 623 s.

En una palabra, para ser realmente libre no basta tan sólo la autorreferencia y determinación de sí, con conciencia de ello; es previamente necesaria la imputabilidad por parte de los otros. Lo cual implica, además, la necesidad de que el paso entre Derecho Abstracto y Moralidad venga mediado por el juicio que la comunidad proyecta sobre mis acciones (una doble reflexividad, pues; en Hegel parece encontrarse *explícitamente* sólo la primera, a partir del reconocimiento del propietario como persona -dos términos intercambiables- por parte de los demás). De todas formas, la profunda concepción fichteana ha podido ser insertada por mí en la compleja articulación de la doctrina enciclopédica de Hegel gracias a la alusión con que éste cierra su tratamiento del Derecho: “La sociedad es ... más bien el solo estado en el que el derecho tiene su realidad efectiva.” (Enz. § 502).

Ahora estamos, creo, en disposición de pasar a la fundamentación lógica de la doctrina del Derecho Abstracto. Ésta se mueve, como hemos visto profusamente, en el ámbito del *juicio de existencia óptica*. Genéricamente, el juicio es la configuración lógica común a toda la esfera del espíritu objetivo (como se muestra ya desde la escisión semántica entre sustantivo y adjetivo de la propia denominación). La diferencia específica, lo propio del Derecho, estriba en que es la voluntad la que juzga de su existencia (*Dasein*), subsumiendo sus acciones bajo ésta. Las tres figuras del juicio del estar o de la existencia óptica son el juicio *positivo*, el *negativo*, y el *indefinido*, sea de posición (juicio idéntico o *tautológico*) o de negación (disolución del juicio de existencia y paso al de reflexión). La lógica que, formalmente, rige esa esfera es la de *subsunción* (la libertad, determinada naturalmente, exteriormente, hasta llegar a la contradicción extrema entre lo mentado y lo realizado: el Derecho es el campo en el que juega la oposición kantiana -resuelta por Kant sólo de forma subjetiva e hipotética -*als ob*- entre Naturaleza y Libertad, entre lo mecánico necesario y la espontaneidad proyectiva de fines).

Veamos los pasos. En primer lugar, la *propiedad*. Al pronto es ésta una mera *toma de posesión*, expresable mediante un juicio cualitativo positivo: el Singular es Universal (“Yo soy ... *cualquier cosa*.”). Pero en cuanto *uso y consumo* de la cosa poseída, resulta un juicio cualitativo negativo: el Singular no es Universal (“Yo soy la negación ... de esta cosa, y de otra, etc.”). Por fin, en la *enajenación* (*Veräußerung*) aparece un juicio cualitativo indefinido, todavía abstracto (primer indicio de reflexión): el singular es no-ser-Universal (“Yo soy el no-ser de esto y lo otro, y lo otro, etc.”).

En segundo lugar, el *contrato*. Hay aquí ya una base común, pero todavía inmediata, no articulada. Es la mera *comunalidad* (*Gemeinsamkeit*) contractual: el fondo de la *Gemeinschaft* (la comunidad moral, base a su vez de la *Gesellschaft*: la sociedad de la vida ética). El contrato viene pensado mediante el juicio indefinido-positivo, esto es: *idéntico*. En efecto, la Cosa desaparece aquí en su cualidad excluyente; resta tan sólo el *valor cuantitativo de cambio*, como medida interpersonal. La cópula subsume aquí a los extremos (a saber, por un lado las partes contrayentes; por otro, las cosas intercambiadas).

En tercer lugar, el *desafuero y la pena*. En su primer momento, el desafuero sin malicia, nos encontramos con una inversión inmediata del *juicio negativo*: las voluntades (las partes en litigio) dejan de ser singulares, pues cada una presenta una razón jurídica (*Rechtsgrund*); son, por tanto, *particulares*: cada uno cree que él es él *más* la cosa en litigio, que constituye su existencia óptica. Pero todos los particulares son negados en

el juicio, salvo el ganador del pleito. Ahora, ese particular vuelve a ser singular, pero por la mediación del universal (el fallo o sentencia). En el engaño, por su parte, nos las habemos con una inversión del *juicio idéntico-positivo*: es en efecto la intención dolosa la que, a su pesar, pone de relieve la universalidad del Derecho en sí. Y por fin, en el crimen y el restablecimiento (la concreción) del Derecho se expresa el juicio negativamente-indefinido; la disolución de los juicios de existencia y el paso al juicio de reflexión (el vuelco *-Umschlag-* de la subsunción en inhesión: de lo jurídico o legal, en lo moral o legítimo). Al respetarse la persona a sí, a través de su *propia* negación, alcanza en efecto valor y sentido de sujeto moral. El castigo es al respecto la *negación determinada*: la muerte (espiritual) de la muerte (natural), y la voluntad no difiere simplemente de la naturaleza (a la que excluye, en cuanto considerada como no-Yo), sino de sí misma (tiene en sí la pauta de sus acciones: es autónoma). Para ello, como antes vimos siguiendo sugerencias de Fichte y Höslé, es preciso corregir la letra hegeliana (la defensa de la pena de muerte; cf. *Rechtsphil.* § 101, *Zus*) en nombre de su espíritu. En efecto, la muerte del asesino supondría un regreso a la Naturaleza, no un progreso a la Subjetividad moral. Se trata de que la persona castigada quede de-signada, marcada como voluntad *particular*, enfrentada tanto a la singularidad indefinida y arbitraria de su propia naturaleza (deseos, inclinaciones, etc.) como a la universalidad de la (futura) ley moral. El reo re-flexiona en efecto desde el extremo pasado (natural) y el futuro (moral), y se centra así como *sujeto de inhesión*.

De este modo, bien puede decirse que la conciencia moral (*Gewissen*: literalmente, el ámbito de lo sabido, interiorizado) surge *naturalmente*, genéticamente, de la sujeción jurídica de la persona; y a la inversa -y al mismo tiempo y en el mismo respecto-: la persona es una mera *abstracción*, de-ducida del sujeto moral (concretado en la figura del juez, como instancia desinteresada y superior a las partes, introducido primero de modo externo: el *fallo o sentencia*, y luego interiorizado reflexivamente: la *satisfacción de la pena*; el reo es ahora su propio juez: voz de la conciencia; la norma deja de ser jurídica y coercitiva, para presentarse en el ámbito de las propias intenciones y convicción: verdad de la *Gesinnung* kantiana).

Paremos por fin mientes en la experiencia sufrida, en términos fenomenológicos, por la persona jurídica, en la que resulta para ella lo contrapuesto de lo mentado. Se había comenzado por una *subsunción* general, o sea una *imposición* de la voluntad sobre la cosa, de la Libertad sobre la Naturaleza. Como término medio (*Mitte*) se ha hecho patente la *interpersonalidad*, primero en el contrato (voluntades contrapuestas, en base a cosas indiferentes); luego, más profunda y tácitamente, en la imputabilidad (atribución de responsabilidad personal: susceptibilidad de llegar a ser, de verdad, *libre*). El resultado es la inhesión en las personas (reos) de su propia determinación de la ley moral: la interiorización de la Naturaleza.

Ahora, la lucha contra el exterior y su dominación se ha tornado en lucha contra el propio interior. La *libertas ex* se trueca en *libertas ad*. La imposición, en entrega. La vía es ahora, como en Novalis, la reforma interior. Camino fecundo hacia el miembro de la familia, el hombre de la sociedad civil, el ciudadano del Estado: en suma, hacia los sujetos libres y autoconscientes como existencia esencial (Existenz) del espíritu objetivo en la sustancialidad de la vida ética.

Taula,
quaderns de pensament
(UIB) núm. 17-18, 1992

Historia de la Filosofía Política como Filosofía Política del presente

Bernat Riutort

El joven Châtelet busca en la historia del pensamiento contestación a la violencia e injusticia que el mundo está padeciendo durante la segunda Guerra Mundial. La reflexión filosófica ha de convertirse en acción emancipatoria.

Durante la ocupación nazi, cuando estudia Filosofía en la Sorbona, reacciona contra las ideas y poderes dominantes. Desde entonces una misma problemática teórica y vital enlaza filosofía y política, ligamen que se convierte en perspectiva de toda su labor.

Al espiritualismo cómplice de la academia francesa del momento pretende contraponer una filosofía rigurosa, comprometida con la verdad y el bien. Los clásicos de la metafísica occidental ejercen de paradigma; el poder del *concepto* y la fuerza del *deber ser* son programa, devienen políticos. La actividad intelectual de Châtelet nace de un diálogo comprometido con el presente que requiere respuestas.

Por estas fechas lee los *Manuscritos: economía y filosofía*¹ de Marx, a través de ellos relaciona la gran tradición filosófica con el presente, media la empiria con el desarrollo filosófico. Desde entonces y hasta el año 68 Châtelet es hegelomarxista -alejado tanto del marxismo centroeuropeo como del dogmatismo ortodoxo.

I) Châtelet escribe *Logos et Praxis* (1962) casi simultaneamente a *El Nacimiento de la Historia* (1960), ambos surgen de la interrogación por el interés práctico-emancipatorio,

¹ Marx K, *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza Editorial Madrid 1977.

en un caso; 1) buscado en el desenvolvimiento de la reflexión filosófica, en el otro; 2) en la emergencia del pensamiento histórico en la *polis*.

1.- En *Logos et Praxis* toma posición en la polémica de la filosofía francesa de los años cincuenta entre la ortodoxia marxista-leninista de un lado y la nueva filosofía académica y existencial del otro², mostrando cuan definitivas son las objeciones esgrimidas por los últimos.

El materialismo ortodoxo asume puntos de partida positivistas y naturalistas, dando por solventados los problemas sobre fundamentos ontológicos y epistemológicos que ni siquiera se ha planteado; no ha discutido sus condiciones de verdad. Filosóficamente es una forma de realismo dogmático prekantiano. Bajo esta inpronta incurre en falacias. Las articulaciones de sentido dialécticas aparecidas en el pensamiento social son extrapoladas al pensamiento sobre la naturaleza y presentadas como "leyes" de la "dialéctica de la naturaleza". Inversamente, el determinismo naturalista es proyectado a la historia dando por resultado una representación pasiva y cosificada de los sujetos sociales. La conciencia y el juicio moral son reducidos, respectivamente, al conocimiento como reflejo fotográfico y a la ideología de clase como representación distorsionada. Sólo la posición privilegiada del proletariado capacita para descubrir la verdad, representada por su vanguardia, es decir, el Partido; quien se opone a éste es idealista en la teoría y reaccionario en la práctica.

De un plumazo descarta la ortodoxia marxista-leninista en favor de la tradición filosófica, de modo que, busca el sentido de Marx en su inserción en la tradición, contra la versión ortodoxa, construyendo sus articulaciones desde Platón.

La metafísica nace para contrarrestar la violencia práctica, la demagogia y el relativismo de la opinión en la que ha caído la *polis* clásica. Sócrates, a través de la dialéctica, busca argumentos que de manera necesaria conduzcan hacia la *universalidad*. La voluntad metafísica apacigua las relaciones públicas y legitima el orden político justo. Se supone que el hombre puede alcanzar la verdad del *orden ideal* manifiesto en las ideas -de seguir el proceso dialéctico correctamente. No obstante, después de Platón se van a suceder los sistemas metafísicos que, aspirando a la contemplación de la verdad, propondrán versiones antagónicas del Ser verdadero. En realidad, manifiestan formas de ver el ser por parte de hombres particulares de distintas épocas.

Las pretensiones originales de la metafísica parecen fracasadas; se incurre en los errores que se pretendían subsanar. Sólo una crítica radical a la facultad de la Razón parece estar en condiciones de fijar los límites de nuestro conocimiento y, por tanto, la afirmación sobre el Ser es sustituida por la afirmación sobre el fenómeno. La crítica de la razón descarta el conocimiento del Absoluto; sólo podemos conocer con certeza los fenómenos, las ideas de la metafísica quedan reducidas al ámbito interno del sujeto, a ideales de la Razón para el sujeto moral que se autodetermina. La metafísica subsiste en el terreno del *sujeto práctico* moral que se da a sí mismo la ley.

² Con autores tan importantes como; J. Wahl, P. Ricoeur, R. Aron, J-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, F. Alquié, J. Hyppolite, E. Weil, K. Axelos.

Por más que salva la racionalidad práctica, la pretensión del conocimiento metafísico no puede conformarse admitiendo la incognoscibilidad de lo *nouménico*, es decir, confinar en lo incognoscible lo en-sí. Hegel pretende recuperar la aspiración metafísica sin retroceder a supuestos precríticos, es decir, tiene que comprender y superar toda la metafísica anterior, para ello cuestiona el mismo supuesto de ésta, la ruptura entre Ser y Pensar, entre objeto y discurso. Aunque de manera limitada, todo discurso expresa una forma de ser. El Ser no es otro que el *discurso*. Todo discurso lo es de una forma de ser. El discurso verdadero comprende todos los discursos que explicitan las diversas maneras de ser en su devenir, formando un sistema. El Saber Absoluto es el *movimiento* discursivo que conduce en progresión dialéctica a través de los saberes parciales, como momentos, hacia la totalidad. El error de la metafísica anterior ha consistido en hipostatizar como principio cualquiera de estos momentos y no verlos en su *desarrollo*.

El Saber Absoluto así entendido recupera el proyecto inicial de concebir un orden social justo y pacífico, encontrándolo en el desarrollo histórico mismo, en su verdad universal, manifiesta en el Estado constitucional moderno que proclama la *racionalidad* como su fundamento legítimo. Aunque muchos estados, historicamente, están en posiciones anteriores y los que han proclamado las constituciones están lejos de cumplirlas, la vía de superación dialéctica está marcada racionalmente y, por tanto, realmente. Si con el paso del tiempo tal racionalidad no se actualiza en la constitución de los estados, el hegelianismo se halla emplazado. La refutación del sistema proviene de la historia real.

Los jóvenes hegelianos descubren en el Estado real de Hegel el Estado *ideal*, opuesto al existente en Prusia. Reconocen la formulación en el sentido contrafáctico pero no como historia; es *crítica utópica* -platonismo. La crítica se convierte en un arma ideológica a través de la cual se pretende que lo real devenga racional. No obstante, tal posición pierde la fundamentación metafísica que obtenía con el Saber Absoluto hegeliano, vuelve a ser una opinión parcial, no ha superado el proyecto hegeliano.

Marx recoge el sentido de la crítica jovenhegeliana a Hegel, pero, advierte la limitación filosófico-práctica de tal planteamiento: La tensión entre teoría y realidad no puede quedarse en una mera polémica, tiene que convertirse en *práctica*, no escindir discurso y realidad, sujeto y objeto, cayendo en las limitaciones señaladas por Hegel. La superación de Hegel no se ha de lograr en el exclusivo terreno del *logos*, de la filosofía, también tiene que satisfacer al hombre de carne y hueso que vive en la historia concreta, éste es el punto de partida materialista de Marx. La filosofía tiene que ser filosofía de la *praxis*. La continuación crítica de la filosofía hegeliana es la crítica de la filosofía política de Hegel.

La relación entre sociedad civil y Estado, tal cual es planteada por Hegel, es criticada. El hombre concreto, la familia y las clases, manifestación de intereses parciales y contrapuestos, son conciliados por el Estado, como plasmación de la universalidad del *Logos*. El Estado es el Sujeto de la Historia. Pero la historia real muestra la falsedad de esta conciliación puesto que el Estado representa intereses parciales de clase, los del funcionariado. A la inversa, es la sociedad civil la que determina la esfera política, puesto que el sistema de las necesidades está dirigido por la clase dominante y sostiene al Estado, que deviene instrumento de coerción al servicio del orden establecido. La

proclamación de derechos universalistas para el ciudadano encubre la dominación económica concreta del hombre empírico sometido a la necesidad.

El estudio de la relación del hombre con la naturaleza en la producción y reproducción social y los conflictos que genera se convierten en básicos para la filosofía de la *praxis*. La alienación económica, política e ideológica producidas en los procesos históricos concretos de dominación de una clase sobre otras sólo pueden superarse *inmanentemente*, en los mismos procesos de lucha de clases, desde las clases oprimidas, cuando las condiciones de desarrollo de las fuerzas productivas lo posibiliten, es decir, cuando la base industrial esté suficientemente desarrollada y la clase obrera suficientemente formada y tome conciencia de sus intereses históricos en la práctica.

2.- La relación de teoría y *praxis* en la historia conduce a Châtelet al comienzo de la historia occidental, la *polis*, y al nuevo *hombre político*, progresivamente desligado de la jerarquía tradicional y del pensamiento mítico, actor en una nueva forma de darse la relación política, la democracia.

En *El nacimiento de la Historia* (1960) defiende que, a pesar de las dificultades que la tradición arcaica griega pone al desarrollo de una concepción histórica, la historiografía adquiere el carácter de un género de conocimiento necesario para la *praxis*. De hecho, su desarrollo corre parejo a los grandes acontecimientos de la *polis* clásica, relacionándose en este aspecto con el gran salto racionalizador en curso, la eclosión de la filosofía en la *polis*.

La perspectiva tradicional sobre el mundo griego sostiene la carencia de una noción histórica del ser humano; la concepción cósmica de los ciclos regulares se torna marco del acontecer social, el mito y la tradición responden a los grandes interrogantes sobre la temporalidad.

Para Châtelet esta suposición es parcialmente correcta. La *polis* experimenta una fuerte transformación social, con un gran salto racionalizador, y no puede mantener una *weltanschauung* sobre la temporalidad humana estática; estaría en contradicción con el proceso vivido. "Lo esencial es que para un hombre que reflexiona en el siglo V en Grecia es imposible no tener en cuenta lo que ha ocurrido en la vida profanosensible"³. La nueva mentalidad práctica no puede conformarse con el mito y la epopeya. La narración histórica sitúa los acontecimientos en la vida social, la causalidad de las acciones se hace históricamente inteligible. El nuevo tipo de hombre griego lleva una vida política. Por primera vez en la historia de la humanidad nace la figura del *ciudadano*.

Châtelet relaciona la concepción de la historia y el pensamiento político en Grecia desde las guerras médicas hasta la batalla de Queronea. Seguir el pensamiento histórico griego es seguir la historia de la filosofía política griega.

Herodoto conjuga en una misma narración discurso *profanosensible* con discurso mítico en un esfuerzo por conferir inteligibilidad a la acción humana. La acción individual tiene como principal móvil la ambición, sin embargo, en el límite, acepta algún género de providencia; los sentimientos excesivos rompen el orden cósmico y provocan una reacción de compensación. La oposición griego/bárbaro proviene de las

³ Châtelet F. *El nacimiento de la Historia*. Siglo XXI Madrid 1978 pag 26.

diferentes estructuras sociopolíticas; en Grecia los ciudadanos se rigen por la ley, en Persia impera el despotismo. Lo que está en juego “es el triunfo de cierto tipo de instituciones”⁴. El régimen democrático ateniense es la realización del espíritu griego, basado en el amor a la libertad, así explica, junto a la ayuda de los dioses, la victoria del civismo griego sobre la violencia persa. El futuro de Grecia depende del mantenimiento de sus virtudes cívicas y de la solidaridad interhelénica.

Para Tucídides, la victoria helénica sobre los persas plantea dos posibilidades; una representa el espíritu democrático, comercial e imperialista de Atenas; la otra el espíritu tradicional, aristocrático y agrícola de Esparta. Dos concepciones de la vida griega se enfrentan. La relación de fuerzas y los medios a utilizar por los contendientes para conseguir sus respectivos objetivos configuran los episodios de la narración. La guerra es la continuación de la política. En este juego, el imperialismo ateniense es el motor de la historia. La guerra del Peloponeso manifiesta “dos formas de violencia que utilizan medios diferentes”⁵. En el transcurso del enfrentamiento el mismo modo de ser de sus protagonistas se verá sensiblemente modificado. Tres principios subyacen a toda acción política, el temor a ser esclavizado, el honor que exige más poderío y el interés de cada *polis* en asegurar su reproducción. “El relato histórico, por su composición y organización es inmediatamente filosófico, y esto en un doble sentido: filosofía política que deduce las leyes esenciales que rigen el destino de los pueblos y filosofía moral que pone en claro las fuerzas que dirigen a los hombres”⁶. El concepto de imperialismo categoriza el modo de vida de Atenas; la democracia en el interior impulsa a la dominación exterior. La voluntad de poder deja al descubierto la naturaleza humana. A largo plazo la fuerza y la ambición se imponen a la moralidad en la acción política. El pesimismo de esta concepción sólo deja lugar para una débil esperanza, encontrar un nuevo Pericles que contrarreste, con su virtud cívica en la dirección del Estado, la tendencias destructivas de la naturaleza humana.

Platón busca la salida a la crisis de la democracia ateniense que ha provocado la guerra del Peloponeso. La utopía es un intento por dar una respuesta normativa al caos pasado y presente; ofrece sentido al futuro inaugurando otro tipo de filosofía política que se extiende hacia otra filosofía de la historia. Los egoísmos individuales y faccionales, en especial las luchas de clases, rompen la unidad y armonía de la *polis*, tal es la consecuencia de las guerras interhelénicas. La democracia fundada en la igualdad desata las pasiones egoístas y los vicios de las masas, los dirigentes cultivan la demagogia y adulan los instintos bajos de los ciudadanos, la incompetencia se presenta como saber con el fin de obtener el apoyo mayoritario, la libertad favorece a los más osados y faltos de moral, el lenguaje sirve a la manipulación política, “libertad e igualdad comprometen la unidad racional del Estado al favorecer la lucha de clases, que para Platón es el mal político supremo”⁷.

4 *Ibid.*, p. 74.

5 *Ibid.*, p. 140.

6 *Ibid.*, p. 158.

7 *Ibid.*, p. 207.

Según Platón, todos los regímenes políticos, pasadas unas generaciones desde que fueron instaurados, pierden su virtud y degeneran, entrando en un proceso de cambio cíclico. El tiempo del mundo sometido al devenir sensible tiende a la corrupción. Sólo cabe contraponer a esta tendencia el orden ideal incorruptible. La *ciudad real* tiene su origen en la necesidad y tiende al desorden. La *ciudad ideal* se fundamenta en la razón, única alternativa compatible con el bien común del organismo social. El alma ha de regir al cuerpo. Es “una conversión total del hombre, que se aleja del devenir y da prioridad en el cuerpo político al elemento divino”⁸. Quienes poseen la ciencia de lo verdadero deben reinar. La ciudad justa ha de regirse por gobernantes filósofos. Platón plantea una reforma intelectual y moral dirigida hacia las élites y por las élites. La ciudad ideal tiene carácter normativo. La filosofía política adquiere un sentido *crítico y racionalista*.

Los sofistas, al enfrentarse a la crisis generada por la Guerra del Peloponeso, adoptan una posición distinta de la platónica; discuten o rechazan la constitución de la sociedad griega. La primera generación de sofistas educa, “sino para el Estado, al menos en el marco del Estado; la nueva va a formarlos contra la tradición cívica”⁹. Los primeros expresan el sentido común democrático, ponen el acento en la importancia del acto humano y proclaman un humanismo universalista, la utilidad y la justicia. Los segundos derivan hacia la liberación total del individuo desligado del acontecer de la polis, acentuando la suerte de los más fuertes y la violencia crítica contra lo establecido.

El régimen democrático es el caldo de cultivo de la sofística. La palabra juega el papel clave. La educación remunerada se extiende. Todos, convenientemente educados, están capacitados para discutir; lo justo y lo injusto dependen del hombre mismo; todo ciudadano puede aspirar a los más altos cargos. A medida que se expande la desunión y el individualismo la sofística se desplaza hacia valores egoístas y ácratas. El Estado es concebido como convención y depende de la fuerza y la utilidad. Se difunde el positivismo moral y jurídico, el relativismo cultural y el naturalismo conductual. Para Trasímaco “la justicia no es otra cosa que el poder del más fuerte”¹⁰. La historia humana lo es de la violencia donde cada uno intenta prevalecer sobre los otros. No hay continuidad histórica, se pierde el sentido de vida en la *polis*.

Aristófanes es presentado como portavoz de otro tipo de sensibilidad, la del pequeño campesinado que apoyó la democracia pero que con el tiempo fue perjudicado por la política imperialista, añorando la “idílica” vida rural. Del presente hostil emerge una posición antihistórica. Aristófanes ridiculiza a los personajes públicos de la época y al régimen democrático. La sátira está preñada de sentido político. Desde el sentido común arremete contra la demagogia, la física y la filosofía. Propugna el abandono del racionalismo, asociado a la inmoralidad, el retorno a la tradición y el respeto a los dioses. El antiintelectualismo se dirige contra el nuevo tipo de hombre histórico y político.

Jenofonte no ve coherencia en los acontecimientos que han cambiado el panorama de la *polis* clásica, no hay un *nomos* regulador, la contingencia y la diversidad se

⁸ *Ibid.*, p. 248.

⁹ *Ibid.*, p. 292.

¹⁰ *Ibid.*, p. 305.

imponen, la *polis* pierde la centralidad política, por esta razón acude a la experiencia y a la prudencia como rectoras de la acción política. La cuestión es, “cual debe ser la virtud específica del soberano para que los súbditos se sometan a él de una forma duradera”¹¹. La pedagogía de la formación del carácter es aristocrática. Jenofonte “asume el individualismo de su época y se esfuerza por moralizarlo para despojarlo de la maldad que oculta”¹².

Aristóteles profesa un empirismo político opuesto, tanto al idealismo platónico, como al realismo de los sofistas. La familia y la aldea son sociedades naturales. La *polis* nace de la necesidad de superar la limitación natural; “la realización de la justicia supone una forma de organización no ya natural, sino reflexiva”¹³. Como ciudadano el hombre es razonable, es un animal político. La ética forma parte de la política; la moral individual no puede realizarse si no es en el seno de la moral colectiva. La ética “seguirá siendo abstracta si no se la considera como una parte de esta ciencia más vasta que se pregunta por la buena organización de la ciudad y que llamamos política”¹⁴. El orden político requiere *justicia* y permite al hombre ejercer su *virtud*. La parte animal del hombre necesita cubrir las necesidades vitales. La parte racional precisa de una vida buena, imposible si no es en el contexto de un orden justo. La “*politeia* no puede unir más que a hombres libres: la soberanía política no puede ser confundida con la autoridad ejercida por el amo sobre sus esclavos”¹⁵.

Aristóteles “procede inductivamente, y no concibe la unidad perfecta fuera de su estatuto sensible”¹⁶. Lo importante no es el régimen político, sino la realización de la justicia y del bien común, ya sea a través de la monarquía, la aristocracia o la democracia, frente al interés particular dominante en la tiranía, la oligarquía o la demagogia. El soporte social del buen régimen es la clase media que atempera los intereses opuestos de los extremos. La racionalidad platónica, abstracta, hace a los hombres por medio de disposiciones legales, saltando por encima de las diferencias naturales -ya se trate de eliminar a la familia o a la propiedad. La sucesión de regímenes deducida racionalmente -en la línea platónica- no se adecúa al devenir real; cada régimen y cada ciudad tiene su propia historicidad.

Isócrates trata “ante todo, de encontrar un remedio a los males que abruman la ciudad. Este remedio es la paz... la victoria no sirve para nada si se obtiene sobre iguales... hay que sustituir la violencia por principios de discusión que todos los griegos deben admitir”¹⁷. El orden se ha de fundamentar en el conocimiento de la historia y de las relaciones de fuerzas, para, situándose en lo concreto, proponer una solución federal que garantice el orden interno y canalice las energías griegas hacia el exterior. Para llevar a término semejante proyecto piensa en la virtud de un soberano fuerte e ilustrado apoyado por la opinión pública moderada y emprendedora.

11 *Ibid.*, p. 362.

12 *Ibid.*, p. 375.

13 *Ibid.*, p. 393.

14 *Ibid.*, p. 393.

15 *Ibid.*, p. 398.

16 *Ibid.*, p. 399.

17 *Ibid.*, p. 466-7.

Châtelet conjuga una interpretación compleja del pensamiento histórico griego con la historia del pensamiento político. Se interesa especialmente en las filosofías de Tucídides y Platón; el primero encarna el *pensar histórico y político* volcado a la inteligibilidad del fenómeno democrático ateniense; el segundo encarna la *filosofía crítica* del presente, a partir de una reflexión *metafísica* que fundamenta el pensamiento normativo. Sorprendentemente, Aristóteles es desplazado del centro de la discusión filosófico-política; diluye su pensamiento político en la confusión empírica del final de la Grecia clásica, en la cual no se vislumbran salidas a la crisis; se hecha de menos una valoración adecuada del concepto aristotélico de *praxis* que ha representado otra alternativa¹⁸ a los de Tucídides y Platón -consideración que podría extenderse a la actitud ante, por lo menos, de la primera sofística. Hasta la crisis del sesentay ocho, la confrontación de las filosofías de Tucídides y Platón representa para Châtelet el dilema de su propio pensamiento entre *realismo* y *racionalismo*. Cabe conjeturar que es atraído con más fuerza por el enfoque metafísico y normativo de Platón; *el ideal de racionalidad* predomina. La filosofía política depende de la discusión metafísica.

ii) El texto sobre *Platón* (1965) aborda la relación de política y metafísica a partir de la dialéctica de las ideas. En los Diálogos, Sócrates se encarga de desvelar el orden inmanente del *logos*, descubre las leyes precisas e inmutables a través del discurrir dialógico. Quien no respeta la dialéctica entra en contradicción y destruye el fundamento de su argumentación. La corrección racional conduce a la universalidad del sistema ideal, a la contemplación de la verdad, frente al devenir sensible que se pierde en la multiplicidad. La culminación del racionalismo de las ideas implica, en sentido descendente, la determinación de la conducta humana *justa*, es decir, la conformidad al orden verdadero del Ser. *La ontología de las ideas soporta la moral y la política*. El canon ideal es el contrapunto crítico que permite realizar la justicia al encarnarse en la práctica. *La teoría verdadera es revolucionaria*. El gobernante que conoce y quiere el orden ideal es justo y está en condiciones de concebir el plan correcto para la organización del cuerpo social. Tal gobernante es filósofo. "Platón viene a ser el primer teorizador del estado técnico-burocrático. Para que la noción de constitución tenga sentido es necesario que penetre en todos los ámbitos de la vida del ciudadano, inclusive en eso que hoy llamamos <su vida privada>"¹⁹.

La racionalidad platónica ha triunfado, se ha proyectado sobre todo el pensamiento occidental culminando en Hegel (y Marx). La valoración de la filosofía platónica da un vuelco. "El estado moderno tiende a realizar, extendiéndolo a la actividad de millones de hombres y muy pronto a la humanidad entera el modelo de organización administrativa, de distribución de puestos y de ordenación de todos los elementos que Platón había soñado"²⁰ "toda oposición sensata versará, no sobre Platón, . . . , sino sobre el mismo proyecto de racionalización.... Para salirse del platonismo hay que admitir esta hipótesis extrema: que la razón misma no sea ese valor omnipresente y omnipotente, juez de todo

18 Ver Habermas J, *Teoría y praxis*. Tecnos. Madrid.

19 Châtelet F, *El pensamiento de Platón*. Labor. Barcelona. 1967, p. 132.

20 *Ibid.*, p. 156.

pensamiento, de todo discurso y de toda conducta..... precisamente es esta posibilidad la que, al parecer indica Nietzsche²¹... "La filosofía es represiva, y lo es porque es hija de la Ciudad, forma determinante y ejemplar del Estado"²².

La conclusión de Châtelet sobre la filosofía de Platón muestra cuan insatisfactorias consecuencias ha tenido cierto tipo de concepción de la racionalidad, prefigurando en esta crítica el *giro posmoderno* de parte de la filosofía francesa.

Para Châtelet, *hacer historia de la filosofía política es hacer filosofía política del presente*. El giro crítico nietzscheniano sobre la razón occidental desvela una misma línea que va desde el gobierno de los filósofos platónico, pasando por el Estado Sabio hegeliano, hasta el Estado tecno-paternalista occidental. La relación teoría-*praxis* está marcada por esta historia de la razón. La insatisfacción induce a profundizar en la culminación de tal racionalidad en Hegel, pero, la potencia de sus articulaciones conceptuales vuelve a enredar a Châtelet en el *logos* clásico.

Hegel (1968) es una lectura hegeliana de Hegel. La clave está en la Lógica. "Si el lenguaje es el ser del hombre, es necesario concebirlo no como un medio indiferente, sino como el lugar donde se realiza la identidad, diferida sin cesar, del Ser y del Pensamiento"²³ y seguir sus desarrollos en el devenir. La lógica es a un tiempo ciencia del Ser y ciencia del Pensamiento. El concepto media y disuelve la alteridad entre sujeto y objeto. Si es verdadero, *conduce lo otro a lo mismo*. El movimiento de relación conceptual manifiesta lo *idéntico* que subyace, superando la posición inicial. La estructura dinámica de la lógica determina el devenir de la historia humana.

Los hombres, a diferencia de los animales, son libres. El problema son las condiciones, de hecho, que permiten la realización de la libertad. La primera forma de libertad se manifiesta en el "tener", pero no está garantizada, precisa del reconocimiento de los otros, es decir, del contrato. El "tener" se ha de legitimar como derecho (privado). Con el "hacer", la libertad se experimenta como capacidad de transformación y, el hombre, al hacer, se "hace"; germen de la recuperación de la libertad por el esclavo. Pero, estas formas de libertad aún son abstractas; no se puede definir al hombre tan sólo por lo que tiene, o por lo que hace repetitivamente como trabajo. A la exteriorización de la libertad en el tener y el producir, lógicamente, se opone la interiorización moral y el estoicismo como *subjetividad*, negación abstracta de aquellas; *el hombre debe-ser libre*. El concepto kantiano de autonomía es esencial, "sin moralidad subjetiva (*moralitat*), la moralidad objetiva (*sittlichkeit*) carece...de fundamento. Pero, inversamente, sin la *sittlichkeit*, la moralidad permanece abstracta y sin función"²⁴.

La libertad se realiza en la moralidad objetiva; en primer lugar en la familia. La subjetividad impone las obligaciones al deseo, son los lazos del matrimonio y del patrimonio, generando los hijos y los bienes. El siguiente paso es la relación entre sí de las familias que buscan asegurar la subsistencia, el orden de la producción de bienes. En la sociedad civil la división del trabajo forma un sistema. El móvil de la sociedad civil

21 *Ibid.*, p. 157.

22 *Ibid.*, p.157.

23 Châtelet F, *Hegel según Hegel.*, Laia. Ediciones de bolsillo.Barcelona 1972 p. 106.

24 *Ibid.*,p. 214.

es el interés particular, pero, por efecto de la división del trabajo, el trabajo <particular> se convierte en <público>. El sistema se halla sumido en conflictos causados por los intereses particulares de individuos, profesiones y clases sociales. La sociedad civil no es aún la verdad racional del hombre. Sólo el Estado moderno es capaz de encarnar la verdad racional del hombre, elevar lo universal por encima de la sociedad civil, la *Razón objetiva*. El Estado centralizado gubernativa y administrativamente, regido por un soberano constitucional, es la síntesis superadora de las contradicciones de la sociedad civil. La sociedad se organiza en corporaciones, ayuntamientos y asambleas representativas que dan forma y mediatizan los intereses particulares y sectoriales, exponiéndolos a los funcionarios públicos que encarnan la universalidad y competencia, para ello han sido seleccionados mediante una carrera adecuada y representan un *ethos* público y neutral.

Hegel construye la teoría del *Estado moderno constitucional, tecno-burocrático y paternalista*. La sociedad civil es liberal y corporativa, el Estado, *constitucional y Sabio*. La lógica hegeliana muestra que lo real es racional. No obstante, la unión de Razón y Libertad no culminará más que cuando tal síntesis superadora tenga carácter universal. Con el Estado moderno estamos en el *comienzo del fin de la historia*.

La *Lógica* hegeliana triunfa en toda la regla. Sólo cabe una impugnación *decisiva*, cuestionar el mismo concepto de *logos* que utiliza: todos los lenguajes son traducibles y pueden integrarse en el seno de la *Razón dialéctica*, es decir, el *presupuesto de la identidad*. La crítica nietzscheniana reaparece al final del estudio. Tanto Platón como Hegel culminan sus obras presuponiendo un mundo ordenado por la Razón única, en ambos casos la metafísica de la Razón implica un orden justo, reconciliado a través del Estado Sabio.

II) Los acontecimientos de mayo del 68 y sus consecuencias impulsan a Châtelet a consumir el paso crítico que sugiere el final de las investigaciones sobre el pensamiento de Platón y Hegel. El supuesto Estado Sabio que realiza la reconciliación racional muestra en la historia su *fundamento en la fuerza y la represión*. El hegelomarxismo de Châtelet entra en una crisis teórica y práctica. La revolución cultural del 68 revoluciona la filosofía de nuestro autor. Ahora, puesto en crisis el racionalismo fuerte, el materialismo subyacente se abre paso; las obras de Tucídides y Marx son interpretadas en la perspectiva del *individuo corporal e histórico*, no subsumible en una totalidad racional identificante. Lo empírico y singular, lo múltiple y contingente, penetran lo histórico. La filosofía de los cuerpos y la diferencia que están desarrollando otros filósofos franceses de su generación entra en el diálogo de Châtelet con la tradición filosófica occidental.

El capítulo dedicado a "La Historia" en la *La Historia de la Filosofía. Ideas, doctrinas* (1972), destaca tres momentos clave de la historiografía; 1) la emergencia del ciudadano en Grecia, "la aparición del Estado que arroja a los dioses por la borda y que instaura un poder diferente en el hombre"²⁵; 2) la introducción por el cristianismo de la temporalidad lineal con comienzo y fin, tiempo de la humanidad como totalidad que confiere sentido al devenir; 3) el impacto de la revolución científica moderna que

²⁵ Châtelet F. *Historia de la Filosofía. Ideas, Doctrinas*. Tomo IV, Madrid 1976 p. 191.

proyecta la idea de objetividad sobre la historia, bajo el cual late la función social y política de la historia en el nuevo mundo burgués. El “análisis del historiador más escrupulosamente realizado es histórico. Haga lo que haga, queda inscrito en el contexto ideológico, es decir, en un combate”²⁶.

Châtelet contrapone lo que llama “modelo kantiano” de hacer historia al “modelo hegeliano”. El modelo kantiano construye el devenir humano en un doble plano, de una parte referido al entendimiento (determinismo), de otra referido a la razón (libertad). El modelo hegeliano articula tres momentos, la historia original como experiencia narrada, la historia reflexiva que transforma el material del anterior según el entendimiento y la historia lógica que absorbe a ambos en el devenir inteligible como totalidad, o *filosofía de la historia*. La historiografía actual tiene más de kantiana que de hegeliana; el trabajo del historiador prohíbe dar el paso del momento reflexivo a la filosofía de la historia. La creatividad de la acción humana no encaja en un proyecto de racionalización total integrable en una lógica, por potente que ésta sea. La escuela de los Annales o la historiografía marxista, como paradigmas historiográficos más relevantes del momento, mantienen una concepción abierta de la acción humana por contraposición a las filosofías de la historia. La vivencia histórica plena de complejidades y contingencias sólo es accesible para la ciencia histórica en la medida que no presupone una suprahistoria lógica. La concepción de origen cristiano de la temporalidad asumida secularizadamente por Hegel es abandonada.

En *Crónica de las Ideas Perdidas* (1977), Châtelet refiere lo que ha cambiado de su concepción: “el supuesto central que hasta ahora había admitido es que, a pesar de las múltiples sobredeterminaciones, el devenir de las sociedades humanas está sometido a una necesidad única y unificada y que la búsqueda de la inteligibilidad nos remite siempre al esclarecimiento de una configuración de acontecimientos o de una instancia real que han producido efectivamente la situación considerada. Al admitir la validez de las formulas aceptadas en común por Hegel y Marx: lo real es racional (en sentido efectivo para Hegel, en sentido al menos programático para Marx)”²⁷. Es decir, confundía inteligibilidad con racionalidad.

El ajuste de cuentas con la filosofía de la historia ofrece a nuestro autor una perspectiva renovada de la compleja obra de Marx, ligada a la biografía de éste y no coherente en su conjunto: obra abierta a múltiples lecturas no conclusivas. Los nuevos escritos²⁸ sobre Marx matizan la interpretación ofrecida en *Logos et Praxis*. La clave de la interpretación es la dualidad que penetra sus escritos:

1) De una parte está lo que llama enfoque *antidogmatista*. El núcleo filosófico de la crítica de Marx a Hegel; no existe un lugar privilegiado de la verdad, “toda teoría es teoría de la práctica..... si bien es posible elaborar conocimientos verdaderos..... es falaz,

²⁶ *Ibid.*, p. 198.

²⁷ Châtelet F. *Crónica de las Ideas Perdidas*. Mascarón. Barcelona. 1981.

²⁸ Especialmente en Chatelet F “El trabajo y la industria: El marxismo”, en *Historia de las ideologías.*, Akal. Madrid 1989, Edición original 1978. “Presentación. El marxismo, lo político, la política”. En *Los marxistas y la política, I*. Taurus. Madrid 1977, Edición original 1975.

a partir de ahí, pretender agrupar estos conocimientos en una doctrina cerrada que afirme sobre todas las cosas lo que es de una vez por todas”²⁹. El referente para analizar todas las teorías, la suya inclusive, es la práctica material. El materialismo de Marx no es ni ontológico ni especulativo, es *práctico*. La filosofía, la economía política y la historiografía, han sido casi exclusivamente concebidas desde las ópticas de los dominadores, es preciso realizar una crítica de estas que contemple la posición de los dominados, o sea, una *teoría crítica* fundamentada en la práctica.

2) De otra parte está la filosofía de la historia; la idea hegeliana de progreso dramático del espíritu como obra de la negatividad que se hace historia. La lucha de clases ocupa el lugar del motor -como la negatividad del espíritu hegeliana. La secularización del esquema de la temporalidad cristiana -como totalidad de sentido con caída e historia de la salvación- realizado por Hegel, imbuje parte de la estructura subyacente en la obra de Marx. Así, este último, inadvertidamente, mantiene elementos mesianicos de filosofía de la historia, facilitando la confusión de parte de sus seguidores que, en nombre del fin emancipatorio han cometido todo tipo de desmanes como sacrificios por la causa.

3) El positivismo creciente de las últimas décadas del siglo XIX influye en la exposición sistemática de la filosofía materialista por Engels -con la anuencia de Marx, que desde los textos juveniles no volvió a escribir sobre filosofía. En la filosofía engelsiana, teñida de un fuerte positivismo, se conserva el armazón subyacente de filosofía de la historia. Ahora, el mesianismo es formulado en un lenguaje materialista-mecanicista puro y duro. Las ortodoxias materialistas deterministas de la II y III Internacional heredan plenamente el hilo conductor de la filosofía de la historia sin ser en absoluto conscientes de ello.

Según Châtelet, tanto los movimientos emancipatorios antisistema como los constructores mesiánicos de sistemas ortodoxos se pueden reclamar herederos de Marx. Por su parte, nuestro autor, recupera la filosofía de la *praxis* y crítica la filosofía de la historia que hay en Marx.

La dualidad señalada en el pensamiento de Marx puede encontrarse en su filosofía política. 1) Por una parte está el enfoque práctico; al localizar *lo político* como terreno fundamental de la existencia social. La lucha de clases penetra toda la existencia social. El Estado tiende a concentrar el juego político en su interior, canalizándolo, y manteniendo el orden dominante. El Estado ejerce una operación ideológica fundamental, neutralizar lo político en favor de *la política*. Lo político como constitutivo de lo social es olvidado en favor de la política. Esta reducción interesa a los dominadores puesto que encubre la visualización sociopolítica del conflicto de clases. “La política instalada en el poder rechaza lo político, asimilándolo a lo empírico, lo vivido, lo psicológico y lo microsociológico...”³⁰. La política aliena, La política, sólo cuando favorece la emergencia de lo político como expresión de la vida social sobre el Estado puede ser emancipatoria. El marxismo, cuando no ha estado del lado del poder y la

²⁹ Châtelet F, *Historia de las ideologías*, Op. cit., p. 535.

³⁰ Châtelet F, *Los marxistas y la política*, Op. cit. p. 18.

opresión, ha desvelado en la práctica de las luchas que ha favorecido *el reconocimiento de lo político*. 2) Por otra parte está el enfoque mecanicista, la base económica determina en última instancia la sobreestructura provocando, por efecto del desarrollo de las fuerzas productivas, una inadecuación entre ambas instancias y abriendo un período de crisis y luchas de clases que acaba en revolución. El mecanicismo de la formulación oculta y conserva la función de la negatividad heredada de la filosofía de la historia.

4) Con el cuestionamiento nietzscheiano de la racionalidad filosófica clásica, la crítica a la filosofía de la historia y la asunción del Marx crítico práctico, Châtelet ha recorrido un largo trecho desde sus posiciones anteriores. Las filosofías del deseo de compañeros de su generación y el ambiente acratizante de la izquierda intelectual no ortodoxa de los años setenta en Francia favorecen la radicalización del camino emprendido. En *Las concepciones políticas del siglo XX* (1981) culmina esta evolución. La consideración preliminar sobre los pensamientos de Nietzsche y Freud marca la pauta; lleva a sus últimas consecuencias la *crítica de la Razón y del Estado occidental*. El contenido del libro revisa las concepciones políticas del siglo XX y expone sus *tesis críticas sobre el Estado Sabio, realización en el presente de la Razón totalitaria y, las tentativas de excentricidad que provoca -la irreductibilidad de la vida a tal subsunción cosificante*.

La crítica de Nietzsche al platonismo, por despreciar lo sensible y someterlo a lo inteligible, coincide con el proceso de evolución del pensamiento de Châtelet; el giro hacia la creatividad material de los cuerpos, la diversidad, la expresividad,.. El cristianismo ha *interiorizado* el platonismo en el yo, asumiendo la represión ideal y desarrollando la conciencia de pecado. El clero administra intelectualmente este legado dirigiéndolo a las masas desheredadas y produciendo un doble efecto: el resentimiento de los débiles y su domesticación. Políticamente, para Nietzsche, la crítica al racionalismo platónico y al cristianismo que aspiran a que las almas gobiernen los cuerpos significa que *el Estado, heredero y encarnación de esta Razón dominadora en la modernidad*, es “el más frío de los monstruos fríos”. En nuestra época, el Estado toma el relevo a la Iglesia; la cultura laica promovida por el Estado adocena a los individuos en el tipo mediocre, egoísta y laborioso, crea nuevas cadenas. La Ciencia es la nueva diosa que se alía con el Leviatán; la conciencia positivista es un nuevo engaño que continua el género de las creencias religiosas con otro lenguaje. Bajo el pretexto del progreso la ideología de la ciencia sirve a los gobernantes. No existe tal Ley del progreso, desde el punto de vista de la vitalidad, hay decadencia. Autoritario, o liberal democrático, el Estado no cambia en absoluto; administra masas envilecidas. El socialismo no hace más que empeorar la situación puesto que pretende aniquilar al individuo.

Châtelet no elabora un análisis crítico de la obra de Nietzsche y los comentarios que de ella se han hecho, la toma directamente, en función de sus propios intereses; traduce la famosa proclama sobre “la muerte de Dios” y la crítica al moderno Leviatán en el grito “lo mínimo de Estado”. Asume la versión acratizante y vitalista de las filosofías del deseo de corte deleuziano, utilizándolas en la crítica de todo Estado, en particular, a la versión tecnocrática posindustrial del Estado Sabio del siglo XX.

La introducción de Freud tiene el mismo objetivo, a saber, la crítica radical a la razón occidental y a su encarnación actual, el Estado Sabio. Freud sirve a Châtelet para

denunciar la concepción del hombre autocentrado de la edad clásica, el yo responsable, base legitimadora de las instituciones de poder estatal. Para Freud el yo es tan sólo un componente de la individualidad humana. La energía vital, pulsional, de los seres humanos proviene de otra instancia, el Inconsciente. “Vemos bien lo que el moralismo de la persona privada o pública, elemento de las teorías políticas normativas del siglo XIX burgués, dice de semejante concepción. Y más cuando, Freud explica lo que resulta de esa famosa instancia moral, fundamento, desde hacia siglos, de los aparatos legales que deciden quien es criminal, quien está loco, y que justifican vigilancia y castigo. Esa instancia es el Super-Yo”³¹. En la medida que el desarrollo civilizatorio occidental ha exigido mayores esfuerzos, o sea, una mayor intervención del Super-Yo, limitando las descargas de las pulsiones sexuales por la vía de la represión, ha aumentado el grado de insatisfacción y la agresividad, generando un proceso del que se retroalimenta; mayor agresividad requiere ser contenida con más represión y ésta limita más la sexualidad, aumentando la insatisfacción. La promesa bolchevique sobre la desaparición del conflicto social cuando se hayan eliminado las clases, como la promesa de reconciliación religiosa, desconoce los efectos del proceso civilizatorio sobre la naturaleza humana.

5) La introducción de las críticas de Nietzsche y Freud tiene una función clave; culmina la crítica a la Razón occidental y su plasmación práctica suprema, el Estado Sabio, pero, *indirectamente, muestra la victoria práctica de esa Razón y de ese Estado*. La interpretación de las concepciones políticas actuales se plasma en tipos de Estado que, aunque diferentes entre sí, comparten *el mismo sentido*; por diversos caminos *realizan* la Razón. Después de mostrar la perversidad de la Razón, reconoce que no ha hecho más que expandirse. La radicalidad de la crítica valora negativamente la filosofía de la historia, pero, inadvertidamente, conserva su fuerza, *la reconoce* en la historia: El Estado Sabio es *el sujeto actual de la historia, guiado por la Razón*. Hay sentido histórico como totalidad, ocurre que, en lugar de la reconciliación hallamos dominación. El Estado ocupa el mismo lugar, en versión nefasta, que ocupaba en las concepciones platónica y hegeliana. Ahora, la bondad se sitúa del otro lado, *lo totalmente diferente*, la vida social sin ningún tipo de constricción; sólo la espontaneidad dispersa de los cuerpos puede corroer el sistema, siempre tramando estrategias de poder expansivas. El mesianismo no ha desaparecido, simplemente ha hecho un bucle más en su estrategia de ocultamiento, ahora en forma de filosofía de la diferencia ácrata.

Las concepciones políticas, como conjuntos discursivos que conforman cosmovisiones elaboradas para legitimar el orden político o para criticarlo, giran en torno al Estado, y pretenden tener efectos reales. En el siglo XX el Estado es el centro en torno al cual se delimitan.

Châtelet construye diversas figuras típicas para abarcar todos los fenómenos estatales actuales, las concepciones políticas del siglo XX gravitan a su alrededor. Estas figuras son, el Estado Gestor, el Estado Partido, el Estado Nación y el Estado Sabio. A pesar de la diversidad, el sentido de todas ellas es recorrido por una *tendencia a converger* o satelizarse respecto del Estado Sabio. Como contrapunto está *lo exterior*, la vida, que

³¹ Châtelet F, *Las concepciones políticas del siglo XX*, Espasa-Calpe. Madrid 1986 p. 36-37.

resulta inasimilable y produce discursos dirigidos a la impugnación de toda dominación. Tales manifestaciones de vitalidad discursiva son puestas bajo la no-figura del Estado en cuestión, título del capítulo con el que concluye el texto. No se trata de preguntarse cual es el Estado justo, sino *cuestionarlo*.

El texto que comentamos es una obra conjunta de Châtelet con E. Pisier-Kouchner, no obstante, es la continuación lógica de la evolución del pensamiento del primero. Realizar una descripción somera de su contenido es una labor prolija. El esfuerzo por incluir tantas doctrinas en las figuras señaladas es *excesivo*, tanto más cuanto que: 1) No están nada claras las diferencias³² entre las figuras del Estado Gestor y del Estado Sabio; autores pertenecientes a la segunda forman parte de corrientes analizadas en la primera, es más, bastantes de ellos son reconocidos públicamente como teóricos del Estado “Gestor” -Kelsen, Arón, Parsons, Galbraith, etc-, por contra, los teóricos de la muerte de las ideologías parecen tener más méritos para figurar en la segunda figura que muchos de los que aparecen como la encarnación de la idea de Estado Sabio -Durkheim, Weber-. 2) La consideración del Estado Partido como una figura cuyo desenvolvimiento lleva hacia el Estado Sabio es endeble. La tendencia al Estado Sabio de las concepciones ortodoxas marxista-leninistas se queda en mera ideología o, en mera propaganda. La realidad del Estado Partido es la del industrialismo extensivo autoritario, profundamente ineficiente y nada “Sabio”. 3) La figura del Estado Nación como paso hacia el Estado Sabio no deja de sorprender. El nacionalismo y el fundamentalismo tienen su eje en la identidad colectiva que se reclama soberana y verdadera, respectivamente, no en el Estado Sabio.

Las figuras anteriormente criticadas, a pesar de las reiteradas protestas contra la filosofía de la historia, son unificadas bajo un mismo hilo histórico: Son consideradas desde el *principio de identidad*, del que ha renegado, es decir, de la Razón y su plasmación objetiva, el Estado Sabio.

La contrafigura del “Estado en cuestión” es una amalgama de las ideas radicales e izquierdistas, con algunas conservadoras, vistas por el intelectual acratizante que cree en los ideales puestos en circulación por el movimiento de mayo del 68. Châtelet busca la *diferencia* radical. Cada versión es presentada en el límite de lo pensable, pero no es suficiente; la integración en los mecanismos del sistema es marginalmente eludible. Las teorías no son suficientemente *otras*, así, se van sucediendo pensamientos cada vez más radicales. Hay una vía de emulación nihilista y positiva en el discurrir

³² En el texto *escolar* de F Châtelet, O Duhamel y E Pisier-Kouchner, (1982). *Historia del Pensamiento Político*. Madrid. Tecnos 1987. Después de una breve síntesis de la historia del pensamiento político desde Grecia hasta la actualidad, en los capítulos dedicados al mismo período que en las *Las concepciones políticas del sigloXX*, hallamos una modificación en las figuras del Estado respecto a las tipificadas allí, tanto en los títulos, menos cargados de filosofía de la historia, por ejemplo, ahora llama Estado Científico a lo que llamaba Estado Sabio, como en lo que incluye en la figura, el Estado Nación, ahora, es desdoblado en Estado-Fuerza y Nación-Estado. También se puede constatar la eliminación de todas las valoraciones que desvelan un sentido subyacente hacia el Estado Sabio en dichas figuras. *La Historia del Pensamiento Político* un libro que no tiene, ni pretende tener, valor teórico puesto que se reduce a ordenar un conjunto de fichas didácticas sobre autores en sus períodos históricos.

filosófico -anverso de la filosofía de la identidad y la contradicción- que llega al paroxismo especulativo. Por este camino difícilmente podemos pensar con un mínimo de sensatez en el terreno filosófico-político.

En lenguaje izquierdista, hallamos la conocida inversión que en el mismo momento histórico realiza el neoliberalismo al propugnar la “vuelta a la sociedad civil”, atribuyendo todos los males al crecimiento del Estado interventor. La sociedad de los individuos libres está marcada por la positividad y el Estado por la negatividad valorativa. En contra de las tendencias -que dominaron el pensamiento y la política occidental desde la posguerra hasta entrada la crisis de los años setenta- caracterizadas por localizar el elemento positivo en la intervención gestora y de bienestar estatal, por contraposición a la negatividad de las crisis económicas y las injustas desigualdades creadas por la sociedad civil.

Châtelet parece haber olvidado las implicaciones de los análisis de importantes concepciones políticas que parece aceptar, lease: La relectura de la relación entre *lo político* y *la política*; el papel de la cultura en la economía libidinal como *interiorización del poder social* en el sujeto; la proliferación de *micropoderes* y sus *estrategias discursivas* en todas las manifestaciones de la actividad humana, etc. Todas ellas abundan en la señalización del origen “civil”, y no sólo estatal, de la dominación. Recrear de nuevo un maniqueísmo, aunque sea radical, es inconsecuente; lo positivo es la manifestación de los cuerpos productivos-libres en la sociedad; lo negativo es la Razón-Estado, macrosujeto que succiona toda la vitalidad social. Cabe considerar al Estado como una parte central en la producción social de la realidad, recorrido por los mismos grandes conflictos y relaciones de dominación que la sociedad de la que forma parte. Ambos lados, sociedad y Estado, participan de lo positivo y lo negativo. Además, en el capitalismo avanzado, es más relevante el fenómeno del crecimiento de las zonas de solapamiento entre los dos, Estado y sociedad, emergiendo un ámbito intermedio muy amplio de conflictividad y compromiso.

Taula,
quaderns de pensament
(UIB) núm. 17-18, 1992

Reflexiones sobre las memorias de Costantino Grimaldi

Miquel Beltrán
Universitat de les Illes Balears

Introducción

Como bien ha señalado Mastellone (1965), las transformaciones que se prodigaron en la cultura meridional italiana al final del siglo XVII no pueden ser entendidas en un sentido exclusivamente filosófico. Se trató, más bien, sobre todo en Nápoles, de un verdadero cambio de mentalidad inserto en los entresijos de la cotidianidad civil. Con todo, en ese cambio jugó un papel de primera línea la recepción en la ciudad del Vesubio de las obras de los filósofos que hacían arder los ánimos por sus nuevas concepciones científicas del mundo, en debates sucedidos en toda Europa, y cuyo enfrentamiento a ciertos dogmas que la tradición quería a toda costa mantener (sobre todo desde la revisión de la escolástica perpetrada por la organización jesuítica) era un tema a la orden del día. Así, las obras de Descartes (sobre todo sus concepciones físicas, puesto que, como veremos, los médicos e intelectuales napolitanos fueron reacios a aceptar ciertos puntos cruciales de la epistemología cartesiana), el corpuscularismo de Gassendi y de Boyle y las teorías de Galileo sometidas a condena, se infiltraron en la cultura napolitana, y, al decir de Mastellone, “aportaron los elementos de una concepción de la vida completamente diversa de aquella visión estática y jerárquica existente en el mundo napolitano” (1965, p. 86).

La aparición de textos de médicos y juristas napolitanos que defendían la nueva filosofía no tardó en ser denunciada desde instancias opuestas, con acusaciones al Santo Oficio y también con textos de réplica puntual a esos escritos que, desde inicios de la segunda mitad del siglo XVII, se difundieron en los medios intelectuales de la ciudad

(si bien muchos no fueron publicados). Entre los más importantes las obras de S. Bartoli sobre la nueva física (en particular *Astronomiae microscosmicae systema novum*. Napoli 1663), la *Apologia in difesa degli atomisti* (1685-86), atribuido a F. D'Andrea y sus posteriores *Risposte in difesa della filosofia del Sg. Lionardo di Capua*, este último autor de una de las obras capitales de la cultura napolitana del siglo, considerada una suerte de summa de las concepciones de la filosofía moderna, el *Parere divisato in otto ragionamenti ne' quali partitamente narrandosi l'origine, e' l'progresso della medicina chiaramente l'incertezza della medesima si fa manifesta* (Napoli, 1681), las *Progymnasmata Physica*, de T. Cornelio (1663), las obras científicas y médicas de Lucantonio Porzio, uno de los más célebres atomistas en Italia, con Rossetti y Marchetti, en el siglo que nos ocupa-, (en particular las *Cinque lettere in difesa della moderna filosofia*, no publicadas en su tiempo, y la *Lettera ad Antonio Magliabechi*, bibliotecario florentino corresponsal de los más grandes pensadores napolitanos de aquel tiempo), los textos del jurista Valletta, quien entroncó su pensamiento ético-político con las concepciones físicas que mantenían los 'nuevos filósofos en su ciudad', y en cuya casa celebraban reuniones filosóficas esos detractores de Aristóteles. Valletta veía publicada, entre 1703-1704 (por una prensa clandestina), su investigación acerca de la historia de la filosofía, uno de cuyos títulos apócrifos (en las copias que han llegado hasta nosotros) es *Storia della filosofia corpuscolare*. Así, los intelectuales atomistas en la Nápoles de finales del XVII constituían el grupo más teorizador de entre los *letterati* del sur de Italia, y el que se enfrentó más abiertamente a las pretensiones de continuidad de los defensores de la escolástica.

Costantino Grimaldi fue también un teórico notable de esa tendencia, constantemente en contra de los ataques que se perpetraban de continuo contra la 'filosofía moderna', y el autor de las Memorias que nos ocupan. Grimaldi fue un abogado que inició su erudición en materia de historia y de filosofía, como señala Comparato (1964), "en un período de pleno desarrollo para la cultura napolitana" (p. v), y también uno de los asiduos asistentes a las mencionadas reuniones celebradas en casa de Giuseppe Valletta, cuya biblioteca era "un centro de discusión de las ideas más avanzadas de su tiempo" (Ibid.). En el momento, pues, de las primeras inquietudes filosóficas de Grimaldi, autores como Cornelio o di Capua (en las obras señaladas), habían hecho fermentar en la ciudad el interés por la ideas sobre la constitución del universo que revolucionaban Europa.

También fermentó en Nápoles sin embargo, como era de esperar, una rápida contrarréplica intelectual por parte de los jesuitas, quienes mantenían la tradición escolástica, y denostaban contra la revitalización del agustinismo que en Francia ocupaba una primera línea en importantísimos debates sobre temas como la gracia y el libre albedrío, y cuya adhesión a una forma de libertad de indiferencia en sentido molinista (más o menos atenuada o tergiversada por su declarado tomismo) no les impedía enfrentarse a la 'libertas philosophandi' que propugnaban los atomistas, bien al contrario.....En 1694 se publicaron las *Lettere apologetiche in difesa della teologica scolastica e della filosofia peripatetica*, de Giambattista De Benedictis, jesuita que las dio a la luz bajo el falso nombre de Aletino, y que había publicado ya, entre 1687 y 1692, un compendio de la filosofía de Aristóteles (*Philosophia Peripatetica* en 4 volúmenes. Nápoles). Como autor de este último libro, De Benedictis era tenido como un doctísimo

tomista, una autoridad en los ambientes circundantes a la Compañía. Se trataba de una réplica abierta frente a las teorías atomistas propugnadas por los nuevos filósofos, algo que no se le pudo ocultar a nadie, pues el jesuita afirmaba en su texto cosas tales como que el atomismo era una doctrina de locos, frenética, peligrosa para la fe, que no podía no llevar a la descreencia en la mortalidad del alma.

Como señala Comparato (1964, vi), el primero en replicar a De Benedictis fue “el joven abogado Grimaldi”. En las páginas que siguen daré cuenta de la disputa entre ambos contendientes tal como nos ha sido referida desde instancias más o menos objetivas, y también de la revisión de la misma en tanto nos es relatada por el mismo Grimaldi en sus *Memorie di un anticurialista del Settecento*, cuyo códice, publicado hace algunos años por Comparato (1964) se halla en la Biblioteca Nazionale di Napoli.

I

Las memorias de Grimaldi tienen un acento inmodesto y polémico, como lo tenían ya sus cartas de réplica a De Benedictis, y son en realidad la constatación de las vicisitudes que sufrieron sus escritos ante la permanente amenaza que suponían las interminables acusaciones ante el S. Oficio y ante el gobernador de Nápoles (entonces la ciudad se hallaba bajo la potestad de Carlos II, y activamente gobernada por Francisco Benavides De Avila y Correla). En sus Memorias Grimaldi refiere cómo De Benedictis, prefecto a la sazón de la Escuela del Colegio de Jesús en Nápoles, al ver que se habían introducido en Nápoles las filosofías modernas de Descartes y de Gassendi, “ricevute avidamente da’ Napoletani, amanti delle buone cose, come lumi non mai veduti” (p. 5), escribió sus cartas de réplica a la nueva filosofía. Afirma Grimaldi que era ésta, con todo, privilegio de unos pocos: “Or dunque essendo comparsi questi nuovo illuminatori, (se refiere a los médicos Tommaso Cornelio y Lionardo di Capua, que difundían las doctrinas europeas) e incredibile con che sagacia si studiava dagli avveduti tra’ Napoletani per saper questa novella dottrina; ma in tanto era della cognizion di pochi, perché il commune della gente stava immerso nelle baje scolastiche” (Ibid.).

Si en las respuestas a las *Lettere* de De Benedictis Grimaldi exponía sistemáticamente las razones de la aversión de los napolitanos hacia la escolástica y la filosofía de Aristóteles, las Memorie son un instrumento inapreciable para situar la polémica en el ambiente cultural de su tiempo, y las peculiaridades de la recepción de la filosofía cartesiana entre médicos y juristas napolitanos, que no fue, sin embargo, en absoluto acrítica. Téngase en cuenta que, como afirma Comparato, “el pueblo napolitano era particularmente sensible al problema de la libertad y al de la certeza” (1964, vii), y una consecuencia de esa sensibilidad fue la crítica acérrima a la epistemología cartesiana, en concreto a su tesis según la cual el saber podía derivarse de primeros principios indubitables conocidos mediante la razón. Ello fué así porque muchos de esos intelectuales eran médicos partidarios del conocimiento por experimentación.

Las *Lettere Apologetiche* de De Benedictis aparecieron, como ya he apuntado, con el nombre falso del autor como Benedetto Aletino. El nombre del denostado corresponsal era también espúreo, pero uno de los sin duda aludidos fue Francesco D’Andrea. La primera carta, dirigido al Sig. Luigi Oligoro (nombre falso) tiene el propósito de mostrar cómo la escolástica sirve para combatir a los herejes, y contiene una importante

acusación: en ella se denuncia que los argumentos de la ‘nueva filosofía’ son los mismos que esgrimen protestantes y hugonotes en contra de la dogmática católica. Grimaldi, en 1699, publica en Ginebra el primer tomo de sus réplicas al Aletino, “rispondendo alla sua prima lettera, ove difendeva la scolastica teologia” (Memorie, p. 15), y lo hizo anónimamente. Según Grimaldi, gracias a la aparición de su respuesta a la primera carta del jesuita “non piu si sentiva vociferare il S. Officio, non piu fulminare il Cardinal Cantelmo, anzi dispettoso tra se stesso si lagnava del libro; non piu comparirono l’Aletino e i suoi partigiani altieri, temendo non tanto i colpi che in quello si scagliavano, quanto della grandinata che negli altri si sarebbe scaricata” (Memorie, p. 17).

En la segunda carta, De Benedictis había arguido contra Di Capua y su Parere, siempre desde un ferviente aristotelismo. El jesuita afirma nuevamente que los jansenistas -entre los cuales se encuentra Grimaldi- se sirven de la autoridad de S. Agustín para confirmar dogmas perniciosos. La respuesta de Grimaldi a esa carta fue publicada en Alemania en 1702. Diversamente, en su tercera carta De Benedictis dirige su ataque contra Descartes, y en ella el jesuita critica la filosofía del francés a partir del principio del Cogito: el pensamiento de Descartes sería, según su detractor, “conforme al genio degli eretici con cui vivea”, y por ello su credibilidad se extiende ante todo por las Universidades luteranas. La réplica de Grimaldi fué publicada en Nápoles, pues ya su autor no tenía interés en ocultar que era él quien escribía esas Risposte a De Benedictis, hecho entonces conocido por todos: “Questo libro fu il piu atteso di leterati -escribe Grimaldi con su habitual inmodestia- come quello che piu, che negli altri due giocava l’ingegno del Grimaldi in snodare gl’inviluppi filosofici, onde ebbe colui campo di mostrare quanto acume avesse, ed intendimientio; sicché gli partori una verace gloria appresso il mondo letterato” (Memorie, p. 19).

De Benedictis, desde Roma, trabajó en secreto una réplica que se publicó en dicha ciudad el año 1703: *La Difesa della Scolastica Teologia*, junto a la cual se imprimió nuevamente la Prima Lettera, aunque en el interín el jesuita había escrito otra obra contra la propagación del jansenismo, y aquel mismo año tradujo el famoso *Voyage du Monde de Descartes*, del también jesuita G. Daniel, libro que encerraba la más violenta reacción anticartesiana de finales del XVII.

En la Tercera Carta, De Benedictis ataca ya abiertamente a Grimaldi, quien relata el asunto del siguiente modo: según éste, su adversario decía “che il Grimaldi avea malmenato Aristotile Stagerita, ed esso difendeva Aristotile Scolastico. Bella distinzione per coprire la sua mal causa, e per imporre agli occhi di chi non sa vedere che in quel libro del Grimaldi si tartassa Aristotile non men puro e netto come egli e in se stesso, ma anche disguisato e travestito come lo vogliono gli scolastici” (Memorie, p. 21). Grimaldi acusa al jesuita de mentiroso, de trastocar los términos de la cuestión y de utilizar mal muchos argumentos. Así, la disputa entre ambos se convirtió casi en personal. El Aletino -así se refiere casi siempre Grimaldi a su opositor- denunció al Santo Oficio los libros de Grimaldi, golpe que éste se apresuró a devolver. Entretanto, una cuarta carta del jesuita acusaba a los atomistas de ser ateos, y una quinta arguía que los mayores empeños de los nuevos filósofos son argumentar la novedad en la opinión y la libertad en el opinar. En el tema de la libertad tienen como precursores -denuncia De Benedictis- a Lucrecio, Gassendi, Descartes, Hobbes y Boyle.

En ninguna de las cinco cartas se hace referencia directa a los contemporáneos napolitanos, excepción hecha de Di Capua, y así, ninguno de ellos se ocupó en replicarlas hasta después de la muerte del autor del *Parere*. Cuando ésta ocurrió, y tal como escribe Mastellone (1965, p. 148): “Los ‘fingidos’ personajes a los cuales estaban dirigidas las otras cartas se sintieron.... moralmente obligados a replicar a las ofensas dirigidas contra el amigo desaparecido”.

Tras esos sucesos, y el relevo de numerosos autores en la réplica al adalid de los jesuitas, Grimaldi se ocupó durante años de asuntos jurídicos relativos a la historia de las leyes y de los magistrados napolitanos, y se empeñó en una lucha tenaz contra los privilegios económicos del clero. Bastante tiempo después, sin embargo -con posterioridad a 1712- Grimaldi remeditó sobre las *Lettere de De Benedictis*, y, como afirma Comparato (Introduzione alle Memorie di Grimaldi, xiii): “descubrió en ellas cuestiones que el primer polémico examen no le había permitido ver. En el interín muchos libros nuevos habían aparecido en Nápoles que pusieron interrogantes difíciles a la conciencia católica, y se habían consolidado (en la ciudad) muchos contactos con los centros reformados europeos. Grimaldi empezó a ampliar sus obras y escribió la respuesta a las Cartas cuarta y quinta del Aletino”.

En efecto, durante los años transcurridos la difusión del jansenismo por la parte meridional de Europa había logrado aminorar la influencia del molinismo en el sur de Italia, aun siendo ésta, claramente, la doctrina teológica relativa al albedrío más vastamente extendida en tales latitudes. Pero la bula *Unigenitus*, de 1713, había hecho del enfrentamiento entre las dos doctrinas un asunto de primera línea. Por lo demás, los tratados post-cartesianos y otros de influjo spinozista agudizaron problemas que iban más allá de las cuestiones de método. La misma adhesión a la doctrina de Port-Royal, por parte de Grimaldi, se había hecho entonces mucho más documentada.

Entretanto, las discusiones sobre la ‘libertas philosophandi’ contaba ya con teóricos e ideólogos de la altura de Valletta, cuyo método histórico-crítico, puesto de manifiesto al emprender su *Istoria della Filosofia*, ayudó a deslindar los límites argumentativos de las cuestiones en liza, que inevitablemente seguían siendo debatidas tanto por partidarios como por detractores de aquella libertad. Temas como los del derecho de naturaleza desde las instancias que Grozio había introducido en el pensamiento moderno habían conmocionado el pensamiento político napolitano, y Valletta había intentado, por su parte, un modo de vincular la sabiduría de los antiguos en el tema de la constitución del mundo con las nuevas formulaciones emprendidas por la filosofía de su siglo.

En el sentido del método, Rak (1971, pp. 47-48) ha escrito con acierto: “La técnica de utilizar los materiales de los adversarios y de restablecer el sentido era propia de la refinada crítica del texto común en el ambiente de los diversos grupos en disputa, como podían indicar los escritos de De Benedictis y de Grimaldi, y, en otra dirección, de Caloprese. Sus motivaciones estaban, para los unos, en la continuidad del discurso tradicionalista....cualquier cosa menos neto y transparente; para los otros, no crear interrupciones demasiado vistosas al diálogo y refutar la temática filosófica conservadora desde el interno, análogamente a cuanto se había verificado en el campo de la experimentación (por otra parte los instrumentos críticos eran comunes a ambas

facciones), y en fin en la mezcla, típicamente napolitana, de la ingeniosidad barroca con el filologismo tardorenacentista”.

Mi conclusión es que esa ambigüedad formaba parte de la crítica pero también de la aceptación de la nueva filosofía. Y así, ciertos temas que en otras latitudes habían sido dados de lado o juzgados como menos significantes para la controversia (temas emparentados sin embargo con el atomismo), sí lo fueron para los pensadores napolitanos, y la ocupación en disputas como la inmortalidad del alma o la unicidad de Dios se llevó a cabo a partir de esos encontrados sentimientos que las acerbas críticas desde la tradición no hacían más que confundir. Las Memorias de Grimaldi son un importante documento que da cuenta de cómo esa ambigüedad había generado, en Nápoles, una necesidad permanente de contrarréplica frente a la vigente amenaza de un pasado detestado.

Referencias

- Ajello, R. (1980): *Pietro Giannone e il suo tempo*. 2 vols. Napoli.
- Asor Rosa (1974): *La cultura della Controriforma*. Laterza. Bari.
- Bertelli, S. (1973). *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*. La Nuova Italia. Firenze.
- Boas, M. (1952): ‘The Establishment of the Mechanical Philosophy’, *Osiris X*, 413-451.
- Comparato, V.I. (1968): Ragione e fede nelle Discussioni Istoriche, Teologiche e Filosofiche di Costantino Grimaldi, en *Saggi e Ricerche sul Settecento*. Istituto Italiano per gli Studi Istorici. Napoli, 48-91.
- Comparato, V.I. (1978): ‘Due Lettere di Francesco D’Andrea a Francesco Redi e l’Apologia in difesa degli atomisti’, *Il Pensiero Politico XI*, 74-80.
- Cortese, N. (1965): *Cultura e politica a Napoli dal Cinquecento al Settecento*. Edizioni Scientifiche Italiane. Napoli.
- Crispini, F. (1975): *Metafisica del senso e Scienze della Vita*. Tommaso Cornelio. Napoli.
- De Lubac, H. (1968): *Agostinismo e Teologia Moderna*. Il Mulino. Bologna.
- De Maio, R. (1971): *Società e Vita Religiosa a Napoli nell’Eta Moderna*. Edizioni Scientifiche Italiane. Napoli.
- Descartes, Rene (1973-78): *Oeuvres*. Publicadas por Ch. Adam y P. Tannery. 11 vols. Vrin. Paris.
- Dijksterhins, E.J. (1971): *Il Meccanicismo e l’Immagine del Mondo*. Feltrinelli. Milano.
- Favaro, A. (1983): *Galileo e l’Inquisizione. Documenti del Processo Galileiano*. G. Barbera. Firenze.
- Fisch, M.A. (1968): ‘L’Accademia degli Investiganti’, *De Homine 27-28*, 17-78.
- Garin, E. (1970): *Dal Rinascimento all’Illuminismo*. Nistri-Lischi. Pisa.
- Gregory, T. (1979): *Theophrastus Redivivus. Erudizione e Ateismo nel Seicento*. Napoli.
- Grimaldi, C. (1964): *Memorie di un Anticurialista del Settecento*. V.I. Comparato (ed. e introd.). Olschki. Firenze.
- Lenoble, R. (1971): *Mersenne ou la naissance du mécanisme*. Vrin. Paris.
- Mastellone, S. (1965): *Pensiero Politico e Vita Culturale a Napoli nella Seconda Meta del Seicento*. Firenze.

- Mastellone, S. (1969): *Francesco D'Andrea, politico e giurista (1648-1698)*. Olschki. Firenze.
- Osbat, L. (1974): *L'Inquisizione a Napoli: Il Processo agli Atesiti (1688-1697)*. Edizioni di Storia e Letteratura. Roma.
- Pastine, D. (1975): *Juan Caramuel. Probabilismo ed Enciclopedia*. La Nuova Italia. Firenze.
- Rak, M. (1971): *La Parte Istorica. Storia della Filosofia e Libertinismo Erudito*. Guida. Napoli.
- Sposato, P. (1960): *Le 'Lettere Provinciali' di Biagio Pascal e la loro diffusione a Napoli*. Tivoli.
- Torrini, M. (1973): 'Cinque Lettere di Lucantonio Porzio in Difesa della Moderna Filosofia'. *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche* **XC**, 143-171.
- Torrini, M. (1981): 'L'Accademia degli Investiganti. Napoli 1663, 1670.', *Quaderni Storici* **48**, 845-883.
- Valletta, G. (1975): *Opere Filosofiche*. M. Rak (ed.) Olschki. Firenze.
- Zanier, G. (1977): Il Macrocosmo Corpuscolaristico di Sebastiano Basson, en *Ricerche sull'atomismo del Seicento* 77-118. La Nuova Italia. Firenze.

Taula,
quaderns de pensament
(UIB) núm. 17-18, 1992

Manuscritos sobre la sustancia y el fenómeno

William James

Traducción e introducción de Sebastián M. Pascual Sastre

ABSTRACT: Besides writing the *Principles of Psychology*, in the 70's and 80's William James worked on a certain number of philosophical themes. Two manuscripts have been selected among them. The first develops the notion of substance as continuity, while the second tries a solution for Berkeleyan idealism by means of the notion of consciousness as self-transcendent.

RESUMEN: Además de escribir los *Principios de Psicología*, en la década de los 70 y 80 William James trabajó en ciertos temas filosóficos. Hemos seleccionado de entre ellos dos manuscritos. El primero desarrolla la noción de sustancia como continuidad, mientras que el segundo pretende encontrar una solución al idealismo de Berkeley mediante la noción de conciencia auto-transcendente.

*Los textos que aquí presentamos son la traducción de dos manuscritos de William James no publicados durante su vida y que fueron editados por primera vez en 1935 por R.B. Perry en su libro *The Thought and Character of William James*¹. Según nuestras noticias, dichos textos nunca han sido traducidos al castellano hasta el presente.*

El primero de estos manuscritos² probablemente fue redactado entre finales de 1873 y mediados de 1875; es seguramente una comunicación al Metaphysical Club al que pertenecían, entre otros, Ch.S. Peirce, Chauncey Wright y el propio William James.

El otro manuscrito³ data casi con toda seguridad de 1884 y es parte de las notas preparatorias para un curso de filosofía.

Aleditar estos textos, Perry creyó conveniente abreviarlos. El signo "(...)" que aparece repetidas veces en nuestra versión de los mismos representa la ausencia de alguna

¹ PERRY, R. B., *The Thought and Character of William James*, vol. 1, Little, Brown, and Co., Boston, 1935.

² *Ibid.*, pp. 525-528.

³ *Ibid.*, pp. 578-580.

palabra o frase que Perry decidió eliminar. Por nuestra parte no hemos añadido ni quitado nada a su edición.

Quiero dejar constancia de mi agradecimiento a Jorge Arturo Muñoz González por sus valiosos consejos sobre la traducción.

El primer texto está construido a partir de la consideración de las ideas de Chauncey Wright sobre la continuidad.

Chauncey Wright (1830-1875) era el de mayor edad de entre los principales componentes del Metaphysical Club; las discusiones orales que se realizaban en este círculo se polarizaban a menudo tratando de llevar la contraria a las opiniones de este filósofo⁴. Lo que William James recordaba como más alejado de su propio pensamiento en Wright era el hecho de que este último considerara que “la mera actualidad de los fenómenos bastará para describirlos”⁵. Sin embargo, durante un cierto tiempo los comentaristas de William James tendieron a subrayar ciertas similitudes en el pensamiento de ambos, si bien nunca precisaron en exceso en qué consistían; posteriormente, los trabajos de Edward H. Madden⁶ han mostrado la débil base sobre la que se apoyaban quienes afirmaban tales similitudes.

La posición de Wright es etiquetada en el texto como nihilismo; el uso de esta palabra debe considerarse aquí como similar al que hizo William Hamilton al considerar como tal al pensamiento de Hume. Hamilton se basó para ello en la negación humeana de la existencia de una realidad sustancial cognoscible por detrás de los fenómenos⁷.

Si lo que se pone en cuestión en este texto es el nihilismo, y las consideraciones anteriores sobre el uso de tal término por parte de William James son correctas, cabe esperar que la noción de sustancia constituya el núcleo temático central del texto.

A propósito de la sustancia, en Problemas de Filosofía, el último texto que William James escribiera en vida, se lee: “El hecho de que ciertas experiencias perceptuales parecen pertenecerse entre sí es todo lo que significa la palabra sustancia”⁸. Esto último puede interpretarse, si se pone en conexión con el texto que aquí presentamos, como un signo de la persistencia de esta idea a lo largo de la actividad filosófica de William James.

⁴ *Ibid.*, pág. 522.

⁵ JAMES, W., *Collected Essays and Reviews*, Longmans, Green and Co., Londres, 1920, pág. 23.

Un poco más adelante, el propio William James refiriéndose a Wright escribe: “en uno de sus primeros artículos para la *North American Review* usó la frase <tiempo cósmico> [*cosmical weather*] para describir la disipación y agregación irregular de mundos; de modo que al contemplar la totalidad del ser, él prefería pensar en los fenómenos como el resultado de una especie de tiempo ontológico, sin racionalidad interna, una errancia sin objetivo de aquí para allá, de la que pueden surgir combinaciones relativamente estables y por tanto racionales (para nosotros).”

⁶ *Ibid.*, principalmente, MADDEN, E. H., “Pragmatism, Positivism, and Chauncey Wright”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XIV, nº 1, septiembre 1953, pp. 62-71; MADDEN, E. H., “Wright, James and Radical Empiricism”, *Journal of Philosophy*, 1954, (51), pp. 868-874.

⁷ *Ibid.*, por ejemplo, HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Lib. I, Parte I, secc. VI, Editora Nacional, Madrid, 2ª edición, 1981, pp. 104ss.

⁸ JAMES, W., *Some Problems of Philosophy*, Longmans, Green and Co., Nueva York, 7ª impresión, 1928, pág. 127.

⁹ Estas matizaciones se recogen en PERRY, R. B., *Op. Cit.*, vol. 2, pp. 718-721; fueron escritas a mano por

La pertenencia entre sí de las diferentes partes de la experiencia destaca como marca distintiva del pensamiento de William James en un sentido especial: vale al mismo tiempo tanto para la sustancia como para la experiencia.

No obstante, será conveniente no olvidar las matizaciones que el propio Ch. Wright hizo para precisar aquellos sentidos en que puede decirse que ningún empirista negaría que las partes de la experiencia se pertenecen⁹.

Para facilitar la comprensión del siguiente texto es preciso decir aún una palabra sobre la continuidad. Esta noción aparece en el texto como su eje articulador: la sustancia es, según William James, otro nombre para la continuidad de los fenómenos. Pero esta continuidad no se establece ni como la unidad ni como la inconmensurabilidad de los fenómenos entre sí. En palabras de William James: “Nuestro <multiverso> forma todavía un <universo>, puesto que cada parte, aunque no esté en conexión actual o inmediata, está sin embargo en alguna conexión posible o mediada con cualquier otra parte no importa lo remota que sea, a través del hecho de que cada parte se mantiene unida con sus vecinos inmediatos en una mezcla inextricable. Es cierto que el tipo de unión es diferente aquí del tipo monístico de alleinheit. No es una co-implicación universal o una integración de todas las cosas durcheinander. Es lo que yo llamo el tipo en-línea, el tipo de continuidad, contigüidad, o concatenación. Si se prefieren palabras griegas, se le puede llamar el tipo sinequístico”¹⁰.

En la medida en que sus trabajos posteriores sobre el empirismo radical respetan esta noción de experiencia continua, podemos decir que el empirismo radical no incluye la negación de toda sustancia, sino más bien una reinterpretación de la experiencia de tal modo que pueda cumplir con la función que tradicionalmente se ha asignado a la sustancia.

Perry comenta acertadamente: “La posición anti-nihilista de James estaba fundada en la experiencia misma. Los nihilistas, que profesan una peculiar veneración por los hechos no toman en consideración el hecho más palpable de todos, a saber, la continuidad de la vida consciente. Esta es una de las claves decisivas para comprender el pensamiento de James. Es un rasgo dominante de su última metafísica”¹¹.

Contra el Nihilismo

Pensándolo bien, mi objeción contra el nihilismo de Wright viene a ser: que él niega que esto sea un universo, y lo considera un “nuliverso”. La afirmación de que no debemos admitir ningún tipo de existencia excepto la existencia plena, y que, por tanto, las cosas sólo existen una vez, por decirlo así -acaecen, *de facto*, no *de jure*- contradice la vaga pero profunda noción del sentido común de que en cada cosa, además de su acontecer ahora como cuestión de hecho, hay otro tipo de ser que podemos llamar ideal, y describir por medio de muchos asertos, tales como que la cosa tiene un *significado*,

Wright en el mismo manuscrito del que aquí nos ocupamos.

¹⁰ JAMES, W., *A Pluralistic Universe*, Longmans, Green and Co., Nueva York, Nueva impresión, 1932, pág. 325.

¹¹ PERRY, R.B., *Op. Cit.*, vol 1, pág. 524.

¹² Puesto que el texto de William James se centra sobre el idealismo, Berkeley es el único entre los tres

sirve a un propósito, es una causa, o un fin, estaba propuesta o predestinada, tiene una “naturaleza” en virtud de la cual es tal y como es, etc.

Ahora bien, todas estas atribuciones connotan que la cosa actúa, o es de algún modo efectiva o reconocida, allí donde ella no existe de hecho y plenamente. Aquí el criterio de “realidad-efectividad” se da la mano con el sentido común. Al igual que el criterio de Peirce sobre el alcance de la relación sólo admite como reales aquellos elementos que entran en *el sistema* -de manera que la realidad de cada cosa es medida por un patrón extrínseco a su existencia de hecho-, del mismo modo, *aquí*, la conexión dinámica con otras existencias se convierte en la prueba de la realidad sustancial; o, en otras palabras, una cosa sólo tiene ser en absoluto en cuanto entra de algún modo en el ser de otras cosas, o forma parte de un universo u organismo. En otras palabras, en cuanto a su *ser*, las cosas son continuas, y en la medida en que esto es lo que la gente quiere decir cuando afirma una sustancia, debe sostenerse que la sustancia existe.

Usualmente (...) supongo que se quiere decir más que esto -algo así como una *cosa* diferente y original [situada] en un plano que subyace a aquel de los fenómenos, y numéricamente adicional a ellos. A lo que yo me refiero es a [la] unidad que proviene de los fenómenos al ser continuos los unos con los otros. No puedo determinar si podemos añadir esta unidad a la suma de las unidades fenoménicas. Pero la negación de la sustancia por parte de Renouvier me parece que no afecta a lo que yo afirmo, en la medida en que él sigue manteniendo que las “leyes” son tan reales como los fenómenos que ellas unen. La escuela británica dice que las leyes no son nada -*nominis umbra*.

La gente usa las categorías más amplias bajo las que son concebidas las cosas y los acontecimientos para explicarlos, para dar cuenta de ellos. Él [Wright] dice que las categorías resultan simplemente del modo en que las cosas se agrupan ellas mismas, son nombres de modos de agrupamiento, vacíos de significación positiva en sí mismos. (...) Cree que no hay ninguna *naturaleza* en las cosas. Nosotros decimos que las cosas se comportan de tal modo a causa de su naturaleza o propiedades, él que se comportan así cada vez como si fuese de nuevo. Si [es] (quizá) como lo primero, decimos que hay una naturaleza común; si [es] de otro modo, que no hay ninguna naturaleza común. Pero la naturaleza es *a posteriori* con relación al acontecer, una mera señal sintética por la que lo clasificamos (...), no *a priori* y determinante de él, como en la consideración ordinaria.

La gente considera que la ley de asociación: “Los estados que han sido asociados serán reproducidos juntos”, significa, “Los estados serán reproducidos de esa manera porque ellos han sido asociados.” Él no quiere decir tal cosa: su haber sido asociados es a lo sumo un indicio para nosotros para esperarlos unidos de nuevo; pero su venir juntos de nuevo no es *debido* a su haberlo hecho así una vez, sino *toto coelo* un hecho absoluto e independiente. (...)

Quando frotamos un cuerpo, obtenemos calor; al frotar otro, fricción. Cuando tocamos una tecla, una nota aguda; al tocar otra, una grave. Un cuerpo, al recibir un golpe de viento, se mueve lentamente; otro, al ser más ligero, más rápido, etc. En otras palabras, en la consideración popular las transmutaciones de fuerza están determinadas en cualidad, tiempo, cantidad, etc., por la “naturaleza” de las sustancias y la forma de su ordenación (...). Él cree que el cambio no es sino la línea fronteriza, un mero punto geométrico, entre los distintos fenómenos. Y lejos de que la particularidad del cambio

sea debida a la cualidad preexistente o “naturaleza” de la sustancia, lo que llamamos la naturaleza de la sustancia está constituida totalmente por las particularidades del cambio. Al existir éstas, aquélla existe, o es postulada por nosotros. Si fueran diferentes, postularíamos otra sustancia. Asignar como causa del cambio una naturaleza sustancial que el cambio nos da solamente cuando está realizado, es razonar en círculo. (...)

Él niega que haya un universo. Para la mayoría de los hombres, incluso para aquellos que admitan que el universo es un mero sistema o multitud de representaciones, el hecho de que las representaciones vengan juntas, y parezcan combinarse e influirse entre sí, conduce a la creencia en algún fundamento común sobre el que ellas se basan para hacerlo así. Si cada representación es totalmente independiente, ¿cómo colisiona con cualquier otra?, ¿cómo puede ser sintetizada con otra? Al menos, (...) tienen en común el espacio y el tiempo. Y aunque éstos no sean lazos de unión dinámicos o sustanciales, no obstante, en algún sentido, unen lo heterogéneo en un universo. (...)

El nihilismo niega la continuidad. Dice que de los dos elementos de un cambio uno no existe *en absoluto* hasta que el otro ha cesado *completamente*. El sentido común que permite que una cosa se convierta en otra y exista potencialmente o en sustancia allí donde está su antecedente, consiente la continuidad.

He acostumbrado indicar la diferencia entre el nominalismo nihilista de Wright, y el sentido común y la metafísica, diciendo que los últimos admitían una duplicación del fenómeno que el primero excluía, y simbolizando esta duplicación con la fórmula (...) “significa” (*it is meant*). De este modo la verdad de una percepción o concepción depende de su *objetividad* -esto es equivalente a “decir que deberíamos percibir o concebir *así*, [y] no de otro modo”. La calidad o propiedad de un estado o hecho pueden ser descritas diciendo que ellos significan, la racionalidad de una serie de pensamientos apunta a algo que les da significado. Ahora bien, el rudimento de este elemento duplicador (...) parece hallarse en la peculiaridad de ciertas representaciones que tienen coercitividad. Debemos pensarlas, son distinguidas del resto; llaman nuestra atención ya sea por un atractivo que tienen para nosotros (interés), o por una suerte de fuerza física (afección), o por una propiedad lógica que continua sugiriéndonoslas aunque tratemos de desterrarlas. El resultado es que nos inclinamos peculiarmente hacia ellas. Como meros momentos de nuestra sensación son exactamente iguales a momentos pertenecientes a otra serie, -pero como momentos que tiene esta cualidad adquieren un carácter diferente por encima de su carácter intrínseco como sensación. (...) Se hallan en una relación peculiar con nuestra capacidad general sensitiva, una relación difícil de expresar analíticamente, pero que, en cuanto que familiarmente sentida, es la más clara y más simple de nuestras representaciones elementales -la relación de realidad, que no sólo implica que sentimos de tal modo, sino que *deberíamos* de sentir así, que estamos compelidos a sentir así, que *hay* algo fuera de la sensación misma como una existencia consciente inmediata.

La sustancia considerada metafísicamente no denota más que esto: “significa”, un *plus ultra* del fenómeno. Lo que pueda ser este *plus* se deja indeciso: puede ser un mundo nouménico, puede ser sólo los otros fenómenos con los que el mundo real actual esté relacionado, -puede, en una palabra, denotar meramente la *continuidad* del mundo real. En cualquier caso, es desconocida por el nihilismo, que sostiene que el fenómeno

inmediato es una naturaleza separada, absolutamente suficiente en sí misma, y que la peculiaridad de la coercitividad (...) debería ser considerada meramente como una señal íntima, *incidente* a su ser, envuelta por él, sin trascender su realidad.

Ese es el punto de divergencia elemental. En torno a una representación, ¿puede hablarse de algo que no cae dentro de su mera cualidad efectiva en la conciencia? ¿Tiene su subjetividad una objetividad? Tiene o no un ser objetivo que posee relaciones con otros seres, ya sea de tipo consciente (otras representaciones) o de tipo no-consciente (cosas, realidad, lo que es *significado*). Desde luego, si podemos decir que son objetivos para ella, ésta se convierte en objetiva para ellos, y puede ser determinada por ellos, y podemos reconocerla no sólo en su realidad e íntimamente, sino también en la relación objetiva así determinada. (...)

Si la categoría de sustancia sólo denota que el fenómeno se refiere fuera de sí mismo a *algo* más (otros fenómenos, puede ser (...)), y es legítima, por esta razón, en la medida en que no pretende duplicar el fenómeno con un respaldo ontológico, sino sólo afirmar la continuidad para él, entonces se prueba su legitimidad del mismo modo que probamos la legitimidad de cualquier *hipótesis*. Una hipótesis que simplemente repita el fenómeno bajo nombres diferentes -*virtus dormitiva*, fuerza vital, etc., es vana, metafísica, mitológica; [es] legítima, si (...) pone al fenómeno en *continuidad con algo más*. (...) Discutir si Hamlet está loco es absurdo, si sólo queremos decir que estos hechos en la obra son irracionales. Conocemos los hechos, y etiquetarlos de irracionales no añade nada a nuestro conocimiento, a menos que nos permita decir que su actor probablemente haría determinados actos fuera de la obra y que serían calificados como *característicos* de locos.

El otro manuscrito que presentamos aquí, forma parte de las notas preparatorias para un curso, Filosofía 5, centrado especialmente sobre Locke, Berkeley¹² y Hume, que William James impartió en los años 1883-1884 y 1884-1885 en la universidad de Harvard. La fecha que aparece en el título fue escrita por el propio William James, e indica el año en que se escribió.

La tarea que se plantea en este manuscrito consiste en examinar una vía que permita superar el aislamiento en el que se halla la conciencia en el idealismo inglés; esto se concreta al preguntarse si es posible afirmar la existencia de algo exterior a la conciencia. De modo que la noción de conciencia pasa a ser el eje de la discusión del problema.

En uno de sus artículos más polémicos titulado ¿Existe la conciencia?¹³, William James realizó una breve alusión a la evolución de sus consideraciones sobre la

filósofos aquí mencionados que aparece citado en el texto. Junto con su nombre, aparece el de James Frederick Ferrier (1808- 1864), filósofo de origen escocés que escribió entre otras obras los *Institutes of Metaphysic* en 1854.

¹³ Este artículo fue publicado por primera vez en 1904 en el *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol.1, nº 18, septiembre 1904, y, posteriormente, pasó a encabezar el libro titulado *Essays in Radical Empiricism*, Longmans, Green and Co., Nueva York, Nueva impresión, 1932, pp. 1-38.

¹⁴ JAMES, W., *Essays in Radical Empiricism*, Longmans, Green and Co., Nueva York, Nueva impresión,

conciencia: “Durante los últimos veinte años he desconfiado de la <conciencia> como una entidad; durante los últimos siete u ocho años he sugerido su no-existencia a mis estudiantes, y he tratado de darles su equivalente pragmático en realidades de experiencia. Me parece que ha llegado momento que sea abierta y universalmente descartada”¹⁴. Así que, si las fechas son correctas, podemos suponer que ya cuando escribió el texto que aquí presentamos, se hallaba, cuando menos, algo distanciado del idealismo de Berkeley.

Básicamente, lo que permite al pensamiento de William James desbloquear el idealismo es la consideración de la conciencia como auto-trascendente. Esta última expresión no es de uso corriente en la tradición filosófica; lo más cercano a la misma, salvando muchas diferencias, sería la conciencia intencional que aparece en los trabajos de la fenomenología de Husserl¹⁵ y sus seguidores. William James la utilizó en diferentes escritos, atribuyéndole siempre una función cognoscitiva¹⁶.

Sostener que una conciencia es auto-trascendente, o que las sensaciones que se dan en una conciencia son auto-trascendentes, significa para William James, por un lado, el respeto de la distancia entre sujeto y objeto, pero también sirve como indicación del camino que conduce del uno al otro de los extremos de esa distancia. La conciencia, o las sensaciones en la conciencia, abren por sí mismas el paso a un exterior que es el objeto. De este modo, se hace posible de un modo immanente la relación sujeto-objeto, sin que puedan ser confundidos el uno con el otro; y, este tipo especial de relación, posibilita la relación cognoscitiva como tal¹⁷.

La auto-trascendencia cumple en la primera parte del texto la misma función de desbloqueo del idealismo que luego otorga al fenómeno completo. En el interior del último se da también, según William James, una articulación entre sujeto y objeto que puede ser considerada como equivalente a la de la conciencia auto-trascendente.

Es sorprendente observar como en estos primeros escritos, William James optó por considerar que lo que hace posible el conocimiento, o la relación cognoscitiva, es la propia riqueza del fenómeno completo, cuando en su pensamiento posterior, especialmente en el empirismo radical¹⁸, sostiene que el fenómeno de la experiencia pura carece de riqueza, al menos en un aspecto relevante: no contiene por sí solo ninguno de los dos términos del conocimiento, ni sujeto ni objeto; y, sin embargo, es considerado como el material a partir del cual se construye todo conocimiento.

1932, pág. 3.

¹⁵ HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1ª reimpresión, 1985, nº 84, pág. 198ss.

¹⁶ *Vid.*, especialmente, JAMES, W., *The Meaning of Truth*, Longmans, Green and Co., Nueva York, Nueva impresión, 1932, pág. 6, donde William James escribe: “Para que una sensación sea cognoscitiva en sentido propio, debe ser, pues, auto-trascendente”.

¹⁷ *Vid.*, también, *Ibid.*, pág. 16, donde se lee: “El punto capital de la vindicación de la función cognoscitiva de la sensación primera radica, como se advertirá, en el descubrimiento de que *q* [la cualidad de una sensación] existe en otra parte que en ella. En caso de que no se hubiera hecho este descubrimiento, no podríamos estar seguros de que la sensación era cognoscitiva; y en el caso de que no existiera nada fuera que se pudiera descubrir, tendríamos que llamar sueño a la sensación.”

¹⁸ *Vid.*, principalmente, JAMES, W., *Essays in Radical Empiricism*, pág. 52ss.

¹⁹ PERRY, R.B., *Op. Cit.*, vol. 1, pág. 530.

El carácter manuscrito permite sospechar que estos textos jamesianos fueron poco revisados por su autor; de ahí su carácter un tanto abrupto. Vale para ambos lo que Ch. Wright opinaba de William James en una carta a una amiga suya: "Me atrevo a decir que mi buena opinión sobre él se refiere más a las posibilidades en su desarrollo que mi trato con él ha puesto de relieve, que a los méritos de nada de lo que ha hecho o hace" ¹⁹.

Idealismo. 1884

Berkeley y Ferrier (...) quieren demostrar que el mundo *per se* no puede existir. Lo hacen mostrando que no podemos pensarlo existiendo *per se*. Al no ser capaces de pensarlo de este modo, desde luego no tenemos derecho para decir que es así. Las proposiciones mediante las que ellos intentan mostrar que no podemos pensarlo de este modo son proposiciones suficientemente verdaderas en un sentido, pero no en el sentido en que Berkeley y Ferrier las usan. El verdadero sentido es que *no podemos pensar* el mundo *per se* excepto en la medida en que lo *pensamos*. El sentido que ellos pasan de contrabando es que no podemos pensarlo salvo *bajo la forma de* un objeto de pensamiento, o salvo como una *idea*. Quizá, la expresión más límpida para expresar la ambigüedad sea: "El mundo no puede ser pensado excepto *como* pensado." Aquí el *como* puede referirse al acto de pensar o al objeto del pensamiento. Puede significar, *cuando* pensado; y ser verdadero, pero insignificante. O puede significar, *bajo la apariencia de ser pensado*; entonces es significativo, pero falso. (...)

La conciencia primaria o ingenua considera su contenido como absolutamente existente. El contenido es un mundo en el que la conciencia *aufgeht* o se pierde. (...) Pero la conciencia no se mantiene ingenua. Suceden errores y expectativas frustradas, de donde la distinción entre la cosa tal como es y nuestro pensamiento de ella. (...) Supóngase (...) que yo rehuso dar por sentada la veracidad de la conciencia. Aunque admito que un mundo de cosas y personas, y un mundo de mis propios pensamientos pasados, parecen revelarse a mi pensamiento presente como distintos de [él mismo], supóngase que todavía persisto en considerarlos como meras ilusiones; como si estuvieran encerrados en el saco del pensamiento, muy parecido a como la visión de una vasta perspectiva puede ser una mera imagen exhalada en el cristal de la ventana en la que aparece. Este solipsismo inmediato, al dudar de toda realidad excepto esa del instante puntiforme, es inexpugnable. Pero al igual que ante un fuerte inexpugnable del que no se puede salir, podemos si queremos, volver la espalda con impunidad. Hagámoslo así ahora, y demos por sentado junto con Spencer que (...) una conciencia que no sea auto-trascendente en su forma es inconcebible; admitamos (...) no sólo que ésto sea una descripción irreversiblemente verdadera de la forma de toda conciencia, sino creamos firmemente que esta forma es verídica. De este modo adoptamos la creencia de que existe un mundo independiente de cuya existencia nuestra percepción presente es verdaderamente cognoscitiva (...) el objeto, sea lo que sea, es numéricamente otro que el acto por el que lo conocemos.

“¡Sea lo que fuere!” Ahí está la dificultad. Ya que, “¿qué es eso?” se convierte en el siguiente problema inevitable. Sólo la experiencia tras experiencia puede ayudarnos a decidir. La única cosa con la que nos comprometimos irrevocablemente desde el principio era que hay algo ahí distinto de lo que lo conoce, distinto del sujeto presente. Pero eso puede ser un mundo de materia, o puede ser un mundo de otros espíritus, o, de otro modo, no puede ser más que los pensamientos pasados o futuros del mismo sujeto pensante singular; o, incluso, puede ser una cualidad completamente incognoscible. Definida de cualquiera de estos modos, aunque algunos de ellos parezcan hacerla *materialmente* subjetiva, la realidad permanece siempre del mismo modo (...) lógica o *formalmente* objetiva para el acto de pensamiento. No obstante si la consideramos pasada u otros pensamientos -“hechos” de pensamiento- somos “idealistas”. El idealismo, en pocas palabras, es tan congruente como el “realismo” con la forma objetiva de nuestra conciencia cognoscitiva, y su veracidad. La única pregunta es, ¿conduce esa conciencia a un “ismo” o al otro?

Ahora bien, históricamente se han ensayado dos métodos para probar el idealismo. El primero es el método deductivo, que tomando un “hecho” singular, ha pretendido mostrar analizándolo, que desde su propia *forma*, el realismo no podría ser verdadero. El “hecho” nunca *se da excepto en una conciencia*. (...) Pero este tipo de prueba halla un adversario en un realismo que usa con igual efecto el mismo método. (...) Este realismo considera un “pensamiento”, precisamente del mismo modo que su rival considera un “hecho”, y muestra que un pensamiento siempre lo es de algo diferente de sí mismo, que algo dado *en* el pensamiento, es siempre dado *como* otro. Así cada escuela empieza con la realidad creída por la otra, y al constatar que se refiere necesariamente más allá de sí misma, considera que *a lo que se refiere* es la realidad final. Del fenómeno total, uno enfatiza el “en el pensamiento”, el otro “como otro”, y sencillamente pueden perseguirse mutuamente alrededor del círculo encantado sin que ninguno se canse antes que el otro. (...) Ambos deben admitir que el hecho mínimo es el fenómeno completo -*i.e.*, el-objeto-dado-al-sujeto. Pero ellos deben proseguir para ver si el objeto dado de este modo es en sí mismo solamente más subjetividad, más fenomenalidad, más experiencia que el instante; o si es algo de una cualidad enteramente diferente a esto, algo *materialmente* real, objetivo.

Taula,
quaderns de pensament
(UIB) núm. 17-18, 1992

La filosofía política anglosajona antes y desde Rawls

Wayne J. Norman
Professeur adjoint
Département de philosophie
Université d'Ottawa, CANADA

Las últimas décadas han sido muy productivas para la filosofía política en el mundo anglosajón. A lo largo de todo este tiempo, la obra *Una Teoría de la Justicia* ha estado alimentando esta producción teórica. A finales de los años sesenta y a principios de los setenta Rawls dirigió una generación de filósofos que revitalizó el campo de la filosofía política y la ha dominado desde entonces. Su efecto no ha sido que todos, o incluso muchos, se hayan convertido en rawlsianos, su influencia se ha demostrado más bien a través de la presentación de un tema y un vocabulario para la filosofía política y una teoría de la justicia. Casi todas las teorías que aparecieron subsecuentemente han querido ser una reacción a ella. La fuerza del argumento para una nueva teoría de la moralidad política consiste en demostrar que ésta tiene éxito donde la teoría de Rawls fracasa.

En este artículo voy a abordar el objeto y contenido de la teoría de la justicia de Rawls, su impacto, su aceptación y su evolución. Antes de discutir la teoría misma voy a dar una idea de su impacto, explicando el estado de la teoría política anglosajona en las décadas anteriores a la aparición de *Una Teoría de la Justicia*.

1. Teoría política entre Sidgwick y Rawls

Para entender por qué algunos filósofos hablan de Rawls como responsable del retorno de la gran tradición de teoría política es necesario ver cuanto se desencaminaron los politicólogos en el mundo de habla inglesa durante las primeras seis décadas del siglo

veinte. En 1962 Isaiah Berlin, el historiador inglés del pensamiento, pudo escribir que ninguna obra importante de filosofía política había aparecido durante este siglo. Una causa, o al menos un síntoma de esto, fue la aparición de una división en este campo que separaba a los que se cuestionaban sobre lo que era *deseable* en política y aquellos que estudiaban lo que era *factible*.¹

Todos los grandes textos en filosofía política deben su importancia a la síntesis de estas dos áreas en el pensamiento político. Sin embargo, el advenimiento de las ciencias sociales a finales del siglo diecinueve y el desarrollo de varias metodologías filosóficas analíticas a principios del siglo veinte separaron estas dos áreas. De este modo, aunque es discutible, se puede decir que ambas se empobrecieron.

Muy brevemente ahora quiero apuntar a las tres causas de este empobrecimiento y sus efectos en filosofía política tal y como Rawls y su generación lo vieron en los años sesenta.

(i) Metodología filosófica

El nacimiento de la filosofía moral analítica en *Principia ethica* de G.E. Moore en 1903, y el desarrollo del positivismo lógico en los años 30 llevó virtualmente a todos los filósofos morales (a) a aceptar una fuerte distinción entre ética normativa (¿qué está bien, o es bueno, o justo?) y metaética (¿qué significa “bien”? ¿cuál es la relación entre “ser” y “deber ser”?), y (b) a identificar solamente a la meta-ética como el dominio adecuado para la filosofía moral.

Al mismo tiempo, la adopción del dogma positivista en todas las ciencias sociales condujo a los economistas y a los politicólogos a rehuir cualquier interés explícito en los juicios de valor y a concentrarse solamente en los medios.

El resultado de estas dos evoluciones, como ya he mencionado, fue la separación de lo *deseable* frente a lo *factible* en el pensamiento político; y además, el desvanecimiento de la investigación en lo que era políticamente deseable y la adopción de un standard utilitario implícito por los estudiosos de las ciencias sociales preocupados por la factibilidad (ya que se suponía que la factibilidad era necesariamente una cuestión de los medios para determinados fines).

(ii) Suposiciones normativas

Hacia los años sesenta dos visiones normativas del mundo político pasaron a dominar el pensamiento en este campo. La primera fue la continua y poderosa influencia de la tradición utilitarista, especialmente en Inglaterra, que ya había empezado hacía casi dos siglos. Aunque el utilitarismo había tenido sus detractores desde siempre, ninguno de ellos había dado una alternativa que captase la fascinación del espíritu anglosajón. Kant prácticamente no tuvo ninguna influencia, en parte porque se le había malinterpretado desde el principio. Hegel tuvo alguna influencia a finales del siglo diecinueve en los idealistas británicos, pero ello no salió de los pasillos de las

¹ Esta interpretación sigue a la de Chandran Kukathas et Philip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and its critics* (Stanford: Stanford University Press, 1990).

universidades de Oxford y Cambridge. Marx, por otro lado, nunca tuvo mucha influencia sobre el movimiento laborista británico ni sobre sus intelectuales.

La segunda visión normativa fue la que emergió prominentemente en la posguerra, en el período de la guerra fría. Contemplaba el paisaje político de derecha a izquierda en términos de entrega a valores fundamentales diferentes e incommensurables. De acuerdo con esta visión, la izquierda estaba consagrada a la igualdad y, por consiguiente, a alguna forma de socialismo; la derecha a la libertad y, por lo tanto, a los mercados capitalistas libres; y los liberales, en el centro, se entregaron a una vaga mezcla de igualdad y libertad y por lo tanto a un estado benefactor capitalista.² De acuerdo con otra visión similar, la izquierda y la derecha creían en diferentes conceptos de la libertad: la izquierda se dedicaba a la libertad positiva y la derecha a la libertad negativa. En cualquiera de los casos el efecto de estos conceptos en el terreno de la teoría política fue dejar muy poco espacio para un debate razonable. Esto fue empeorado además por el clima político dominante que puede considerarse la tercera influencia importante en la filosofía política de dicha época.

(iii) Neurosis de la posguerra y guerra fría

Esta influencia exacerbó las otras dos. La teoría política de los años cincuenta y sesenta fue desarrollada por filósofos que: (a) creían que el análisis de conceptos como poder, libertad y democracia era su única contribución al debate, quienes (b) creyeron que las alternativas políticas se definían por una elección dicotómica entre conceptos fundamentales rivales y quienes (c) tenían las implicaciones de los movimientos políticos totalitaristas que creían haber tenido éxito en parte gracias a su habilidad para contorsionar el significado de conceptos como libertad y democracia. No es sorprendente que los proyectos para el análisis del lenguaje de la política se convirtieran en algo reducido al ejercicio de la política del lenguaje. Su objetivo implícito era despojar a los oponentes políticos del derecho a utilizar conceptos políticos poderosos. Ya que la mayoría de filósofos en las universidades británicas y norteamericanas en aquel momento eran liberales y conservadores, esta forma de guerra fría se llevó a cabo casi exclusivamente contra la gente de izquierdas, que en el mejor de los casos se suponía que eran apologistas naif del estalinismo.³

A finales de los años sesenta, sin embargo, la primera y la tercera de estas influencias se estaban debilitando rápidamente. El análisis lingüístico había caído en descrédito. El proyecto de la meta-ética se vio paulatinamente como un callejón sin salida ya que en seis décadas no había sido capaz de conducir a los filósofos morales hacia una teoría

² Para una crítica sobre esta forma de interpretación de disputas entre la derecha y la izquierda véase Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 1f.

³ Para una discusión de esta interpretación en profundidad véase mi libro *Taking Freedom Too Seriously? An essay on analytic and post-analytic political philosophy* (New York y London: Garland Publishing, 1991), y la publicación más reciente "Taking 'Free Action' Too Seriously", *Ethics* 101, 1991. Una visión similar es compartida por William Connolly, *The Terms of Political Discourse* (Oxford: Martin Robertson, 1983), y David Miller, "Linguistic Philosophy and Political Theory", en *The Nature of Political Theory*, ed. D. Miller y L. Siedentop (Oxford: Oxford University Press, 1983).

ética normativa válida. Además, Vietnam había traído a una generación entera de norteamericanos a una nueva perspectiva sobre la guerra fría. En general, esta generación estaba más confundida por los problemas del mundo social y menos confiada en sus soluciones tradicionales. Dirigidos por Rawls, por entonces ya en sus cuarenta, Thomas Nagel, Ronald Dworkin, Robert Nozick, Tim Scanlon, Brian Barry, Amartya Sen, Peter Singer y otros, buscaron teorías normativas para dar un sentido a sus problemas y no encontraron obstáculos metodológicos que les impidieran desarrollar estas teorías *como* filósofos.

2. La teoría de la justicia de Rawls

Desde el comienzo de sus publicaciones, empezando en 1951,⁴ Rawls no demostró ningún interés en las modas metodológicas y geopolíticas anteriormente descritas como la primera y tercera fuente del pensamiento político de mediados de siglo.

Su proyecto principal fue siempre ofrecer una fuerte alternativa a las presunciones normativas subrayadas anteriormente como la segunda fuente. Como explica en el prólogo de su libro, su objetivo es desarrollar una alternativa al utilitarismo que no sea solamente una colección de intuiciones no sistematizadas (por ejemplo, “alguna variante del principio de utilidad circunscrita y restringida de una manera informal (ad hoc) por límites intuicionistas”). Él cree que el utilitarismo no tiene en cuenta de una forma adecuada nuestros juicios sopesados acerca de los derechos básicos. Al sopesar el bienestar de todos igualmente, y por tanto dejar que el sacrificio de algunos pague por el bienestar de otros, no toma en serio la distintividad (*separateness*) de las personas.

Al desarrollar su alternativa al utilitarismo e intuicionismo, está claro que Rawls (y otros como Dworkin) también rechazó la visión tradicional del espectro político izquierda-derecha. En una interpretación de esta teoría (la de Dworkin y Kymlicka⁵) él cree que todas la teorías de la justicia que valen la pena —ya sean de derecha o de izquierda— aceptan el mismo valor fundamental: a saber, que todas las personas deben ser tratadas con el mismo respeto y consideración. Dworkin llama a este consenso la “meseta igualitaria”. Las desavenencias aparecen entre la izquierda y la derecha no porque acepten valores fundamentales diferentes, sino porque tienen diferentes interpretaciones de lo que es tratar a las personas como iguales. La izquierda cree que la igualdad de ingresos o riqueza es una precondition al tratamiento de las personas como iguales, mientras que los que están a la derecha creen que tratar a las personas como iguales solamente requiere la igualdad de derechos sobre el trabajo y la propiedad del individuo. Se puede entender que la teoría de Rawls es, por lo tanto, un intento de explicar exactamente lo que este principio abstracto de igualdad exige en el estado democrático moderno.

Esta última solución a este problema se encuentra en sus dos principios de justicia, cuya idea central es descrita como: “todos los bienes básicos sociales —libertad,

4 El primer artículo de Rawls, basado en su tesis doctoral y todavía ampliamente estudiado fue “Outline of a Decision Procedure for Ethics”, *Philosophical Review*, 1951.

5 Véase Ronald Dworkin, “Justice and Rights”, en su *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977), y W. Kymlicka, *op. cit.*

oportunidades, ingresos y riqueza, y las bases sociales de autorespeto—deben distribuirse igualmente a no ser que una distribución desigual esté a favor del menos aventajado.”

Primer principio—Cada persona debe tener el mismo derecho al sistema social más amplio de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertades para todos. (Las libertades básicas incluyen: la libertad de voto y de ser elegido para un puesto público, libertad de expresión y de reunión, libertad de pensamiento, libertad de la persona, el derecho a la propiedad privada personal y libertad contra la detención arbitraria.)

Segundo principio—Se permiten solamente desigualdades económicas y sociales si:

(a) están unidas a oficios y posiciones abiertas a todos bajo condiciones de igualdad de oportunidades, y

(b) son para el máximo beneficio de los menos beneficiados⁶ (llamado “el principio de la diferencia”).

Estos principios tienen reglas de prioridad que gobiernan situaciones donde producen demandas conflictivas. Los principios están, en la terminología de Rawls, “léxicamente” ordenados: el primer principio debe cumplirse antes del segundo, y el principio 2a antes que el 2b. Así, por ejemplo, la igualdad de derechos puede modificarse solamente si fortalece el sistema total de libertades para todos, y no para asegurar, por ejemplo, mayores ventajas económicas para los menos privilegiados. Vale la pena notar en este punto que aunque sea llamada, en general, una teoría de la justicia *liberal*, en realidad, con respecto a la cuestión de propiedad de los medios de producción, es neutral. Si la propiedad social puede llevar a cabo estos principios de una manera óptima, se puede decir que el socialismo es lo que se requiere para la justicia liberal igualitaria.

El más célebre argumento de Rawls en favor de estos principios marca un retorno a la tradición del contrato social. Esta forma de discusión no se había abogado en el mundo de habla inglesa desde Locke, y no había tenido ningún defensor sobresaliente desde Kant. En lugar del tradicional *estado natural*, el contrato de Rawls tiene lugar en lo que él denomina la *posición original*. Aquí, las diferentes partes (representantes de individuos o familias) tratan de decidir qué principios deberían gobernar lo que Rawls llama la *estructura básica de la sociedad*, es decir, las mayores instituciones sociales y políticas como la constitución, la posesión de propiedad, los mercados económicos y las libertades básicas. Por tanto, el tema fundamental de la justicia, y el objeto de la deliberación de las partes en la posición original, es *la forma en la cual las instituciones sociales más importantes distribuyen derechos y deberes fundamentales así como determinan la división de ventajas y pesos de la cooperación social*.

Lo que diferencia la situación contractual de Rawls es la introducción de un artificio llamado el *velo de la ignorancia*. Las negociaciones en la posición original tienen lugar

⁶ A *Theory of Justice*, de Rawls p. 302. Las próximas referencias a esta obra aparecen en paréntesis en el texto.

tras un velo que desposee a las partes del conocimiento de determinadas realidades. “Nadie conoce su posición en la sociedad, su posición en cuanto a clase y status social, tampoco conoce su suerte en la distribución de los recursos naturales y las habilidades, su inteligencia y fortaleza y otros bienes en esta categoría... Además de esto, suponemos que las diferentes partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Es decir, no conocen su situación económica o política, o el nivel de civilización y cultura que ha sido capaz de alcanzar. Las personas en la posición original no tienen información sobre la generación a la que pertenecen.” (137) Sin embargo, se supone que las partes conocen las realidades generales acerca de la sociedad humana. “Ellos entienden los asuntos políticos y los principios de la teoría económica, conocen las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana.” La especificación final de la posición original es que las partes mismas son racionales y desinteresadas mutuamente.

La forma del argumento básico de Rawls es, por lo tanto, que los principios son justos, si y solo si, son elegidos por las partes en una posición original de características adecuadas. Su teoría de la justicia, que él denomina “justicia como equidad” (*justice as fairness*), incorpora su descripción de la posición original y una serie de argumentos de por qué sus dos principios de justicia serían elegidos a partir de ella.

Existen varias maneras en las que él trata de describir las intuiciones morales que hay tras esta forma de contractualismo. Quizá la más fundamental sea la idea de que los acuerdos entre personas libres e iguales generan derechos y obligaciones morales. El velo de la ignorancia en el contrato hipotético está designado para controlar el tipo de factores que normalmente distorsionan la libertad mutua y la igualdad en los acuerdos reales: por ejemplo, el caso en que un individuo tiene el poder de coaccionar, defraudar o imponer condiciones injustas a otro. Ya que el procedimiento para el acuerdo es justo, Rawls cree que lo serán también los principios en los que ha habido un acuerdo. Él cree que “una sociedad que satisface los principios de 'justicia como equidad' se acerca al máximo a una sociedad con una asociación voluntaria, ya que reúne los principios a los que las personas libres e iguales se someterían bajo circunstancias que son justas. En este sentido sus miembros son autónomos y las obligaciones que ellos reconocen son auto-impuestas.” (13) En sus momentos más kantianos describe la posición original como un imperativo categórico, y como el punto de vista desde el que el ego noumenal ve el mundo.

No hay duda de que fue este argumento contractual el que atrajo la máxima atención de los críticos de Rawls, especialmente en la primera década siguiente a la publicación de *Una Teoría de la Justicia*. (Fue una lástima, en mi opinión, ya que este argumento no es el más convincente en el texto de Rawls.⁷) Será imposible aquí repasar aunque solo sea una fracción muy pequeña de las críticas surgidas contra su teoría en las más de 1000 publicaciones académicas sobre Rawls. En lugar de esto, voy a examinar brevemente

⁷ Kymlicka y Barry enfatizan lo que ellos consideran los argumentos no contractuales más convincentes de Rawls. Véase Kymlicka, *op. cit.*, pp. 55-56, y Brian Barry, *Theories of Justice* (Berkeley: University of California Press, 1989), capítulo 6.

tres categorías de desafíos al argumento contractual de Rawls. Esto servirá para demostrar cómo la respuesta de Rawls a estos argumentos realmente traslada su peso lejos del propio argumento del contrato. Las tres clases de desafíos pueden expresarse con tres preguntas:

(1) ¿Por qué es un *acuerdo hipotético en una situación inicial* relevante para la justificación de principios?

(2) ¿Por qué *esta* situación inicial?

(3) ¿Por qué *estos* principios?

Podemos discutir las cuestiones (2) y (3) a la vez. Sus respuestas revelan mucho acerca del status del argumento desde la posición inicial. Debe decirse que muy pocos críticos se concentraron sobre la cuestión (3). Una vez aceptada la caracterización de la posición original no es difícil ver por qué serían elegidos los dos principios y no en cambio el utilitarismo o el marxismo. Esto es especialmente cierto si aceptamos, al contrario que muchos, la creencia de Rawls de que las partes operarían con una forma de racionalidad *maximin*: es decir, que tratarían de maximizar su ración de bienes en el peor de los casos. Ya que las partes no saben si van a ser ricas o pobres, hábiles o torpes, religiosas o ateas, tratan de estructurar la sociedad de tal forma que si resultasen desaventajadas saldrían ganando más que si estuvieran bajo ningún otro sistema. De aquí la selección de la prioridad de libertades básicas iguales (para asegurar, por ejemplo, tolerancia religiosa), el principio de justa igualdad de oportunidades (para descartar la aristocracia) y el principio de la diferencia (para hacer la pobreza lo más tolerable posible).

La mayoría de las críticas a Rawls han aceptado que sus principios sean elegidos a partir de su posición original, pero también la mayoría han cuestionado la caracterización de la posición original en sí misma. El argumento de Rawls solo puede funcionar si aquellos a los que él trata de convencer (es decir, aquellos que todavía no están inclinados a aceptar sus principios) creen que la situación a elegir a partir de la posición original es justa. Sin embargo, sus oponentes políticos tratarán de justificar que no es justa. Los fundamentalistas religiosos van a encontrar absurdo que el conocimiento de la religión verdadera no esté permitido en las deliberaciones sobre la estructura de la sociedad. Por tanto, van a rechazar la aceptación de la posición original. Del mismo modo, los conservadores y algunos marxistas, que derivan sus morales políticas de concepciones particulares de lo que consideran una buena vida, van a objetar el hecho de que a las partes en la posición original no les este permitido conocer sus concepciones del bien.

La respuesta de Rawls a la cuestión (2) es que cada una de las condiciones de la posición original está basada en una intuición sopesada que nosotros ya tenemos sobre la justicia. Decir que las partes no conocen el color de su piel es simplemente afirmar que el color de la piel es irrelevante desde el punto de vista de la justicia. O, para llegar al fondo de la agenda socio-democrática de Rawls: “parece razonable y generalmente aceptable que nadie debería estar aventajado o desaventajado por razones de suerte natural o circunstancias sociales en la elección de los principios” — por tanto, las partes no conocen su clase social y su distribución de recursos naturales y aptitudes.

Por consiguiente, en resumen, la primera respuesta de Rawls a la pregunta “¿Por qué esta situación inicial?” es que cada condición en la posición original se basa en profundas y ampliamente aceptadas intuiciones que se supone que son compartidas por él y sus oponentes políticos. Se supone que su argumento debe mostrar por qué estas premisas relativamente incontrovertidas llevan a su más controvertida conclusión. Sin embargo, la segunda respuesta es la más curiosa: nosotros utilizamos *esta* caracterización de la situación inicial *porque* genera la conclusión correcta, a saber, los dos principios de justicia. Pero, ¿no es ésta la falacia de asumir lo que se trata de demostrar? No del todo. Para Rawls — y yo diría que ahora probablemente para la mayoría de filósofos morales y políticos anglosajones — el tribunal supremo en el argumento social y moral es el grupo de nuestros *juicios sopesados* (*considered judgments*), en el *equilibrio reflectante*. Ello significa que aceptamos los principios solamente si producen juicios similares a los que ya tenemos después de una debida reflexión. Ya que nuestros principios no siempre van a coincidir con todos nuestros juicios, nosotros, algunas veces, alteramos algunos de los juicios y algunas veces alteramos o revisamos los principios. El estado final donde nuestros principios y nuestros juicios coinciden es el *equilibrio reflectante*. Este proceso de “quita y pon” del equilibrio reflectante es entonces la respuesta a las preguntas (2) y (3).

Al disminuir la significación del argumento contractual, esta respuesta muestra cómo los desafíos basados en la cuestión (1) se pueden evitar. La cuestión (1) pregunta por qué los acuerdos hipotéticos son relevantes para la justificación de los principios. Es un importante reto (presentado antes, por ejemplo, por Dworkin y Honderich⁸), ya que nosotros no pensamos que por el mero hecho de que ayer *hubiéramos estado* de acuerdo con algo hoy *estemos* ligados a ello. Según lo expresa Dworkin: “un acuerdo hipotético no es simplemente una forma descolorida de un contrato real; no es un contrato en absoluto.”⁹ La respuesta de Rawls a su desafío apunta también a la naturaleza alegórica del argumento contractual. Hablar de partes en la posición original de acuerdo con principios es meramente una forma simplificada de decir que los principios están de acuerdo con las restricciones requeridas intuitivamente para los argumentos de la justicia. No es que los principios igualitarios se *deriven de* la posición original, mas bien, la posición original *modela* la idea de igualdad.¹⁰

Para resumir: la propia respuesta explícita de Rawls al desafío (1) apunta precisamente hacia donde deberían dirigirse las críticas a su teoría. “Es natural preguntarse por qué, si no se ha entrado en este acuerdo, deberíamos tener algún interés en estos principios... La respuesta es que las condiciones contenidas en la descripción de la posición original son las que en realidad nosotros aceptamos. O, si no lo hacemos, entonces quizás *se nos pueda convencer para hacerlo mediante la reflexión filosófica. A cada uno de los aspectos de la situación contractual pueden dárseles bases de apoyo.*” (21) Pero son

⁸ Véase Dworkin, *op. cit.*, y Ted Honderich, “The Use of Basic Proposition of a Theory of Justice”, *Mind* 1975.

⁹ Dworkin, *op. cit.*, p. 151.

¹⁰ Véase, por ejemplo, Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 12, 18-21, y la discusión en Kymlicka, *op. cit.*, pp. 66-70.

precisamente estas bases de apoyo las que Rawls no siempre da, o al menos sistemáticamente. El resultado es que sus premisas no son vistas de manera tan inocua como él supone, y si las premisas no son aceptadas por sus oponentes políticos, no puede esperar que acepten sus conclusiones.

3. Igualdad liberal desde *Una Teoría de la Justicia*

Rawls pasó veinte años preparando su teoría antes de publicar *Una Teoría de la justicia* y lleva ahora ya veinte años desde la publicación de este libro defendiéndola y desarrollándola. La evolución de algunos aspectos de sus teorías es realmente interesante, pero en el espacio que me queda sólo me será posible dar algunas líneas generales sobre la dirección de la evolución de Rawls.

Al final ha descartado solamente una pequeña parte. Él utiliza todavía el argumento de la posición inicial y todavía defiende los dos principios. Un desplazamiento de énfasis bastante significativo ha sido su desuniversalización de la teoría. Rawls la describe ahora como una teoría para sociedades en una determinada tradición y época histórica: a saber, democracias liberales modernas. Como respuesta a las críticas, Rawls también pasó varios años reforzando los aspectos kantianos de la teoría. Él cree que nuestras sociedades aceptan una cierta concepción kantiana de la personalidad moral, y modela esto en la posición original especificando que las partes tenían dos poderes morales: (1) la capacidad de formar, revisar y pretender una concepción del bien, y (2) la capacidad de actuar desde un sentido de justicia. Hace algunos años también ha "hegelianizado" la teoría ligándola más a una tradición concreta, y a través de la necesidad de un concepto de justicia que pueda servir como una base para la unidad social entre los grupos con diferentes concepciones del bien en una sociedad pluralista.¹¹

A pesar de que las obras de Rawls publicadas después de *Una Teoría de la Justicia* son de alto calibre, una característica particularmente decepcionante que casi todas ellas comparten es la preferencia creciente por una teoría abstracta sobre política. En lugar de enseñarnos cómo la teoría abstracta existente puede aplicarse a problemas prácticos, particularmente de economía política, Rawls ha hecho la teoría incluso más abstracta. La mayoría de los comentaristas asumieron naturalmente que la teoría de Rawls fue diseñada como una justificación filosófica del estado benefactor. Sin embargo, el mismo Rawls nunca lo mencionó, y no está claro que el estado benefactor sea capaz realmente de subsanar las más bien estrictas demandas del principio de la diferencia. Ciertamente, ninguna lo ha hecho nunca — con la posible excepción de las prósperas social-democracias escandinavas dirigidas a la exportación. Hay quizás una contradicción en el seno de la preferencia liberal tradicional por un estado benefactor (una contradicción que, supongo, los españoles sienten de forma tan acusada como cualquiera).¹² El estado

¹¹ He discutido la fase 'Kantiana' de Rawls en *Taking Freedom Too Seriously?*, capítulo 9, y su fase 'Hegeliana' en un artículo de próxima publicación titulado "Individualismo liberal, afiliación cultural y federalismo". Los trabajos recientes de Rawls fueron el tema principal de un excelente simposio en *Ethics* 99, 1989. Para un estudio minucioso véase la publicación de Kukathas y Pettit, *op. cit.*

¹² Estoy en deuda con W. Connolly, "The Dilemma of Legitimacy", en W. Connolly, ed., *Legitimacy and the State* (Oxford: Blackwell, 1984) y con Kymlicka, *op. cit.*, pp. 85-90, por esta crítica.

benefactor requiere una economía creciente para apoyar sus programas sociales, pero el crecimiento puede asegurarse solamente con medidas que son inconsistentes con los principios sobre los que se basan estos programas de asistencia y seguridad social. En resumen, la teoría liberal parece estar separándose de la política liberal. El igualitarismo liberal puede que requiera programas mucho más radicales que los que la mayoría de los liberales, incluyendo a Rawls, se hayan imaginado: por ejemplo, la propiedad colectiva de fábricas para sus trabajadores, salarios para las amas de casa, educación universitaria gratuita, y posiblemente una redistribución radical de la riqueza de una vez por todas.

Parece que las soluciones a las implicaciones de una política liberal igualitaria deberán ser buscadas por una nueva generación de filósofos políticos. Esta generación deberá tomar más en serio las implicaciones políticas radicales de los principios liberales; y deben hacerlo a la luz del claro fracaso de las políticas radicales que ignoraron los principios liberales.

Taula,
quaderns de pensament
(UIB) núm. 17-18, 1992

Reflexiones sobre el individualismo

Ferruccio Andolfi

La complejidad semántica del término individualismo rende necesario distinguir quale valenza social e etica gli è stata atribuida nelle sue diferentes formulaciones. In Durkheim l'individualismo etico si reduce alla registracion de una necesidad social. Simmel muestra al contrario una mayor conciencia de las transformaciones que l'individualismo ha sufrido en el curso del siglo XIX para adecuarse a las aspiraciones subjetivas de diferenciación. Stirner e Nietzsche han proporcionado modelos significativos de este individualismo de la diferencia. En una perspectiva de amplio periodo l'individualismo aparece coextenso al desarrollo de la modernidad. Su prolongamiento en la época postmoderna, como muestra Lipovetsky, es dado por su configuración narcisista. No parece todavía que su significado pueda agotarse en una elusión del problema del sentido.

ABSTRACT: The term individualism, given its semantic complexity, requires us to distinguish between the social and ethical values attributed to it in its various formulations. In Durkheim the term is restricted to the register of social necessity. Simmel, however, demonstrates a greater awareness of the transformations and connotations which developed during the 19th. century as the term attempted to account for subjective aspirations. Both Stirner and Nietzsche have made significant contributions in producing models of differentiation inherent in individualism. In a wider temporal frame, individualism seems to have extended itself into the whole development of modernity. Its diffusion, as Lipovetsky demonstrates, derives from its narcissistic configuration. Nevertheless, it is unlikely that this development, can be exploited to the extent that we can escape from the problem of sense.

Para caracterizar la atmósfera cultural de las complejas sociedades modernas muchos historiadores y científicos sociales han recurrido a la categoría individualismo. Si desde un punto de vista comparativo a la sociedad occidental en su conjunto, desde sus orígenes cristianos, se la esboza empanada de valores individualistas, el *individualismo* es visto incluso y más específicamente como el trazo distintivo de las sociedades pluralistas de nuestro tiempo (Dumont, 1983).

El término confiere una determinada e ilusoria unidad y coherencia a una serie de elementos procedentes de diferentes tradiciones teóricas (la doctrina religiosa del alma, el utilitarismo económico, el pensamiento político liberal, la ética de la autoafirmación, etc...) que son solo parcialmente compatibles (cf. Lukes, 1974).

Las diferentes acentuaciones que la complejidad semántica del término posibilita, explican como el mismo haya podido asumir cada vez, en diferentes contextos culturales y basándose en preocupaciones a menudo opuestas, un significado peyorativo ó positivo. El pensamiento francés del 800 lo ha utilizado para indicar el aislamiento social, moral y político de los individuos y el resquebrajamiento de la solidaridad social. Mientras que la noción romántica de la individualidad ó de *Eigentumlichkeit*, desarrollada sobre todo en Alemania, implica por el contrario los caracteres positivos de la originalidad, de la unicidad y de la autorealización (*ibidem*, p. 15 y p. 22).

1. Para Durkheim (1898) el individualismo constituye el único sistema de valores coherente con el proceso de diferenciación cada vez más acelerado, de los comportamientos y de las creencias. La figura del intelectual asume en este cuadro un especial relieve: con su autónoma capacidad de juicio y de resistencia a la presión del conformismo social, dota al modelo de una personalidad fuertemente caracterizada; mientras que de él se llega a esperar incluso la elaboración de teorías éticas formales que sancionen el valor del individuo como ser independiente y autónomo.

El modo en que se concibe el individualismo como teoría ética presenta no obstante un aspecto paradójico. Las creencias individualistas son contempladas en primer lugar, al igual que todas las anteriores formas de moralidad, como instrumentos capaces de asegurar el mayor grado posible de cohesión social, y no como convicciones susceptibles de suministrar a los sujetos, interesados en sí mismos antes que en la totalidad social, la justificación ética de sus propios comportamientos.

Ahora bien, la evolución de la moralidad no comporta únicamente un alejamiento respecto a su objeto (valores individuales en vez de valores tradicionales), si no una variación correspondiente al lugar de formación (sujeto) del juicio moral. Una creencia individualista es una creencia del individuo concretamente diferenciado en sí mismo. A la moralidad ya no se la puede considerar restrictivamente, desde la sociedad, como una ideología encaminada a garantizar su conservación. Esta representa más bien en modo creciente el medio del que los individuos disponen para conciliar sus exigencias de autoafirmación con las que les pertenecen socialmente.

La teoría durkheimiana del individualismo no tiene en cuenta esta evolución. Ya que el sujeto-objeto de la moral es el *individuo en general*. El razonamiento, surgido del reconocimiento de las variaciones individuales, sufre inmediatamente una extraña inversión. “Nos encaminamos poco a poco hacia un estado en el que los miembros de un mismo grupo social no tendrán ya nada en común a no ser su cualidad de hombres. Ya no queda nada que los hombres puedan amar y honrar en común a no ser el hombre mismo”. Realmente se hubiese podido argüir con igual razón que el elemento común de los individuos de sociedades fuertemente diferenciadas en su singularidad como individuos y que el único objeto de veneración debería ser justamente dicha singularidad. Sin embargo, ésta última es considerada venerable, únicamente en cuanto “cada uno de nosotros encarna algo de la humanidad”.

Pero ¿es así como se tiene verdaderamente en cuenta al individuo ó se le desvaloriza, como decía Stirner, en favor de la esencia humana que en él se expresa?. El individualismo que Durkheim profesa, opuesto al “utilitario” de Spencer y de los economistas, es el de

Kant y Rousseau: los cuales al referirse al individuo en general veían en la motivación personal la fuente del mal.

2. Simmel (1980, 1917) muestra por el contrario una puntual conciencia de las transformaciones que el individualismo ha sufrido con el tiempo para adecuarse a las aspiraciones subjetivas, sin por ello descuidar las necesidades sociales. Y que correspondería en conjunto a un mayor sentimiento de sí mismo posibilitado por una ampliación de la esfera social.

En sus primeras manifestaciones la afirmación del valor de la individualidad va acompañado de la afirmación de valores universalmente humanos. El individuo puede sustraerse a las limitaciones de su grupo social si se remite al *hombre* en cuanto tal (1890, trad. it. pág. 166). La fórmula del imperativo categórico, cuando se refiere a lo que es bueno para el hombre en general, es la elaboración más profunda que jamás se haya hecho del concepto de individualidad. Con él se cumple el concepto de individualidad propuesto en el siglo XVIII, según el cual la libertad personal no excluye la igualdad sino que la implica (1917, trad. it. págs. 108-110).

El autor, sin embargo, se da cuenta de lo inadecuado de la moral universalista kantiana respecto a las exigencias de una sociedad que se articula cada vez más de la forma más diversa. “Mayor es el todo, más inevitable se vuelve el que cada cual se marque metas diferentes a las del otro y allí donde la meta sea la misma, es posible que para alcanzarla los caminos sean diferentes”. Simmel aquí no hace más que retomar la posición desarrollada por Nietzsche entre el individualismo kantiano de tipo universalista y el individualismo que consiste en el reconocimiento del valor de las diferencias. Las necesidades de la humanidad a las que la moral universalista (*Weltmoral*) ha intentado corresponder, pueden ser satisfechas mejor por una moral “privada”, o sea, diferenciada en los diversos individuos y circunstancias (*MaM*, n. 25).

La tendencia moderna a la diferenciación se halla pues sujeta a un incremento que rechaza la forma hasta aquí empleada. El yo suficientemente reforzado en el sentimiento de igualdad y de universalidad, va nuevamente a la búsqueda de una no igualdad, por lo menos en el elemento de la interioridad. Este individualismo —definido “cualitativo” ó de la unicidad— es remitido por Simmel a la idea romántica, para quien el absoluto existe en la forma del individuo (1917, tra. it. págs. 116-117).

Aunque Simmel no se refiera expresamente a Stirner, la caracterización que él da del individualismo cualitativo nos hace recordar ese manifiesto del “egoísmo consciente” que es *El único y su propiedad* (1844). De hecho, y como los románticos, Stirner lleva a sus últimas consecuencias al cristianismo, reintegrando la divinidad en el individuo humano, que es así declarado perfecto, ó lo que es lo mismo, capaz de ejercer un poder creativo en el ámbito de su existir. El egoísmo consciente no representa en absoluto el simple reflejo de la praxis burguesa existente, sino que posee un carácter activo que es el punto de abordaje de un difícil trabajo de autoafirmación, que precisa en primer lugar de la liberación de las ilusiones humanitarias (cfr. Andolfi, 1983).

3. La historia del término *individualismo* nos remite pues a los manifiestos del ochocientos. Sería interesante entender porque la “revolución” que los mismos anunciaban como inminente, no se haya llevado a cabo y se nos proponga de nuevo si bien en unas coordenadas culturales diferentes, como un problema de nuestros días. Una primera

posible respuesta sería que contenían la utopía poco creíble, de la perfecta inocencia. El psicoanálisis nos ha enseñado que para aceptar la separación y conciliarse consigo mismo, el individuo ha de realizar una difícil y precaria elaboración de la culpa. Pero en cualquier caso estos anuncios fueron prematuros, cayeron en un ambiente social poco favorable y fueron recogidos únicamente por vanguardias intelectuales.

La estrategia predominante de construcción de la identidad subjetiva, tras los dolorosos comienzos de la revolución industrial, no podía ser otra que la de tipo dialéctico, esto es, la de referirse, para convalidar al individuo, a macro-sujetos como el Estado y la clase. Una valoración de la individualidad en su inmediatez supone una crisis/descomposición de esos macro-sujetos (Bodei, 1985).

La condición de pobreza de recursos en la que se debate la mayor parte de la población mundial hace que, sin embargo, en amplias zonas del globo, sea conveniente para la supervivencia, y por tanto progresiva, una cultura y una ética de la solidaridad y vuelve inactual un proceso de individualización en el que cada uno de los individuos resulte excesivamente autocentrado. Puede nacer entonces la duda de que la atención a los procesos de formación de identidades proyectadas y fuertemente individuadas refleje simplemente el individualismo de la cultura occidental —y más particularmente la mentalidad de la clase intelectual a la que pertenecen los científicos sociales.

Sin embargo sería grave si la conciencia infeliz de los intelectuales, a quienes jamás les ha gustado una vida demasiado parroquial ó de grupo, les empujase a aconsejar a los demás, para salvarles de la anomia, una moral diferente a la suya (Riesman 1951, pág. 33). La difusión en el Tercer Mundo de los procesos de modernización (tecnológicos, burocráticos y culturales) induce a creer que la cuestión de una ética individualista acabará presentándose incluso en países donde los valores comunitarios están profundamente enraizados. Esto podría alentar por otra parte una reflexión autocrítica sobre como habría de formularse la buena nueva del individualismo para que no entre en contraste con una aceptación más inmediata y positiva de la relación de grupo. El anuncio del fin de las pertenencias comunitarias tendrá que ser discreto.

4. Cuando Riesman en la post-guerra (1951) se dispuso a “reconsiderar” el individualismo, era consciente de la exigencia de combatir la mentalidad de grupo que se mostraba como el principal peligro. Para los intelectuales que quieran vivir en tensión productiva con su tiempo, decía, se impone un *análisis contextual* de los valores. El significado del individualismo, como el de cualquier otra posición ética, depende de hecho también del escenario (*setting*) histórico en el que se afirma.

En aquellos años el choque con el colectivismo soviético inducía fácilmente a creer que para salir airosos del mismo, los americanos tenían que exaltar a su vez y al máximo, su espíritu de sacrificio y de devoción al grupo. Pero éste es sólo el contexto más inmediato en el que se colocan las observaciones de Riesman. En una perspectiva histórica más amplia, la causa del individualismo se evidencia como inseparable de todo el desarrollo de la modernidad.

Individualista ha sido en origen, el *ethos* de sus padres fundadores que habían de encontrar también en la doctrina —la ética puritana, como sugiere Weber— una justificación de su alejamiento de las tradiciones de grupo. su individualismo coincide con la interiorización de valores, similares en gran parte a los de sus críticos ant-

individualistas. Lo que sugiere que incluso más allá de las circunstancias específicas que lo vieron afirmarse en los albores de la época moderna, el individualismo podría consistir en el proceso de disciplinamiento y de autoafirmación, regido por nuevos criterios, y no en una simple ausencia de regulación social.

5. El “proceso de personalización” es tomado por Lipovetsky (1983) como el elemento que enlaza la época moderna con la post-moderna. Los valores individualistas no se daban antes, más que en sistemas políticos y económicos. En fase más reciente el derecho a la libertad gana a lo cotidiano, mientras que se verifica una falta de inversión emotiva en lo que concierne a la esfera pública. El consumo se afirma en la esfera privada del yo, al que se ofrecen infinitas posibilidades de elección.

La actualización del individualismo es definida también como su fase *narcisista*. Y aquí el autor se declara deudor de Sennett (1974) y Lasch (1979) que han visto precisamente en el narcisismo la totalidad que domina toda la vida social contemporánea. La superinversión psicológica del yo priva verdaderamente al sujeto de esa identidad que se derivaba del reconocer al otro, pero sólo esta autoabsorción permite que aflore el problema de la identidad propia, íntima. La búsqueda de la autenticidad prevalece sobre ésta nueva orientación narcisista del individuo. La libertad de expresión verbal lleva a una disminución de la violencia física. Los cumplidos del totalitarismo no impresionan al individuo narcisista, refractario a las llamadas a la movilización de masas. La ambición social disminuye, si exceptuamos la de un pequeño número de especialistas, en el que se ha delegado el funcionamiento de las instituciones.

Por esta vía no prevista, seguiría el proceso de igualamiento de las condiciones. Se crea un clima propicio para la democracia, que concuerda con las costumbres de un individuo habituado a elegir constantemente en el ámbito de su propio mundo privado. Un consenso mudo pero real sustenta las reglas del juego democrático.

Hay que reconocerle a Lipovetsky la capacidad de describir eficazmente y sin las acostumbradas lamentaciones, muchos aspectos de la denominada “cultura narcisista”. Se abandonan las categorías trágicas de “alienación” y de “nihilismo”. Logrando dar una explicación unitaria a fenómeno que parecen entrar en contradicción con la lógica de la personalización. Como por ejemplo, la mentalidad ecológica -en la que Lasch (1984) ve una amenaza de regresión para la simbiosis narcisista y de pérdida de la centralidad del yo, consagrada por la cultura cristiano-occidental- es reinterpretada, y para mí justamente, como una posible expansión del sujeto. Si por una parte la naturaleza se toma como un interlocutor a quien hay que escuchar y respetar, por otro lado la ecología trabaja en la responsabilización del hombre, ampliando el campo de sus deberes, del social al planetario (pág. 31). Son quizá estas las nuevas coordenadas en las que el individualismo ha de ser nuevamente formulado ó si se quiere “atado” (por utilizar una bella metáfora de Simeón, 1979, Pág. 99).

Y sin embargo en su conjunto hay algo que no funciona, un acento demasiado apologetico y panglosiano. Admitamos que la deserción en masa del compromiso con las instituciones sea acertada, ¿ha sido verdaderamente eliminada, como pretende Lipovetsky, la necesidad del sentido?. Este debe admitir que, derrumbados los grandes sistemas del sentido, subsiste todavía una tarea: “El hombre psicológico trabaja asiduamente en la liberación del yo, en su destino de autonomía e independencia”. Para

que el desierto social sea vivible “el yo *tiene* que llegar a ser la preocupación central” (subrayado mío).

Que el individuo esté sustancialmente poco adaptado a las propias condiciones de vida y aún hoy a la búsqueda del sentido, se reivindica desde aquella “generalización de la crisis subjetiva” que reemplazaría a la era de los grandes conflictos de clase. La angustia sigue siendo buena compañera de este individuo narcisista, frío y aparentemente liberado de culpabilidad moral.

En estas condiciones el individualismo no puede entenderse como el simple reflejo de un estado de angustia existencial y de exclusión de los aparatos institucionales que precisan, al menos, de un consenso pasivo. Éste constituye incluso en su significado más profundo, o sea, en su valencia ética, el intento de dar una “respuesta innovadora” al problema de la desaparición de las pertenencias, de elaborar el trauma y la culpa de la separación, conciliando al individuo con nuevas y más amplias responsabilidades.

Bibliografía

- Andolfi, F., (1983). *L'egoismo e l'abnegazione. L'itinerario etico della sinistra hegeliana e il socialismo*, Angeli, Milano.
- Bodei, R. (1985). *Strategie di individuazione*, in “aut-aut”, nuova serie, n. 206-7, pp. 93-109.
- Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme*, Seuil, Paris.
- Durkheim, E. (1898). *L'individualisme et les intellectuels*, in “Revue Blue”, sez. IV, X.
- Lasch, C. (1979) *The Culture of Narcissism*, Warner Books, New York;
(1984) *The Minimal Self*, Norton, New York.
- Lipovetsky, G., (1983). *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris.
- Lukes, S. (1974). *Individualism*. Basil Blackwell, Oxford.
- Nietzsche, F. (1878) *Menschliches allzu menschliches*, in *Werke*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin, 1967-...
- Riesman, D. (1951). *Individualism Reconsidered*. in *Individualism Reconsidered and other Essays*, The Press, New York, 1964.
- Sennet, R. (1974). *The Fall of Public Man*, New York.
- Siméon, J. P. (1979) *Individu, Liberté, Egalité et Democratie. A propos de Louis Dumont*, in “Esprit”, febbraio.
- Simmel, G. (1980) *Ueber sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen*, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig.
(1917) *Grundfragen der Sociologie. Individuum und Gesellschaft*, De Gruyter, Berlin.
- Stirner, M. (1984). *Der Einzige und sein Eigenthum*, O. Wigand, Leipzig.

Taula,
quaderns de pensament
(UIB) núm. 17-18, 1992

Jordi Sabater Pí: el desarrollo de la primatología en España

Alberto Gutiérrez Martínez

RESUMEN: En este artículo me propongo dar a conocer la trayectoria biográfica y científica del profesor Jordi Sabater Pí, su aportación etoprimatológica es reconocida mundialmente hasta el punto de ser considerado un clásico, junto a Dian Fossey, Jane Goodall y otros.

ABSTRACT: In this article we want to considerer Dr. J. Sabater Pí's biography and work. This author is one of the most important ethologist in the world. His activity is comparable with Jane Goodall and Dian Fossey's investigations.

1. Introducción

La labor investigadora del prof. Sabater Pí suele ser poco conocida en nuestros contornos si bien cada vez más se va conociendo, no ocurre lo mismo en el extranjero. La originalidad de sus aportaciones es reconocida por los más prestigiosos especialistas en primates. Sus observaciones y estudios sobre los gorilas y chimpancés del Africa Occidental se han convertido en clásicos para todo aquel que quiera introducirse en el apasionante mundo de los póngidos africanos. En este artículo me propongo dar a conocer parte de su obra, de una manera muy general y sencilla, principalmente en el campo de la primatología.

2. Biografía intelectual

El interés por los animales y todo lo que entraña la naturaleza lo recibió Sabater Pí, ya desde la infancia. Leía con avidez novelas de aventuras, especialmente las que tenían por escenario Africa y América, a finales del siglo pasado dedicaba tiempo al dibujo, por el que tenía facilidad y que posteriormente le sirvió de mucha utilidad. "Recuerdo que mi padre, sensible y amante de la naturaleza, nos llevaba los días festivos de excursión por el campo en los alrededores de Barcelona. Esta práctica que incluía la observación comentada de plantas y animales fue importante en la formación de mi

substrato como naturalista”¹. Después de la guerra civil, y por motivos económicos graves, con 17 años tuvo que emigrar a Fernando Poo, donde unos parientes lejanos le ofrecieron un empleo como capataz agrícola en una finca de cacao. A pesar de la dureza del trabajo, sacaba tiempo para recorrer las zonas altas de las islas, para contemplar la selva tropical y charlar con los indígenas bubí. Con motivo de cumplir su servicio militar en Barcelona (1943) conoció varias personas (incluida su mujer) que influyeron decisivamente en su posterior actividad, entre ellas destaca el geógrafo Dr. Pierre Deffontaines, director del Instituto Francés que impartía algunas clases en la Universidad de Barcelona. “Fue un contacto útil que me permitió atisbar el interés de la geografía humana, concretamente el valor que tiene el entorno como modelador cultural; también me orientó mediante la recomendación bibliográfica, en la senda del conocimiento de la antropología cultural”².

Pese al deseo de estudiar en la Universidad tuvo que volver a trabajar en Guinea por las necesidades económicas de la familia. Durante ese tiempo se dedicaba en las horas libres a estudiar el idioma indígena, con la ayuda de unas gramáticas que le proporcionaron los religiosos de las misiones católicas francesas. Su objetivo era hacer algún estudio etnográfico de los Fang. Se benefició de la relación epistolar con August Panyella, James P. Chapin-chairman del Departamento de aves del American Museum of Natural History de Nueva York. A través de Chapin se relacionó de forma epistolar con el ornitólogo Herbert Friedmann, director del Departamento de aves del United States National Museum de Washington que trabajaba en la ornitofauna africana. Posteriormente el doctor Harry L. Shapiro conocido antropólogo, chairman del departamento de antropología del American Museum of Natural History de Nueva York conoció la labor de Sabater Pí, enviándole entre otros libros, las obras completas de Margaret Mead. Estas relaciones epistolares suponían una de las pocas posibilidades que tenía Sabater Pí para adentrarse en el campo de la ciencia (estaba lejos de la Universidad y de ambientes cultos). Dentro de este contexto de relaciones, el Dr. Dietrich Starck, profesor de zoología de la Universidad de Frankfurt, lector de algunas de las publicaciones de Sabater Pí, le sugirió estudiar los póngidos de Río Muni (gorilas y chimpancés). Así recuerda el autor sus primeros contactos: “El contacto con estos primates me impresionó mucho. Su aspecto gigante, pero apacible y humanoide, emergiendo silenciosos entre la espesura de la floresta ecuatorial, dejaron en mí una huella indeleble”³.

A mediados de la década de los 50, el Parque Zoológico de Barcelona bajo la dirección de Antonio Jonch y August Panyella conecedor de la Guinea Española y de las actividades de Sabater Pí impulsaron lo que fue el Centro de Adaptación y Experimentación Zoológica de Ikunde, dependiente del Ayuntamiento de Barcelona. Se

¹ Sabater Pí, J. : Monográfico dedicado al autor en la revista ANTHROPOS, nº 26-27, 1983. Barcelona, p.10.

Se puede consultar las reseñas que realicé a algunas obras del autor: Gorilas y Chimpancés del Africa Occidental. F.C.E. México. 1984. En la revista ARBOR del C.S.I.C. Madrid, nº 483, marzo 1986, pp. 113-114; y del libro: Etología de la vivienda humana. Labor. 1985, en ARBOR, nº 494, febrero 1987, pp. 141-142.

² Ibid., p.11.

³ Ibid., p.12.

ubicó en Ikunde a 2 km de Bata, en el territorio de Río Muni. Sabater Pí fue escogido como conservador del Centro. Aquí se dedicó exclusivamente a la investigación eto-primatológica y a la antropología así como al estudio de anfibios (*rana goliath*), y de aves raras.

Durante estos años, Sabater Pí entabla relación con el etnólogo americano James W. Fernandez, que becado por la Universidad de Evanston trabajaba bajo la dirección del Dr. Melville J. Herskovits en el Gabon, en su tesis doctoral centrada en el estudio del sincretismo religioso de los Fang. Actualmente es presidente del departamento de Antropología cultural en la Universidad de Princeton. También conoció al prestigioso arqueólogo africanista, Desmond Clark de la Universidad de California. Las aportaciones primatológicas del prof. Sabater Pí sobre los gorilas y chimpancés de Río Muni (que editó el Parque Zoológico de Barcelona) interesaron al doctor Arthur J. Riopelle, director entonces del Delta Regional Primate Research Center de la Tulane University de Nueva Orleans. Hacia 1965, Riopelle invitó a Sabater Pí a viajar a los Estados Unidos donde conocería a los primatólogos norteamericanos más prestigiosos (Georges Schaller, Harold Coolidge, Hans Kummer etc.). Resultado de este viaje fue la concesión de unas becas de la Tulane University y del Delta Primate Center, así como de la National Geographic Society de Washington. Se acordó también que colaboraría con Sabater Pí, durante unos meses, el Dr. Clyde Jones, biólogo de la Tulane University. Este proyecto venía a completar un proyecto de investigación primatológica ideado por el prestigioso paleontólogo keniano Louis Leakey, consciente de la importancia que tenía la biología de los póngidos y su conducta para completar los estudios de la hominización. La National Geographic Society subvencionó, dentro de este marco de investigaciones a Georges Schaller y posteriormente a Dian Fossey en Ruanda y Zaire para un estudio de los gorilas de montaña y en Tanzania a Jane Goodall.

La aportación de Sabater Pí y sus colaboradores se centró en el descubrimiento de la protoindustria chimpancé de bastones para la obtención de termitas subterráneas. Esta aportación es reconocida mundialmente y su incidencia en la antropología cultural enlaza con los hallazgos culturales de Jane Goodall en Tanzania y de Kortlandt en el Zaire.

A raíz de los acontecimientos políticos ocurridos en la colonia, en 1969, tuvo que regresar de modo forzado a España. Sabater Pí, recuerda aquellos hechos: “fueron momentos trágicos y de verdadero riesgo, perdimos nuestros enseres, equipo fotográfico, libros, etc., pero salvamos la vida y toda la documentación de campo sobre los trabajos de los últimos años”⁴. A su vuelta fue nombrado Conservador del Terrario y del departamento de Primates. Una de las estrellas del Zoo, “Copito de nieve”, famoso gorila albino fue obtenido por Sabater Pí de forma casual en Río Muni en una de tantas expediciones primatológicas. Durante estos años, Sabater Pí no tenía una carrera como normalmente se dice, era un autodidacta sin titulación. “Cursé la carrera contento (hizo la carrera de psicología, anotación mía) y muy motivado, tuve buenos y dialogantes profesores, con varios de los cuales establecí una estrecha relación personal y profesional que sigo manteniendo; me licencié logrando buenas notas y seguidamente me doctoré

⁴ Ibid., p.15.

en la misma facultad con una tesis basada, en parte, en mis trabajos de campo en Africa; fue una lectura polémica expuesta ante un tribunal compuesto por biólogos y antropólogos”⁵. En el verano del año 1972, la National Geographic Society solicitó a Sabater Pí⁶ para un estudio junto a Dian Fossey y Harcourt, directores del Centro de Investigaciones Karisoke, en Ruanda-Zaire, dependiente de las Universidades de Stanford y Cambridge para conocer algunos aspectos de la conducta y ecología de los gorilas de montaña que habitan los volcanes Virunga a alturas que oscilan entre 3 y 4.000 metros. Recientemente Sabater Pí ha recibido una importante ayuda del CAICTY, para el estudio de la Eto-ecología del chimpancé pigmeo en el Zaire, el proyecto durará tres años, el importe de la ayuda económica asciende a 11.200.000 ptas. Esta ayuda se complementa con otra del Ministerio de Asuntos Exteriores por un importe de 1.000.000 ptas. La región donde se ubicará la investigación se encuentra en Ikela, cerca del río Tshuapa. Existen ya varios estudiantes trabajando, la investigación según el propio Sabater Pí va muy bien, gracias en parte a un convenio con el gobierno del Zaire para trabajar con plena libertad⁷.

III. La aportación eto-primatológica del prof. Sabater Pi

3.1. La primatología, una ciencia joven

La primatología surge del interés por las similitudes morfológicas y conductuales de los póngidos africanos (gorilas y chimpancés) con los seres humanos.

⁵ Ibid., p. 15. Para conocer la bibliografía extensa del prof. Sabater Pí, puede verse el número monográfico que le dedicó la revista de Documentación ANTHROPOS, nº 26-27, 1983.

⁶ Cfr. Harcourt, A.H.; Fossey, D.; Sabater Pí, J.: “Demography of Gorilla gorilla”, en *Journal Zool. London* 195(2):215-234, 1981.

⁷ Antes de recibir la beca CAICTY en 1987, Sabater Pí se dedicó al estudio de la capacidad de aprendizaje en situaciones experimentales (*learning set*) de varios primates del Parque Zoológico de Barcelona (*Gorilla*, *Pan*, *Mandrillus*, *Cercopithecus nictintus*, etc...). Bajo la dirección del Dr. Balasch de la facultad de biología de la Universidad de Barcelona (1972-1973). En 1974 (agosto) participa en una expedición a Kenia y Tanzania para el estudio de algunos aspectos de la conducta de los *Papio anubis*, bajo el patrocinio del Parque Zoológico de Barcelona.

En 1981, participa en el programa destinado al estudio de la capacidad comunicativa de los chimpancés en cautividad, utilizando el sistema de fichas ideado por Premack dentro del marco del Parque Zoológico de Barcelona.

Las últimas actividades del prof. Sabater Pí que tengo noticia (a través de la relación epistolar con el autor) son las siguientes: curso de doctorado, Psiquiatría y Psicobiología, aspectos clínicos y experimentales, dictó el curso: “Origen y evolución de la conducta humana desde una perspectiva psicobiológica”, 1988.

Curso de Introducción a la Etología, del departamento de educación del Parque Zoológico de Barcelona. Enero 1988. Conferencias dadas: 1) Introducción, concepto e historia de la etología. 2) Etología interdisciplinar. 3) Eto-ecología de los primates I. 4) Eto-ecología de los primates II.

Curso de Etnología africana, del Museo Etnológico de Barcelona, febrero 1988. Conferencias dadas: 1) Biología y cultura, una problemática antropológica. 2) Los primates como modelo explicativo de los procesos de la socialización humana. 3) Los Fang, la etnia dominante de la Guinea ecuatorial. Curso de Etología, Museo de la Ciencia, Febrero 1988. Conferencias dadas: 1) Filogenésis de la conducta y del sistema nervioso. 2) Los elementos culturales en los animales. La primatología, del departamento de Educación del Parque Zoológico

Destacan en este sentido las aportaciones de Darwin y T.H. Huxley. Los darwinistas intuyeron que muchos de los rasgos conductuales que compartimos con los póngidos debían estar presentes en un antecesor común. Durante la primera guerra mundial, el alemán Köhler inicia sus investigaciones en la estación Experimental de Tenerife.

El objeto de sus investigaciones son la capacidad de aprendizaje inteligente del chimpancé. La importancia de estos estudios tuvo eco en los Estados Unidos, donde el psicólogo Robert Yerkes, crea el primer centro dedicado exclusivamente a las investigaciones primatólogicas, se trata del Yerkes Regional Primate Research Center que en un principio estuvo ubicado en Florida y pasó posteriormente a Atlanta, Georgia bajo la dirección de la Universidad de Emory. Esta institución envió para hacer un trabajo de campo durante 6 meses al Africa Occidental al psicólogo Henry Nissen para estudiar a los chimpancés en la naturaleza. En 1931 Nissen publica el primer estudio monográfico con criterios científicos sobre la conducta y ecología del chimpancé en estado natural.

La segunda guerra mundial y la postguerra supuso un parón en las investigaciones sobre primates. En 1955 renace el interés por la primatología, el conocido paleontólogo Leakey, se da cuenta de la importancia del estudio de los póngidos africanos para poder explicar los procesos evolutivos en el hombre. Primero envía a la joven investigadora

de Barcelona. Febrero y marzo de 1988. Conferencias impartidas: 1) Historia de la primatología. 2) Taxonomía básica de los primates. 3) Eto-ecología de los gorilas y los chimpancés. 4) Problemática biocultural de la conducta instrumental en los póngidos. Actualizaciones en psicopatología infantil y terapéutica infantil y juvenil, Departamento de Psiquiatría y Psicobiología clínica, conferencia impartida el 13 de Mayo de 1988: "La evolución del comportamiento humano desde la primatología etológica".

Etología y Psicoanálisis, Jornadas de Estudio-Fundación Vidal y Barraquer de Barcelona los días 16 y 17 Diciembre de 1988. "La comunicación como instrumento vinculante y características específicas de la relación madre e hija". Curso de Etología: ICE de la Universidad de Barcelona. 1988: "La eto-ecología de los primates africanos".

Los últimos trabajos del prof. Sabater Pí referentes al año 1988 son los siguientes:

"Pan paniscus, un desconegut de la ciència", en Diari de Barcelona. Suplement de Ciència, 18-12-1986.

"El chimpancé, más cerca de nosotros", en La Vanguardia, 2 de octubre 1988.

"Los estudios de Etología de primates en España: tres décadas de investigación africana", en Política científica, pp. 47-51 nº 14, octubre, 1988.

Bermejo, M.; Illera, G. y Sabater Pí, J.: "New Observations on the tool-behaviour of the chimpanzees from Mount-Assirik Senegal, West Africa) vol. 30, nº 1, 1988 en Primates, Kyoto University.

El profesor Sabater Pí dirige varias tesis doctorales: Mateo Escobar: Manipulación en los primates, estudio evolutivo desde el marco etológico. Trabajo que se realiza en el Parque Zoológico de Barcelona en el marco del convenio de cooperación científica; a Monserrat Colell: Estudio del dextrismo en póngidos. Trabajo que se realiza en el marco del Parque Zoológico de Barcelona en colaboración con el departamento de Psicobiología. El prof. Sabater Pí alterna estas actividades con otros trabajos que le obliga a ser miembro de la unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza SSC y del comité for Conservation care of chimpanzees de la WWF, Washington.

Para una bibliografía más actualizada, incluyendo curriculum y las expediciones de Jordi Sabater Pí, puede verse en ANUARIO DE PSICOLOGIA nº 39, 1988(2), pp. 203-208.

Actualmente el prof. Sabater Pí es catedrático de Etología y profesor emérito de la Universidad de Barcelona.

inglesa, Jane Goodall⁸ a estudiar los chimpancés que habitaban los márgenes orientales del lago Tanganika; con posterioridad envía a la americana, Dian Fossey⁹, que inicia el estudio de los gorilas de montaña en Ruanda (volcanes de Virunga). Destacan también estos investigadores: Itani, Izawa, Kortlandt, Kano, McGrew, Reynolds, Teleki, Suzuki. Las zonas más estudiadas eran Zaire, Uganda, Tanzania. En África Occidental, más concretamente, en la entonces Guinea Española, Jones y el prof. Sabater Pí investigan los chimpancés de Río Muni. En Senegal, Costa de Marfil y Ghana; investigan Hunkeler, Rahm, D. Bournonville.

Mientras tanto, se van multiplicando los centros de primates subvencionados por las más prestigiosas universidades del mundo (Cambridge, Stanford, Oxford, etc). Junto a estas investigaciones de campo surgen otras investigaciones experimentales, para analizar otro tipo de variables en los chimpancés y los gorilas: Gardner, Premack, Rumbaugh y otros se centran en las capacidades lingüísticas de estos primates; Gallup trabaja en la problemática del esquema corporal; Rensch y Morris investigan la capacidad estética. Autores como Goodman, Sarich, King y otros estudian la biología celular de esta especie.

3.2. La conducta instrumental y manipulativa de los póngidos africanos

3.2.1. Distribución de las culturas de chimpancés

El prof. Sabater Pí divide las culturas de chimpancés en tres áreas geográficas, esta división es reconocida por la mayoría de los primatólogos¹⁰:

(a) *Area geográfica-Africa Occidental*. A esta zona se la llama el área de la cultura de las piedras. Los chimpancés de esta zona utilizan piedras para romper el duro hueso de los frutos de la *Coula edulis* y la *Panda oleosa*, resulta curioso observar que los mismos indígenas de la zona utilizan las piedras para realizar la misma operación que los chimpancés. Los principales investigadores de esta zona son: Rahm, U.; Struhsaker, T. y Hunkeler, P. Respecto a esta cultura, la Universidad de Barcelona, bajo el departamento donde se encuadra el prof. Sabater Pí, tiene varios estudiantes trabajando en la región de Niokolo-Koba en el Senegal.

(b) *Area geográfica-Africa Central-Occidental*. En esta zona destacan las investigaciones del prof. Sabater Pí y Jones, C. Esta zona acoge la cultura de los bastones. El prof. Sabater Pí y Jones describieron por primera vez, 184 bastones fabricados por los chimpancés de las regiones de Ayaminken, Dipikar y Okorobikó y localidades ubicadas en Río Muni (antes Guinea Española). Posteriormente el prof. Sabater

⁸ Cfr. Goodall, J.: En la senda del hombre. Salvat. Barcelona. 1986.

⁹ Cfr. Fossey, D.: Gorilas en la niebla. Salvat. Barcelona. 1985.

¹⁰ Para un estudio pormenorizado y exhaustivo sobre las diferentes culturas en los chimpancés (*pan troglodytes*) puede consultarse el artículo de Joaquim J. Vea e Immaculada C. Clemente: "Conducta instrumental del chimpancé (*pan troglodytes*) en su hábitat natural", pp. 31-66 en ANUARIO DE PSICOLOGIA, nº 39, 1988(2).

Pí analizó con detalle 46 bastones logrados en la región montañosa de Okorobikó. Se lograron del 29-8-1968 al 20-2-69.

Estos bastones se hallaron con posterioridad a los primeros descubrimientos con C. Jones en 1969. De los 184 bastones que motivaron la primera monografía, 157 de ellos, hallados en Okorobikó y Ayaminken, se hallan depositados en el departamento de Zoología de la Universidad de Tulane (New Orleans, Louisiana). Los 46 bastones estudiados posteriormente algunos de ellos se perdieron durante la evacuación de Río Muni producida por la independencia de la República Ecuatorial. La principal función de los bastones es que “tienen por objeto ayudar a los chimpancés a obtener las termitas; estos palos sirven para perforar la base de los termiteros o bien para abrir canales y hoyos que faciliten la introducción de los dedos en los mismos y lograr así los insectos apetecidos. Podría ser que estos bastones sirvieran también en algunas ocasiones, para lograr tierra de los termiteros... en estas regiones los indígenas también compiten con los chimpancés para obtener estas termitas que le sirven para completar su dieta en proteínas y vitaminas del grupo B”¹¹.

(c) *Area geográfica-Africa Oriental*. En esta zona se halla la cultura de las hojas. La zona donde se ha localizado esta peculiar cultura se encuentra en la costa oriental del Lago Tanganika (Tanzania). Las principales investigaciones de esta zona han partido del Gombe Stream Research Center, centro que ha dependido de las Universidades de Stanford y Cambridge respectivamente hasta hace poco. En la misma zona, pero más al Sur, en las montañas Mhali, los primatólogos japoneses se encargan de investigar la conducta social de los póngidos.

Destaca por sus investigaciones pioneras, Jane Goodall. Logró después de varios años de tenaz resistencia, eliminar el temor de los chimpancés. J. Goodall observó más de 100 veces, a varios chimpancés que utilizaban unas finas ramitas de 18 cms a 36 cms de longitud para lograr termitas del género *Macrotermes bellicosus*. Esta técnica recibe el nombre de “pesca de termitas” y consiste en introducir la ramita en el termitero aprovechando alguna de sus minúsculas aberturas, después se retira con las termitas que con sus fuertes mandíbulas, se agarran al objeto extraño. La misma autora observó a chimpancés utilizar manojos de hojas para eliminar el barro de sus pies, piernas y muslos, así como para limpiarse.

3.2.2. Problemática del concepto de cultura

Para Sabater Pí el concepto que prevalece en la antropología cultural es excluyente para los no-humanos. Las definiciones expuestas por: Tylor, Lyton, Margaret Mead, Herzkowitz, White, etc son reflejo de lo anterior. Sabater Pí sigue el modelo propuesto por el etólogo Kummer¹², la adaptación de los primates superiores (y de todos los seres vivos) se lleva a cabo en dos direcciones: 1) Mediante la lenta y gradual evolución del genotipo de las especies, es decir, por adaptación filogenética y 2) por modificaciones adaptativas individuales al entorno ecológico del animal, es decir, por adaptaciones

¹¹ Sabater Pí, J.: El chimpancé y los orígenes de la cultura. Promoción cultural. 1978, p. 41.

¹² Sabater Pí, J.: Gorilas y chimpancés del Africa Occidental. F.C.E. México. 1984, p. 57.

ontogenéticas. Estas a su vez es preciso subdividirlas en a) las modificaciones resultantes de la acción de factores tales como: el clima, la geología, la presión predatoria, y b) las modificaciones sociales provocadas por los individuos que integra el grupo, un ejemplo paradigmático de este punto serían las investigaciones de Kawamura en 1953 sobre la hembra *Macaca fuscata-f-III*, de 15 meses de edad. Observó Kawamura que lavaba a las orillas del mar y con ambas manos, varias de las patatas. Esta conducta pasaba a los compañeros de juegos de la misma edad y después a las madres de los mismos así sucesivamente. Concluye Sabater Pí que si los cambios sociales y culturales se difunden y perpetúan durante generaciones, entonces, según Kummer es lícito hablar de cultura. El concepto de cultura que apoya Sabater Pí sigue la misma intención que la sociobiología¹³. Pese a que algunos creen ver en este renacimiento de las ciencias biológicas, y de la antropología bio-cultural un deslizamiento hacia el zoomorfismo por contraposición al antropocentrismo, Sabater Pí matiza: “No se intenta demostrar a toda costa nuestra proximidad con los primates, nosotros, biológicamente somos un primate y los póngidos son nuestros parientes más próximos en la filogenésis de ello no queda ningún tipo de duda, es algo indiscutible. Ello no sería zoomorfismo en todo caso primatomorfismo, cosa que es cierta”¹⁴.

¹³ E.O. Wilson cita a Sabater Pí en su libro: *On Human Nature*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1978, p.31 para apoyar la idea del continuo entre la biología y la cultura. Para Wilson, Sabater Pí es uno de los pioneros, “in the ethology and sociobiology of wild populations of gorillas, chimpanzees, and other primates in West Africa” (p.7) en E.O. Wilson: “Jordi Sabater Pí and The Search for Protoculture”, pp.7-8. En *ANUARIO DE PSICOLOGIA*, nº 39 1988(2).

En este sentido sigue la misma línea de R. Alexander, R. Barash y otros sociobiólogos.

En relación a la sociobiología, dentro del marco de los seminarios del prof. Carlos Beorlegui en la Universidad de Deusto, se han publicado los siguientes artículos: Carlos Beorlegui. “La manipulación de la biología. Función ideológica del determinismo biológico”, en *ZIENTZARTEKOA*, vol.1, nº 11, 71-107; “El reto de la biología a la antropología De la etología a la sociobiología”, en *LETRAS DE DEUSTO*, VOL.16, Enero-abril, pp.37-69; Alberto Gutiérrez Martínez: “¿Es posible una sociobiología de la religión?”, pp. 324-332 en *DIALOGO FILOSOFICO*, Septiembre/diciembre, nº 9; “Sobre el altruismo o la biologización de la ética”, pp.76-79, en *ANTHROPOS*, octubre 1987; “Las implicaciones sociales y políticas de la sociobiología: una introducción bibliográfica”, revista *ESTUDIOS POLITICOS* que edita el centro de estudios Constitucionales. Madrid. Enero-marzo nº 67 1990, pp.297-318.; Roberto Ortega Mirada y Alberto Gutiérrez Martínez: “Sobre el hombre biocultural”, Enero-abril, *LETRAS DEUSTO*, 1990 (en prensa).

Otro de los campos de investigación que se llevan a cabo en estos seminarios versa sobre las implicaciones de la sociobiología en la ética. El filósofo español que sigue los postulados biólogos en la ética, si bien con matices es Ferrater Mora: *De la materia a la razón*. A.U. Madrid. 1979. Para una crítica a este planteamiento en Enrique Bonete Perales: *Éticas contemporáneas*. Tecnos. 1990, concretamente el cap.IV, pp.185-225. Otro autor que sigue esta línea pero con una postura más crítica a la sociobiología es Camilo José Cela Conde: *De genes, dioses y tiranos. La determinación biológica de la moral*. A.U. 1985. También para un análisis crítico de esta obra puede verse a Enrique Bonete Perales: “La ética en la España Contemporánea (1975-1985)”, pp.63-115 en *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía*. Universidad de Salamanca. 1988. A este respecto, el prof. Sabater Pí estima que la sociobiología es un camino mecanicista y biólogo para el conocimiento de los mecanismos que subyacen en la sociología, estimando que es una vía buena y que conducirá a buen fin. La ética no queda lesionada con ello, al contrario. (comunicación personal, 27-3-85).

¹⁴ Sabater Pí, J.: Comunicación personal, 30-3-85.

3.3. Los nidos de gorilas y chimpancés

Otra de las aportaciones del prof. Sabater Pí se centra en la fabricación y uso de plataformas que utilizan los gorilas y chimpancés durante la noche o en las horas calurosas del mediodía. Es el primer estudio exhaustivo, partiendo de quince variables que inciden en la nidificación de los gorilas y chimpancés de Río Muni¹⁵: 1) Forma y tamaño de las plataformas. 2) Estructura de las mismas y técnica seguida en su elaboración. 3) Materiales empleados. 4) Distribución vertical de las mismas en un marco vegetal. 5) Incidencia de los distintos biotopos en estas manufacturas. 6) Incidencia de la cobertura. 7) Orientación. 8) Posible significación de la presencia de excremento en estos nidos. 9) Tamaño de las agrupaciones de nidos. 10) Posible existencia de algún tipo de ordenación de las camas dentro de la agrupación. 11) Posible relación existente entre nidificaciones y poblamientos humanos. 12) Cronología de la confección de las camas. 13) Cronología del abandono del nido. 14) Actividad nocturna. 15) Posturas durante la permanencia en las camas o nidos. La investigación sobre estos nidos¹⁶ demuestra que hay diferencia entre los chimpancés y los gorilas. La de los primeros son más elaborados. El gorila construye el nido en el suelo mientras que el chimpancé lo hace a alturas que oscilan entre 3 y 16 metros. El chimpancé nidifica en un bosque denso, pues su alimentación es básicamente frugívora mientras que el gorila lo hace en el bosque terciario o agrológico.

Ninguna de las dos especies tiene en cuenta la orientación. El gorila defeca más en el interior del nido que fuera del mismo; el chimpancé lo contrario. Así iríamos distinguiendo la conducta nidificadora del gorila con respecto al chimpancé.

Como conclusión de la investigación que realizó el prof. Sabater Pí (analizó 448 nidos-camas de gorilas y 195 de chimpancés), se puede decir que el chimpancé se acerca más al modelo homínido que el gorila.

3.4. La alimentación de los póngidos

Sería demasiado prolijo lo que podría escribirse sobre este tema, así como de los expuestos anteriormente, me detendré someramente. El prof. Sabater Pí logró identificar 92 productos de origen vegetal y uno de origen animal (miel) como constituyentes de la dieta del gorila de Río Muni; referente a la conducta trófica de los chimpancés, encontró 41 productos vegetales y 3 de origen animal. Desde el punto de vista estadístico, el gorila es más folívoro que el chimpancé; mientras que éste es más frugívoro; pero, no obstante, el gorila de Río Muni depende más de la alimentación frugívora en su dieta que lo que hasta ahora se había escrito. El chimpancé además completa regularmente su dieta, durante todo el año con pequeños aportes de proteínas y algunas vitaminas no presentes en su dieta vegetariana, mediante la ingestión de termitas pertenecientes a dos especies distintas. Los gorilas comen casi siempre en el suelo, mientras que los chimpancés, lo hacen en los árboles; es muy interesante la conducta cooperativa que se establece entre los gorilas adultos y los jóvenes para el logro

¹⁵ Sabater Pí, J.: Gorilas y chimpancés del Africa Occidental. F.C.E. México. 1984, p. 258

¹⁶ Sabater Pí, J.: Ibid., pp. 123-197.

de los frutos ubicados en los árboles de la selva densa. El gorila depende más de los bosques terciarios y las formaciones de *afromomun* para su alimentación, mientras que el chimpancé está más vinculado, tróficamente, al bosque denso y secundario. “Comparando las dietas de ambos póngidos con las de algunos primitivos actuales conocidos con el nombre de “cazadores ocasionales y recolectores de productores silvestres”, es obvio que son afines, mientras que la del gorila es muy diferente y especializada, básicamente hervívora, lo que ha comportado diferencias morfoanatómicas, especialmente del tracto digestivo¹⁷. En función de los datos de campo que aporta el prof. Sabater Pí se puede apoyar las recientes teorías que pretenden una mayor aproximación, tanto conductual como morfológica, de los póngidos africanos, pero especialmente del chimpancé, con el hombre.

3.5. El modelo conducto-cultural hominoideo

Este modelo propuesto por el prof. Sabater Pí¹⁸ puede conducir a disputas sobre la viabilidad de este esquema. El mismo autor reconoce que “tiene muchos detractores, especialmente en los campos de la Antropología humana, la psicología y muy especialmente en el de la Paleontología humana por la gran trascendencia que conlleva cualquier modificación en la cronología de la separación de la familia de los póngidos de la de los homínidos”¹⁹. Este debate cargado de emociones las posturas suelen defenderse de una manera quizá demasiado pasional. El esquema tendría los siguientes elementos:

A) *Capacidad para el conocimiento del esquema corporal y noción de la muerte:* Han sido principalmente las investigaciones de Gallup, G.C. las que nos han revelado la existencia de un cierto conocimiento del esquema corporal en los chimpancés. Estos investigadores llevaron a cabo una prueba experimental que consistía en marcar, con una pintura especial algunas partes de la cara de los chimpancés previa anestesia de los mismos; después de recuperados, estos animales eran colocados ante un espejo y lo primero que se tocaban eran precisamente estas manchas coloreadas que se la habían pintado en diversos lugares de la cara y que no eran visibles sin la ayuda de un espejo. Pero otros investigadores han llevado a cabo las mismas investigaciones, como el propio Sabater Pí, con resultado negativo. De todos modos la capacidad hacia la conciencia del YO sólo podemos atribuirla con plenitud al hombre, y en menor medida, al chimpancé. Los antropólogos opinan que la posibilidad de alguna coincidencia del YO debe involucrar, de alguna manera, la idea de la muerte. Ha sido el antropólogo británico Teleki, G. quien observó en la reserva de Gombe como un chimpancé joven que formaba parte de un grupo de 16 ejemplares moría al caer, accidentalmente, desde el ramaje de un árbol muy alto, acto seguido el grupo se reunió cerca del cadáver profiriendo gritos ululantes que estos primates sólo emiten en momentos de extremo desasosiego. Posteriormente iniciaron una exploración minuciosa del mismo, esta actividad duró varias horas. Al anochecer el grupo abandonó el cadáver.

¹⁷ Sabater Pí, J.: *Ibid.*, p.261; para la problemática general de la alimentación de los póngidos, pp. 200-253.

¹⁸ Sabater Pí, J.: *El chimpancé y los orígenes de la cultura*. Promoción cultural. Barcelona. 1978, pp. 76-99.

¹⁹ Sabater Pí, J.: *Ibid.*, p.108.

B) *Capacidad comunicativa a nivel emocional, proposicional y abstracta*: Destacan en el estudio de esta capacidad²⁰, el matrimonio Gardner, R.A. y Gardner, C.T. con el chimpancé Washoe de 14 meses de edad. De modo simultáneo, el psicólogo Premack enseñó a la hembra de chimpancé Sarah, de 6 años de edad un sistema de comunicación basado en unas piezas de plástico de formas y colores distintos, cada pieza representaba una palabra. Como en el caso de Washoe, Sarah llegó a utilizar más de 100 signos. Siguiendo otra estrategia de investigación, el psicólogo Rumbaugh estudió la capacidad de producción lingüística del chimpancé empleando para ello a la joven hembra de esta especie conocida con el nombre de Lana. Ultimamente han sido reconocidas las investigaciones de la psicóloga F.G. Patterson sobre el joven gorila Koko a través del lenguaje de los sordomudos ASL, al igual que hizo Gardner con el chimpancé Washoe. De todas estas investigaciones surge la pregunta: ¿Es específicamente humana la facultad del lenguaje? de lo que sí se puede estar seguro es que estas investigaciones han demostrado que estos chimpancés pueden llegar al primer nivel del desarrollo lingüístico humano. Pero nada prueba que se pueda llegar más allá. Esta afirmación no es del prof. Sabater Pí, quizá contrario a la misma, sino personal. Concluyo con José Hierro S. Pescador²¹ que por el momento no hay fundamento ninguno para atribuir a aquellos animales una capacidad lingüística que pueda ser comparable a la humana.

C) *Capacidad para el uso y la fabricación de simples herramientas*. Para este apartado ver lo expuesto en el capítulo dedicado a la distribución de las culturas de los chimpancés.

D) *Capacidad para la actividad cooperativa. Caza y distribución de alimento entre adultos*: Se ha mostrado contrariamente a la opinión de que los póngidos no tenían una conducta cooperativa que sí la tienen. Teleki ha descubierto que los chimpancés de la estepa de Tanzania Occidental saben cazar y que llevan a cabo esta actividad mediante un complejo sistema cooperativo instrumental y que considera exclusiva del género Homo. Como bien afirma Sabater Pí: “La cacería-cooperativa, la distribución de alimento y la división sexual del trabajo en este contexto configuran uno de los elementos constitutivos del “modelo hominoideo” a que nos hemos referido y que estimamos es decisivo en futuros estudios referentes a los procesos de hominización y al status actual del chimpancé”²².

E) *Capacidad para mantener relaciones familiares estables de madre-hijos-nietos*: Van Lawick Goodall cita varios casos de hijos que separados de la unidad matriarcal, han acudido a visitar a su madre después de varios meses y hasta años. La pervivencia del vínculo madre-hijo-nietos durante la mayor parte de la vida explica la continuidad cultural y relacional de que hacen gala los chimpancés y también la liberación del imperativo que supone para sus componentes la estructura piramidal²³.

²⁰ No me voy a detener a describir el conjunto de estas investigaciones sobradamente conocidas. Para una mayor información ver Eugene Linden: *Monos, nombres y lenguaje* Madrid. A.U. 1985; Gardner, R.B.; Lieberman, P.; Premack, D. y otros (compilación de Victor Sánchez de Zavala): *Sobre el lenguaje de los antropoides*. Madrid. s. XXI. 1976.

²¹ Hierro, J. S.: *Principios de filosofía del lenguaje*. Madrid. A.U. Vol.1, 1980, p. 170.

²² Sabater Pí, J.: *El chimpancé y los orígenes de la cultura*. Promoción cultural. Barcelona. 1978, p. 89.

²³ Sabater Pí, J.: *Ibid.*, p. 22.

F) *Capacidad para mantener relaciones sexuales no promiscuas. Evitación del incesto primario*: han sido los antropólogos japoneses, los que más han estudiado este tema. Itani opina que entre los chimpancés el incesto entre madres e hijos es prácticamente inexistente, y en cuanto a entre hermanos también es muy raro toda vez que los ejemplares jóvenes dejan la familia nuclear para emigrar a un área intermedia.

G) *Capacidad estética*: B.Rensch y D.Morris han realizado varios experimentos referentes a la capacidad estética de los monos. También en el Parque Zoológico de Barcelona se han llevado a cabo experimentos al objeto de valorar la capacidad estética de los chimpancés. Los elementos constitutivos de esta capacidad siguiendo a B.Rensch²⁴ son: 1-Preferencia por las formas simétricas y rítmicas. 2-Tendencia a centralizar los grafismos o pinceladas. 3-Tendencia a buscar el balance entre varias manchas alrededor de un eje central. 4-Preferencias por los colores primarios. 5-Capacidad para completar algunas figuras inacabadas muy simples.

IV. Consideraciones generales sobre la primatología en España

La primatología es una ciencia joven que se puede encuadrar en las ciencias antropológicas, como soporte o nexo de unión entre la biología y etología por una parte, y las ciencias sociales por otra. Una de las instituciones que más ha apoyado las investigaciones sobre primates en España ha sido el Parque Zoológico de Barcelona²⁵ dependiente del Ayuntamiento de la misma ciudad. De él han surgido especialistas que han ocupado plazas en diferentes universidades. Por otra parte, afirma Sabater Pí: el departamento de psicología de la Universidad de Barcelona tiene el mérito de haber encuadrado el estudio de la primatología (y de la etología) en el marco de una facultad humanística. Sería bueno que en los departamentos de Filosofía y Ciencias de la Educación, especialmente en la carrera de psicología tuvieran como asignatura optativa la primatología o en su caso la etología. Creo que historiadores, filósofos y psicólogos se verían beneficiados. La etología es ya objeto de estudio en la mayoría de facultades de biología. Dentro de la genética de los primates destaca la labor del prof. José Egozcue²⁶ (Universidad de Barcelona).

También destaca la labor investigadora del profesor Fernando Alvarez (C.S.I.C.) en el Parque Nacional de Doñana, ha realizado varios estudios sobre los primates americanos, tanto en condiciones de cautividad como en libertad. También hay que hacer mención de la labor que realiza el Museo de Zoología de Barcelona que edita la revista *Miscel-lánia Zoológica*. El interés por la primatología y la etología va creciendo incluso en un reciente consejo de rectores universitarios celebrado en Madrid se planteó la necesidad firme de que la etología fuera una de las áreas de conocimiento potenciadas

²⁴ Sabater Pí, J.: *Ibid.*, p. 99.

²⁵ Entre otras investigaciones, es la llevada a cabo por Adolfo Perinat y Angela Dalmau: "La comunicación entre pequeños gorilas en cautividad y sus cuidadoras", pp.11-29 en ESTUDIOS DE PSICOLOGIA, 1988, nº 32-34.

²⁶ Egozcue, J.: "Darwin y el origen del hombre", en ARBOR nº 441-442, SEP/OCT, 1982, pp. 78-86.

en los nuevos planes de estudio. La labor del prof. Sabater Pí²⁷ y otros investigadores tiene que servir de empuje para reconocer en la primatología (y por ende de la etología) una disciplina dinámica que nos permita comprender mejor la conducta de nuestros parientes más próximos: los póngidos africanos, con todo lo que esto implica para nuestra conducta.

Bibliografía

- Egozue, J. (1982): "Darwin y el origen del hombre", en *ARBOR* nº 441-442, sept/oct, pp. 78-86. Madrid.
- Fossey, D. (1985): *Gorilas en la niebla*. Salvat. Barcelona.
- Gardner, R.B.; Lieberman, P.; Premack, D. y otros (1976): *Sobre el lenguaje de los antropoides*. Madrid. S. XXI.
- Gutiérrez Martínez, A. (1986): recensión crítica al libro de Sabater Pí: *Gorilas y Chimpancés del Africa Occidental*. 1984, F.C.E. México en *ARBOR*, nº 483, marzo, pp. 113-114.
- (1987): recensión crítica al libro de Sabater Pí: *Etología de la vivienda humana*. Labor. 1985. En *ARBOR*, nº 494, febrero, pp. 141-142.
- Goodall, J. (1986): *En la senda del hombre*. Salvat. Barcelona.
- Hierro, J.S. (1980): *Principios de filosofía del lenguaje*. A. U. Madrid.
- Linden, E. (1985): *Monos, hombres y lenguaje*. A.U. Madrid.
- Perinat, A. y Dalmau, A. (1988): "La comunicación entre pequeños gorilas en cautividad y sus cuidadoras", pp. 11-29, en *ESTUDIOS DE PSICOLOGIA*, nº 32-34.
- Sabater Pí, J. (1978): *El chimpancé y los orígenes de la cultura*. Promoción cultural. Barcelona.
- (1983): Monográfico dedicado al autor en *ANTHROPOS*, Barcelona, nº 26-27.
- (1984): *Gorilas y Chimpancés del Africa Occidental*. F.C.E. México.
- (1985): *Etología de la vivienda humana*. Labor. Barcelona.
- (1988): Monográfico dedicado al autor en la revista *ANUARIO DE PSICOLOGIA*, Barcelona, nº 39(2).
- (1989): Entrevista en *La Vanguardia*, Suplementos de Ciencia, 22-1-89, p.3.

²⁷ Dice Sabater Pí que "en nuestro país existe una cierta afición hacia la conducta de los animales pero es un tanto folklórica. En cuanto le dices a la gente que hay que utilizar las matemáticas, que la etología, no es pura observación, sino que hay que usar una metodología científica pierde interés" (en *La Vanguardia*, Suplementos de Ciencia, 22-1-89, p.3).

Taula,
quaderns de pensament
(UIB) núm. 17-18, 1992

La teoría de Gray: Psicología y Antropología

Dra. Herminia Hernaiz Sanders
Universidad de las Islas Baleares

RESUMEN: Se propone un análisis filosófico de una teoría con una orientación psicológica, pero que por su amplia base etológica conduce a pensar en una teoría que podría ser entendida mejor como una teoría de la naturaleza humana más que meramente una teoría explicativa de los procesos psicológicos subyacentes de la conducta del Hombre.

ABSTRACT: A philosophical analyses is proposed of a theory well known in the psychology field. This theory has a wide ethological basis which has risen some considerations of the more general usage of the model proposed by Gray. This orientation has given way to a theory of human nature more than a theory of understanding human's behaviour.

Estamos en un momento histórico en el que parece que las humanidades o ciencias filosóficas han quedado oscurecidas por el desarrollo de la tecnología. Parece importante destacar pues el desarrollo de teorías que aún pretendiendo ser estrictamente psicológicas y experimentales tienen una fuerte orientación filosófica. El tipo de pensamiento lógico empleado para el desarrollo de esta teoría y fundamentalmente su base antropológica, la situarían específicamente en el campo de la etología. Como veremos los mismos elementos de base que emplean los etólogos han sido empleados para su desarrollo. Este tipo de orientación en definitiva hace que esta teoría se explique mejor dentro de un contexto más amplio del pensamiento moderno.

Si seguimos a Goldmann (1972) en su razonamiento sobre lo que la filosofía aporta acerca de la naturaleza humana, es decir, la filosofía ayuda a la comprensión de los hechos humanos y las ciencias humanas deben ser filosóficas para ser científicas. Según esta definición, la teoría de Gray debería ser una teoría sobre la naturaleza humana, en su sentido más amplio, más que meramente una teoría entendida como psicológica. Veamos como se da esto.

En principio Gray (1987) intenta enmarcar el desarrollo de su teoría en el contexto de la filosofía. Para ello hace una pequeña descripción de como la ciencia se desarrolla. Imagina que la base principal es la filosofía, la cual se divide en varias ramificaciones (físicoquímica, bioquímica, ciencias sociales), y éstas, a su vez, se subdividen en ramificaciones más pequeñas, por ejemplo la física separada de la química. El problema que Gray plantea es que con este tipo de subdivisión, cada día es más difícil establecer puntos de unión entre ramificaciones, que aún teniendo un origen común han estado totalmente separadas. La biología y la química apuntan hacia direcciones completamente opuestas, pero es importante saber cómo se relacionan a la hora de simbolizar el prodigio moderno de la bioquímica. Otro esquema que evitaría este problema sería imaginar a la filosofía como el centro de una rueda de bicicleta, los radios que apuntan en todas direcciones representarían a las distintas disciplinas, siendo la distancia de cada radio, proporcional a la distancia de las disciplinas a las que representan. De esta forma se hace posible que cualquier avance en una disciplina beneficie, en definitiva, a la filosofía y a cualquier disciplina adyacente. En esta línea, su razonamiento pretende iniciar un forum donde los investigadores de cualquier frontera relacionada con la psicología puedan comunicar sus avances.

Gray (1982, 1987) ha intentado desarrollar una teoría psicológica con múltiples conexiones con campos tan afines o tan distantes como la antropología o la etnología, por un lado, y la bioquímica y psicofisiología, por otro.

Gray ha intentado entender y explicar que es la conducta humana. En primer lugar, considerando los orígenes históricos de la conducta que el hombre de hoy despliega y, en segundo lugar, intentando investigar cómo se organiza esta conducta. Gray explica la conducta humana en base a estudios fisiológicos del cerebro de otras especies, comparándolas entre sí, para poder explicar posteriormente mejor las estructuras cerebrales del hombre. En esta línea Barnett (1983) pone de manifiesto que la investigación etológica cada día se esta haciendo más fisiológica y, aunque existe una tendencia en psicología y etología a utilizar terminologías comunes, se establece un diferencia fundamental y discutible en cuanto a que los comportamientos animales y humanos que describe la etología parecen ser automáticos, heredados, etc. mientras que la psicología se centraría más en aquellas conductas aprendidas. Gray (1987) y Barnett (1983) coinciden al plantear que el comportamiento está impulsado desde dentro, y no forzado por las condiciones externas del individuo. Esto implica que las causas de tal comportamiento pueden buscarse, por ejemplo, en el cerebro. Esta es la orientación que utiliza Gray en sus investigaciones.

En esta línea, es importante destacar que para encontrar las raíces de la ciencia del comportamiento es necesario remitirse, de modo específico, a la teoría de la evolución por selección natural propuesta por Darwin, y de modo más general, a la filosofía. De esta forma Gray se remite a los orígenes históricos de la conducta humana utilizando los orígenes tanto filogenéticos, es decir, aquellos que afectan a la evolución de las especies, como ontogenéticos, es decir, aquellos que afectan al desarrollo de los individuos.

Sobre esta base Gray desarrolla una teoría sobre el origen, desarrollo y manifestación de la emoción de temor o miedo, específicamente, e incluye, de modo más general, explicaciones de otras conductas humanas, tales como la agresión o la huida.

De esta forma, se sitúa en la misma corriente de pensamiento que algunos autores del siglo xx, éstos han intentado desentrañar lo esencial de los comportamientos humanos a partir de comportamientos animales, en esta línea podemos situar, por ejemplo, a Konrad Lorenz que se había concentrado en la conducta agresiva en su libro "L'ágression"(1969). Gray (1975, 1982, 1987) ha iniciado sus investigaciones sobre la conducta humana en estudios realizados con animales, pero ha dado un paso más al utilizar, también, los resultados de los efectos producidos por fármacos en la conducta humana y operaciones cerebrales, tanto en animales como en seres humanos.

Gray postula que los mecanismos que organizan la conducta se localizan en el cerebro (especialmente en el sistema nervioso central), en el resto del sistema nervioso, y en el sistema endocrino. Estos funcionan conjuntamente de tal forma que podrían denominarse como un sistema único o sistema neuro-endocrino. Los orígenes evolutivos de este sistema y del tipo conductual que controla se encuentran en el proceso de selección natural, que fue identificado originalmente por Darwin hace casi un siglo.

Gray parte de la base de que cuando se estudia con animales se estudian los orígenes de nuestra conducta, y si se escogen especies que estén relativamente cercanas a nuestra escala evolutiva, como por ejemplo monos, gatos, ratas y otros mamíferos, la conducta que se estudie no parece ser muy diferente de la nuestra propia.

Las proposiciones de la teoría de Gray

Gray centra su estudio en las emociones, concretamente en la emoción de miedo o ansiedad. El primer problema que Gray plantea, es saber si los elementos que constituyen esta emoción son una parte constitutiva de toda naturaleza humana o si, únicamente, se desarrollan en este tipo de sociedad actual. Para este fin es necesario entender en primer lugar los orígenes de esta conducta. Es decir, Gray describe y compara experimentos realizados con animales de variadas especies y experimentos realizados con niños, con el fin de identificar que conductas parecen innatas y que conductas parecen aprendidas. Gray establece así qué conductas no tienen antecedentes producidos por un proceso de aprendizaje.

En segundo lugar, Gray intenta entender cómo se organiza esta emoción de miedo. Desde esta perspectiva estudia las estructuras cerebrales relacionadas con esta emoción. Sobre esta base, Gray da un salto intentando encuadrar a esta emoción en una teoría más general que explique no sólo esta emoción, sino otras. Gray postula que el elemento común a todas las emociones es que representan una reacción a un evento reforzador o a una señal que indique que un evento reforzador está a punto de aparecer. Estos eventos reforzadores, que incluirían tanto la administración de premios como de castigos, explican la cualidad específica de la cual la emoción es el resultado en función de dos aspectos: (1) el evento reforzador particular a que está asociado; (2) la información o conocimiento que el individuo posee en relación a estos eventos. Desde esta perspectiva, Gray deduce que el miedo es una reacción emocional producida ante la advertencia de un castigo. El término castigo se define como un estímulo del que las diferentes especies intentan escapar, evitar o destruir. La manifestación conductual, ante la presencia de este castigo o señales que premonican su aparición, es de agresión, huida o permanencia en un estado de absoluto silencio e inmovilidad, o bien el aprendizaje de algo nuevo que

eliminaría el peligro o lo mantendría fuera de la situación peligrosa en el futuro. Gray claramente establece que el Hombre se comporta de esta forma.

¿Podemos demarcar la orientación antropológica-filosófica de esta teoría?

He avanzado en la introducción que las raíces de la ciencia del comportamiento son la teoría de la evolución por selección natural y la filosofía. El hecho de que Gray intente explicar los fundamentos de la naturaleza humana en base a estudios de la conducta animal, conduce a pensar en una teoría etno-psicológica o antropológica más que una teoría puramente psicológica. Pero el hecho de que su teoría se haya propuesto como una teoría de la naturaleza humana nos conduce a describir sus fundamentos.

Stevenson (1974) en su análisis de teorías de la naturaleza humana, ha propuesto cuatro elementos comunes y fundamentales a teorías que pretenden explicar la naturaleza humana. El primer elemento, entiende que en el trasfondo se ha de vislumbrar una teoría sobre la naturaleza del universo; el segundo elemento, ha de identificar una teoría básicamente sobre la naturaleza del hombre; en tercer lugar, la teoría ha de aportar un juicio o diagnóstico de lo que hay de malo o de equivocado en el hombre y en cuarto lugar, es necesario que exista una terapia o una prescripción para corregirlo.

En este sentido, parece importante plantearse si la teoría de Gray puede responder a todas estas proposiciones. El apoyo de los dos primeros aspectos, lo establece Gray al defender que nuestra conducta esta dirigida por nuestras reacciones a la administración de premios y castigos, entendidos desde el punto de vista de la psicología. Y estas reacciones tienen una organización cerebral concreta, que podemos identificar en forma de sistemas neurofisiológicos que reaccionan a cada uno de estos eventos. Así, la emoción de miedo que reacciona a las señales de castigo, lo hace así en función de un sistema de inhibición conductual que en términos conductuales, según hemos explicado anteriormente, se manifiesta en diferentes reacciones tales como huida, inhibición, etc. Las señales de premio pondrían en funcionamiento un sistema de activación que, a nivel conductual, produciría la respuesta de acercamiento hacia los estímulos del medio ambiente.

Centrándonos en la ansiedad, todos sabemos que se refiere a un estado emocional. Los pensamientos relacionados con ese estado de ansiedad, es decir, pensamientos relacionados con la causa de la ansiedad, como por ejemplo, pensamientos del tipo: "que ocurrirá más adelante" o "que deberíamos hacer después", se estudian para entender esta emoción. De esta forma, la ansiedad tendría un aspecto cognitivo y otro conductual. Gray niega esta dicotomía desde el momento que centra el estudio principal de la ansiedad en los mecanismos cerebrales que la producen. Así pues, se entiende que los procesos cognitivos y conductuales de la ansiedad pasan, en todo momento, por ciertas estructuras generales del cerebro. Gray establece que el criterio para poder establecer las relaciones entre cognición, conducta y cerebro, necesita la investigación con animales. Al hacer esto, es importante determinar la forma en que podemos definir la ansiedad en animales de una forma útil para entender la ansiedad en el hombre. Gray ha investigado que las drogas ansiolíticas y ciertas lesiones cerebrales afectan la emoción de ansiedad en formas similares, tanto en especies animales como en el Hombre.

De esta forma ha podido determinar que ciertos estímulos (como, por ejemplo, la aparición de un castigo inminente o de un estímulo nuevo) producen la activación de un sistema de inhibición conductual que regula los niveles de ansiedad. La ansiedad, así definida, se manifiesta a nivel conductual mediante la inhibición de la conducta en proceso, un incremento en la atención hacia el medio ambiente, y un incremento en un sistema de activación específico, que produce más energía. Finalmente, Gray ha demostrado que la administración de drogas ansiolíticas produce un descenso en el funcionamiento de este sistema y en la manifestación de la ansiedad.

El tercer aspecto, que propone Stevenson lo hallamos cuando Gray postula que este sistema de inhibición conductual puede activarse crónicamente, produciendo enfermedades mentales del tipo obsesiones o compulsiones. De esta forma, el mal funcionamiento de este sistema produce una determinada patología, lo cual nos permite deducir las consecuencias nefastas de éstas en el ser humano. Por último, el hecho de que Gray, además proponga el tipo de terapéutica óptima para ayudar a resolver los trastornos, que producen el sufrimiento patológico de la ansiedad a nivel humano, da apoyo al cuarto aspecto propuesto por Stevenson y aporta los requisitos necesarios para calificar a esta teoría. Gray propone que el incrementar la tolerancia de los individuos ante los estímulos que producen la emoción de ansiedad y, de esta forma, influenciar al individuo a un nivel conductual, ofrecería la posibilidad real de cambiar la conducta del individuo. Otra postura se centra en tratar al individuo internamente, es decir, mediante la administración de medicamentos, esta aproximación es menos eficiente puesto que la administración de fármacos sólo soluciona el problema de forma temporal, es decir, no eliminan la reacción del sujeto a los estímulos que producen la ansiedad.

En este contexto la teoría de Gray se entiende como una teoría de la naturaleza humana, al igual que las propuestas por Marx, Sartre o Skinner (Stevenson, 1974).

Vemos, pues, que la teoría de Gray ofrece un enfoque distinto de lo que tradicionalmente se ha venido teorizando en psicología desde perspectivas más bien rígidas. El enfoque multidisciplinario de esta teoría es el producto de los múltiples avances en determinadas disciplinas que no puede olvidar su origen filosófico, sin el cual la ciencia no puede ser entendida.

Como conclusión es importante señalar, que el hecho de que las bases filosóficas de esta teoría intenten sustentarse tanto por sus estructuras filogenéticas, como ontogenéticas, demuestra que los fenómenos que plantea no tienen únicamente una base biológica, sino el que las emociones en general, y la ansiedad en particular, sean temas con mayor vigencia en la actualidad (Gray, 1987), puede indicar alguna preponderancia de tipo cultural. Por lo tanto, podría decirse que la incidencia de estas estructuras filosóficas en la conducta dependen del contexto cultural en el que están inmersos los individuos, tal y como lo define Sevanic (1972) : “el contexto cultural en el que están inmersos los individuos desde su nacimiento aparece como el factor determinante de la forma que toman las reacciones psicológicas de los individuos en general, y de los enfermos mentales en particular (p. 71).

Bibliografía

- Barnett, S.A. (1983). *La conducta de los animales y del hombre*. Madrid: Alianza.
- Goldmann, L. (1972). *Las Ciencias Humanas y la Filosofía*. Argentina: Nueva Visión.
- Gray, J.A. (1975). *Elements of a two process theory of learning*. Nueva York: Academic Press.
- Gray, J.A. (1982). *The neuropsychology of anxiety*. Oxford: Oxford University Press.
- Gray, J.A. (1987). *The Psychology of Fear and Stress*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sevantic, A. (1972). *Lo normal y lo patológico*. Madrid: Fundamentos.
- Stevenson, L (1974). *Seven Theories of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.

Taula,
quaderns de pensament
(UIB) núm. 17-18, 1992

Retórica y/o Filosofía: ¿paidia y paideia?* las dos culturas

María Luisa García García

RESUMEN: Analizamos en este estudio la querrela, ya antigua, entre filosofía y poesía. Se presentan, primero, las posiciones de Isócrates, que es poética o retórica, y la de Platón, continuador de la de Sócrates, que es filosófica. Ambos, Isócrates y Platón, son paradigmas para acercarnos a la verdad de la seducción y a la seducción de la verdad. Ofrecemos, luego, en pinceladas, la evolución histórica de ambas actitudes, terminando con una reflexión sobre la posibilidad de una tercera vía, *ya verdadera*, en la que educar por la cultura (Isócrates) o educar por la ciencia (Sócrates) puedan unirse por no ser *esencialmente* opuestas.

ABSTRACT: In this study we make an analysis of the old dispute between philosophy and poetry. The posture of Isocrates, which is rhetoric and poetry, and the posture of Plato, continuer of Socrates, which is philosophical, are shown first. Both, Isocrates and Plato, are a paradigm to approach ourselves to the truth of the seduction and to the seduction of the truth. We offer later, in a reduce form, the historical evolution of both postures, finishing with a comment about the possibility of a third way, *a true one*, in which the education by the culture (Isocrates) and the education by the science (Socrates) can be united because they are not *essentially* opposed.

Dos paideias

¿Podemos plantear el tema Isócrates-Sócrates para referirnos a *paideias* opuestas? Opuestas sí, pero no puras. Para hablar de pureza en la oposición, en sentido de seducción-verdad, quizá fuera más exacto tomar como referencia a Gorgias y Platón, aunque no sería más significativo, *Fedro y Contra sofistas*, junto con otros discursos de Isócrates, serán nuestra primera base de estudio. Así, Platón e Isócrates servirán de paradigmas para acercarnos a la verdad de la seducción y a la seducción de la verdad.

* “¿Vamos a estimar la retórica sofística como un simple juego de encantamiento -παίδια- o como una -παίδεια- de profunda transcendencia humana? De esta reflexión, depende, también, el lugar que ocupe en una valoración de conjunto” (F. SEGURA NAYA, ‘El concepto sofístico de paideia y su articulación con la retórica’, en *Revista de Filosofía* 1979, 232).

Tanto Platón como Isócrates nos muestran dos ideales de cultura que tienen una misma clave: *ser principio formativo*. Esta clave, no debe sorprender que sea común a ambas paideias, porque es específica del mundo griego y surge como consecuencia de una concreta visión del individuo ante la sociedad.

Tenemos todavía dos elementos comunes, uno más explícito: el *logos*, y otro implícito: la *intuición* como valor. Su fin también es el mismo: educar al hombre, aunque con una gran diferencia del *genius* o *daimon* que en ellos domina.

El presente trabajo no parte del solo contexto histórico para comprender las realizaciones de nuestros autores, sino que, a través de su esencia espiritual y del ímpetu que los alienta, intentaremos entender sus claves, sus caminos y sus fines. Estudiaremos, también, eligiendo diversos paradigmas, la repercusión que el doble modelo teórico-práctico ha tenido en la educación de las distintas épocas; nos detendremos algo más en Aristóteles, Cicerón y S. Agustín, para avanzar luego, en la evolución del tema, a base de pinceladas significativas, concluyendo con una breve reflexión final.

La relación entre filosofía y poesía, a lo largo de la historia, cuenta como iniciadores con Platón y su escuela y la antítesis clásica de Isócrates como retórico *de excepción*.

Isócrates encuentra en el hombre la medida real de las cosas. Por ello, la palabra, único distintivo humano frente a los animales¹, le sirve para desarrollar una forma de cultura más elevada, basada en la educación del hombre por medio del lenguaje, naturalmente entendido como palabra plena de sentido y en relación con los intereses de la *polis*.

Antes de sacar conclusiones sobre qué *paideia* propone Isócrates, será mejor que estudiemos a través de sus discursos lo que él mismo nos va sugiriendo. Podemos comenzar por *Contra sofistas* por ser considerado como “declaración de principios de Isócrates”.

La primera pregunta que surge es contra qué sofistas se pronuncia Isócrates. El distingue bien la erística -polemistas, discutidores-² y la elocuencia política³. Los primeros, por olvidar las contradicciones de las obras, acordándose sólo de las existentes entre las palabras⁴. Los segundos, por su falta de interés por la verdad⁵. No podemos dejar de subrayar este interés de Isócrates por la verdad, que le separa, sin duda, de la sofística netamente convincente. Pero sigamos en nuestra lectura para acercarnos a lo que Isócrates considera su propio modo de pensar y que consiste en adaptar la técnica oratoria a las cualidades de cada uno, desde una orientación en la que retórica y filosofía sean, en última instancia, conceptos idénticos.

¹ Para este trabajo hemos usado la edición ISOCRATE, *Discours I-III*. Texte établi et traduit par Georges Mathieu et Georges Brémond, Paris, Les Belles Lettres 1956. Los tomos I y III en su segunda edición y el II en la tercera. En las citas indicaremos el título de la obra de Isócrates, el volumen y la división interna. Esta primera cita corresponde a *Panegyrique* II, 48; *Nicochlès* II, 5; *Sur l'échange* III, 253-256.

² *Contre les sophistes* I, 2-8.

³ *Ibid.*, 9ss.

⁴ *Ibid.*, 7.

⁵ *Ibid.*, 9.

Lo que podríamos llamar *su* método tiene unos pasos bien diferenciados:

1. Elegir el “procedimiento” que se adecúa a cada tema.
2. Combinar.
3. Ordenar
4. Esmaltar con habilidad, además de disponer con ritmo, lo cual exige cuidado⁶.

Todo ello supone una gran valentía y sólo es posible si se tiene una naturaleza adecuada, además de un conveniente aprendizaje y una práctica suficiente. La valentía que envuelve todo el proceso está referida a la capacidad de tener una opinión propia⁷.

La crítica básica que late en todo el discurso es una crítica a la que cualquier filósofo que se precie se sumaría; nos referimos a su total rechazo hacia quienes disfrazan la verdad. Cuando habla de la filosofía de la dialéctica, huye de los que prometen sin saber, al igual que entre los retóricos rechaza radicalmente a los ignorantes.

No soporta a los maestros pensadores que, creyéndose poseedores de la inteligencia, se autoconvierten en enseñantes de sabiduría y hasta pretenden transmitir la felicidad⁸.

En suma, Isócrates sólo considera transmisible la doxa y nunca la *episteme*. Aquí la distancia con Platón es abismal, al igual que cuando considera la virtud como no enseñable⁹.

Para contrarrestar un discurso tan atípicamente sofista, acerquémonos a otro, más retórico, aunque, como veremos, la contraposición con los sofistas anteriores es verdaderamente fundamental.

La crítica ahora va dirigida a quienes “tras elegir un argumento extraño y paradójico han podido hablar de él de manera adecuada”¹⁰. Discusión que para nada sirve. Entre sus criticados están Gorgias, por aquella afirmación de que nada existe. También Zenón “que intentó mostrar una misma cosa como posible e imposible”¹¹. Tampoco Meliso se libra de sus críticas. No podemos evitar reconocer que el talento metafísico que Isócrates demuestra aquí es escaso. Entiende sólo que cualquiera puede desarrollar un discurso falso sobre cualquier tema, cuando los argumentos son mucho más jugosos. Propone llegar a una verdad objetiva como exponente de la realidad experienciada y también como canon educativo que sirva para el mundo de la política teórica y práctica.

En definitiva, es no sólo preferible, sino más importante, lograr una opinión razonable sobre cosas útiles que una sabiduría exacta sobre lo inútil. El sentido, sin duda, lo da la preferencia por destacar poco en lo grande antes que mucho en lo pequeño.

Según Isócrates, el descenso a lo indigno (tarea sofística) es sólo un refugio para los débiles¹². El “inferior” es tan flojo que necesita quedar por encima aparentando superioridad. La expresión de Isócrates, a este respecto, es tan ajustada como lúcida: “es

⁶ Ibid., 16-17.

⁷ Ibid., 17; *Sur l'échange* III, 11.

⁸ Se refiere Isócrates con esta crítica a la erística.

⁹ *Contre les sophistes* I, 21.

¹⁰ *Hélène* I, 1.

¹¹ Ibid., 3.

¹² Ibid., 10.

fácil exagerar con palabras las cosas pequeñas, pero difícil lograr la grandeza de las que así son”¹³.

Como idea final Isócrates nos dice que él no pretende escribir como otro -alusión a Gorgias-, una defensa de lo que Helena hizo, sino sólo expresar que, finalmente, la belleza dirige incluso a la fuerza.

Acerquémonos ahora, aunque sea sólo brevemente al discurso que presenta una de las ideas más fundamentales de Isócrates referida a la oratoria. Se trata del *Panegírico*. Su idea fundamental, el poder de la palabra: “tenemos por naturaleza esta única peculiaridad respecto a todos los animales”¹⁴, y además añade: “sabios e ignorantes parece que se distinguen, sobre todo, en esta cuestión”¹⁵.

Para Isócrates el *logos*, en sus dos aspectos espíritu y lenguaje, es símbolo de *paideia*. En este sentido, el retórico es, sin duda, el verdadero representante de la cultura.

En *Nicolcles* vuelve sobre la importancia de la palabra como distintivo humano y causa de toda clase de bienes supremos¹⁶. Ahora la palabra reaparece con toda su fuerza, es guía de la acción y del pensamiento, además de señal inequívoca de inteligencia. No cabe duda de que se convierte en la clave de sus dos preocupaciones fundamentales: la vida y la política. Preocupación esta última en la que sus teorías tuvieron más éxito que las de Platón.

Para terminar este acercamiento a algunos diálogos de Isócrates, tomamos *Antidosis* en donde aparece la idea, importantísima, de transformar la retórica en educación auténtica y verdadera y lograr que su contenido sea sobre las cosas supremas.

En este discurso, distingue Isócrates las tres finalidades de su obra:

1. Su carácter -manera de ser-.
2. Su habitud -manera de vivir-.
3. Su *paideia* -la enseñanza a la que se dedica-¹⁷.

Además, subraya de nuevo el valor de la palabra para convencer, aclarar y determinar la ley y la belleza. No sólo es fuente de cultura, sino que es guía de la acción y del pensamiento, además de clave vital y política. También nos propone aquí un ideal del sabio tan interesante como peligroso: “considero sabios a quienes son capaces de alcanzar lo mejor con sus opiniones”¹⁸. Con esto queda claro su pensamiento de que la naturaleza humana no puede lograr una ciencia. Desde luego, el argumento que tanto interés suscita se puede utilizar como esquema *ad hoc* para justificar unas determinadas experiencias vividas.

¹³ Ibid., 13.

¹⁴ *Panegyrique* II, 48.

¹⁵ Ibid., 49.

¹⁶ “C’est grâce à la parole que nous formons les esprits incultes et que nous éprouvons les intelligences; car nous faisons de la parole précise le témoignage le plus sûr de la pensée juste; une parole vraie, conforme à la loi et à la justice, est l’image d’une âme saine et loyale” (*Nicolcès* II, 7).

¹⁷ *Sur l’échange* III, 6.

¹⁸ Ibid., 271.

Por fin, para Isócrates, quien quiera convencer no desatenderá la virtud por crédito y verosimilitud. El tono, a este respecto, es mucho más sofista que el profundo deseo ético de antaño. Y, por último, la *pleonexia* tomó en Isócrates todo su sentido creador frente al desprecio que tal idea despertaba en Platón¹⁹.

Tal como proponíamos en la introducción, *Fedro* será el diálogo de Platón que tomaremos como referencia en nuestro proyecto.

Aunque el tema del discurso de *Lisias* es si se debe favorecer al amante, lo que llama más la atención de Sócrates es lo *claras, pulidas y exactamente torneadas* que son todas sus expresiones²⁰. “En discurso de esta clase no debe alabarse la invención sino la disposición”²¹. Es necesario saber con certeza sobre qué se delibera para no hacer de todo una pura confusión²².

El sofista lleva la realidad a su contrario, sin conocer las cosas²³. Así engaña, sobre todo, en cuestiones en las que la gente tiene las más vagas nociones, es decir, en todo el terreno de lo discutible²⁴. Hay que acercarse a las poderosas fuerzas. Poderosas, pero de tejido flojo.

La retórica tiene que estudiar, y hasta diseccionar, el alma, además de contar con un aparato técnico lo suficientemente sofisticado tanto para proveer de ideas como para extender, en el más amplio sentido de la transmisión, la virtud y la comprensión que se quiera imprimir. Para esto es preciso conocer con certeza el *ser de la naturaleza* a la que va dirigido el discurso²⁵. El proceso tiene unos pasos y son explicados inmediatamente²⁶. La clave del éxito está, como vemos, en conocer la naturaleza del ser a quien está dirigido el discurso, para poder aplicar los argumentos determinados que lograrán convencerle de las cosas precisas que se pretenda. Así, el arte de la oratoria luce en toda su belleza y perfección. Lo verosímil, capaz de convencer porque es probable a los ojos de la mayoría, frente a la verdad, que es la preocupación del filósofo. El técnico en discursos enumera, distingue, sintetiza, pero el dialéctico escribe con ciencia. Su discurso es vivo y lleva simiente²⁷.

En el diálogo hay una referencia a Isócrates. Fedro le pregunta a Sócrates por su camarada:

“S. ¿A quién te refieres?

F. Al hermoso Isócrates. ¿Qué mensaje le llevarás, Sócrates?

19 Ibid., 281.

20 *Fedro* 234 e.

21 Ibid., 236 a.

22 Ibid., 237 c.

23 Ibid., 262 b.

24 Ibid., 263 b.

25 Todo el que enseñe técnicamente a otro el ser de la elocuencia deberá mostrar con exactitud el ser de la naturaleza de aquello a lo cual va a aplicar los discursos. Y esto será, sin duda, el alma. Cfr. *Fedro* 270 e.

26 *Fedro* 271 a-271 e.

27 Esto nos recuerda aquel capítulo *De los nombres de Cristo*, en donde Fray Luis de León nos habla de su deseo de palabras que les vengan como “nacidas” a las cosas. Cfr. el capítulo “Brazo de Dios” en *Obras completas castellanas*, Madrid, EDICA 1951, 2ª ed. corregida y aumentada, 519ss. Igualmente cfr. el “prólogo” a la Exposición de El cantar de los cantares, 61-66.

S. Me parece que desde el punto de vista de sus cualidades naturales es demasiado superior para ponerle en parangón con la elocuencia de Lisias y además su temperamento es más noble... La mente de ese hombre ama, por así decirlo, de un modo natural la sabiduría”²⁸.

Alabanza esta que hace de Isócrates, insospechable en *Protágoras* o en *Gorgias*. Fedro representa una nueva fase en la evolución de la actitud de Platón hacia la retórica. Ahora comienza a entender que no es una *paideia* de apariencias puras, negadora de la verdad. El problema que preocupa a Platón es saber si, para expresar un pensamiento, es necesario conocer la verdad. Aquí está la clave de la diferencia esencial que hay entre ambas *paideias*. En cualquier caso, y como señala Jaeger, engañar al auditorio logrando que saque conclusiones falsas a partir de apariencias, supone un conocimiento ajustado del método dialéctico²⁹. A pesar de todo, Platón nunca pone en duda la superioridad de la dialéctica filosófica.

Como podemos notar a lo largo de nuestras reflexiones, los sofistas frente a Sócrates pueden compartir una búsqueda común: espíritu y saber al servicio de la comunidad. Pero el camino es tan diferente como la educación para el poder (estado griego), en el caso de los sofistas y la educación para el autodomínio (estado interior), en el caso de Sócrates. Isócrates no era un sofista más y ahora se nos antoja más cerca de otros ideales de lo que nos parecía al principio. Desde luego intentó infundir a la retórica un contenido objetivo que le fuera propio, que la librara de ser un mero instrumento de la política y que, además, consiguiera modificar paulatinamente al hombre para lograr su ennoblecimiento. Así, la crítica de Platón a la retórica como amoral no es válida en el caso de Isócrates.

Las dos culturas

Como hemos visto, Isócrates representa una postura distinta de la filosofía que, sin obviar el dilema sofística-filosofía, se aleja de la dialéctica, eligiendo el camino y las consecuencias de la retórica. El será el inspirador de posturas, sobre la retórica, más profundas y elaboradas. Podemos recordar cómo Aristóteles se debatió, en sus comienzos, entre las dos *paideias* y su final decisión y entrega a la dialéctica no le impidió reelaborar y hasta dignificar la retórica. Su actitud mental ya totalmente madura cristaliza en su *Retórica*. Sin embargo, *Grilo* y *Protréptico* son pasos ineludibles para comprender la evolución de sus ideas.

Grilo es un diálogo que podríamos clasificar dentro del estilo platónico. En él, Aristóteles no parece dudar cuando niega a la retórica la categoría y hasta el nivel de arte. Desde luego, para nada supera el ámbito de la opinión y no se acerca, en modo alguno a la verdad. Esta, por otro lado, no interesa mucho a algunos retóricos o al menos, en algún caso, se duda de que el hombre pueda alcanzarla. En definitiva, no aparece como muy útil. Otro aspecto fuerte que critica Aristóteles es el fallo moral que permite

²⁸ Fedro 278 e-279 a.

²⁹ W. JAEGER, *Paideia*, México, F.C.E. 1985, 9ª reimpresión, 990.

defender cualquier tema y su contrario. En este caso veíamos que Isócrates queda exento de esa crítica.

El espíritu que percibimos en *Protréptico* es casi contemplativo. La idea de que el amor al conocimiento es lo máximo porque supone amor a la vida, es clave.

Además en esta obra hay un aspecto que tendrá una dilatada influencia futura. Nos referimos a la importancia que da al sentido de la vista³⁰. ¿Podemos interpretarlo como expresión de su elección? Su ideal de cultura no es la basada en el oír, sino en el ver. Tránsitos parecidos dominarán la historia, sirviendo de expresión del *daimon* de cada época.

Su elaboración más madura es *Retórica*. Comienza, en el primer libro, definiéndola como conocimiento orientado a la persuasión. Inmediatamente compara dialéctica y retórica con estas palabras: “la retórica es correlativa de la dialéctica pues ambas tratan de cosas que en cierto modo son de conocimiento común a todos y no corresponden a ninguna ciencia determinada”³¹. La oratoria no es ya, para Aristóteles, un mero juego de palabras, sino que nace de lo verosímil elevándose incluso a la verdad. La idea verdaderamente trascendente consiste en la consideración de la retórica como método. Sin ella difícilmente podrá transmitirse la verad. Así queda acentuado el carácter técnico que hace que sirva de complemento de la dialéctica. Aquella afirmación de Platón en la *República* que constataba la discordia entre la filosofía y la poesía como ya antigua³², queda parcialmente superada por Aristóteles al refundir los valores formales de Isócrates, poniéndolos -no ya como fines, sino como medios- al servicio de la dialéctica para lograr una coordinación tan perfecta como profunda de lo más legítimo de cada escuela. Logra, a este respecto, una postura mucho más madura y plena que Platón y que no siempre, en esencia, será igualada a lo largo de la historia. El modelo más netamente isocrático llega a Roma y triunfa con Cicerón. La suma de la *educatio* es lo que él entendió como elocuencia³³.

Pensamos que su espíritu no era sofístico sino más bien filosófico, en el sentido de que su retórica es *ratio dicendi* que debe nutrirse de extensos y elaborados conocimientos generales, artes, ciencias y filosofía. Como podemos comprobar, nada tiene que ver con la belleza y convicción verbal como fin único y fundamental. Así el arte de hablar exige justeza, a la vez que su guía última es la sabiduría. El ideal de la *humanitas* se plasma con esta interpretación y sirve de transmisor para llegar a quien tuvo sensibilidad para oírlo, como Agustín de Hipona o Varrón. Mención breve merece Quintiliano, que en su *Institutio oratoria*, con elaboraciones más bien técnicas y compendiadoras, podríamos interpretarlo como “existiendo” frente a Cicerón.

Con Agustín asistiríamos a una conversión “paralela” de su formación retórica al modo isocrático a su genio interior de explorador en búsqueda constante de la verdad. El *qué* precisará el *cuál*. Lo que entiende por filosofía precisará, pues, su elección.

30 *Protréptico* I, 20.

31 *Retórica* I, 1354 a.

32 *República* 607 b-c.

33 *De oratore* 2, 3-4. En este texto Cicerón llama a Isócrates “pater eloquentiae”.

Agustín sigue hasta la época de la conversión el camino de la educación retórica. Su modelo intelectual fue Cicerón como receptor de la tradición griega a la vez que romano por excelencia. Así el ideal de la *educatio* determina lo que podríamos llamar el primer paso de su proceso que acaba, según él mismo nos relata, en escepticismo³⁴. A partir de aquí reflexionará sobre su lectura de *Hortensio*³⁵ y, desde este momento, comienza el proceso que llevará a nuestro autor al descubrimiento del “mundo inteligible” como medida de verdad, que logrará decidirle por la dialéctica y no por la retórica. Con esto, no debemos entender que rechace la argumentación retórica, sino que la integra a la lógica en un proceso que asciende para llegar a la sabiduría transcendental -verdad real para él-, desde la cultura humanística -impulso primero-, pasando por la ciencia dialéctica -apariciencia intermedia-. En este esquema interpretativo que proponemos, tres tradiciones, la helenístico-romana, la greco-platónica y la cristiana, se subordinan para culminar en la verdad religiosa. Para Agustín, la belleza y el estilo retórico no estorban a la verdad, siempre que se subordinen a ella y no se antepongan a su sustancia.

Parece que el itinerario europeo ha estado más influido por la racionalidad socrática, aunque, al igual que en el pensamiento cristiano de la edad media, existe una “lucha” entre la tradición bíblica y la novedad interpretativa de los filósofos. ¿Comienza en el siglo XIII la larga querrela entre ciencias y letras de manera pura y dura?

Santo Tomás, desde la perspectiva filosófica, hizo un intento de conciliación, con escaso éxito para el siguiente siglo. Así, razón, para la filosofía, y fe, para la teología, lograrán la aridez de la ausencia de poesía³⁶.

Durante los siglos XV y XVI el ideal de formación representado por los humanistas conducirá a una antimediavelismo y, como ya hemos señalado, será Cicerón, maestro de elocuencia, representante de la vena de los poetas, pero sin desprecio de las aportaciones filosóficas. No podemos olvidar que ya en la obra de Petrarca latía un aprecio hacia la diléctica, pero como medio válido eficaz y necesario, nunca como fin en sí.

En la modernidad, la guerra de humanistas y racionales es patente, y con victoria de la racionalidad, de nuevo. Con el paso del tiempo, el golpe asestado por Galileo a los meros intereses humanísticos frente a la habitud, a la costumbre de la verdad, es verdaderamente importante³⁷. Verdad y vida parecen ser las banderas de esta lucha³⁸. Descartes, estimador, como él mismo confiesa en la primera parte del *Discurso del método*, de la poesía, pero que hará, por fin, causa de las matemáticas. El resultado no se deja esperar. La filosofía “surge” como conocimiento claro, distinto, evidente y hasta indiscutible, con tan innegable éxito que, por el momento, quedará abierta la herida en su instante más sangrante, seguramente por la prepotencia del vencedor que inaugura un tiempo sordo y prosaico³⁹. Quizá el único bálsamo lo fabrique Vico que, en su

34 *Obras de San Agustín*, t. II, Madrid, EDICA 1946: *Las Confesiones* V, 14.

35 En el libro III de *Las Confesiones* se decanta San Agustín por el *ideario* de pensamiento.

36 G. de Lagarde en *Le naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age. II. Secteur social de la Scolastique*, Louvain, Nauwelaerts 1958, 29ss., señala la desolación del mundo despojado de toda poesía.

37 Así lo entenderá C.P. Snow en su obra *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Madrid 1977, 11ss.

38 J. Bronowski propone esta lúcida interpretación en *Ciencias y valores humanos*, Barcelona 1967.

39 P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)* Madrid 1941, 293ss.

Ciencia nueva, admite la separación y el valor diferente de los buscadores de últimas razones -los elaboradores filósofos- de los buscadores de últimas fuentes -los transmisores filólogos-. El romanticismo seguirá este espíritu interpretativo de lo humano, llámese poesía-filosofía o antiguos-modernos.

La Ilustración pretenderá la directriz última de la razón, pero Rousseau tendrá un notable aprecio de lo sensible y lo moral que podemos interpretar oponiéndose o diferenciándose de una estricta educación por las ciencias o por las artes sin más.

Y por fin la crisis del siglo XIX de la que nos alimentamos aún hoy, y que busca caminos intermedios que consigan soluciones mejores que la deshumanización de la ciencia o el humanismo “irracional”. Ciertamente, nuestra época, con espíritu de transición, tiene un modo de pensar en filosofía, propio de la filología. Espíritu que late al lado de la ciencia oficial y hasta de la técnica dominante. La actitud mental que domina cada época es la que dirige, en última instancia, el espíritu, a pesar de apariencias contrarias. Podemos empezar recordando a Heidegger que, en su *Carta sobre el humanismo*, propone un lenguaje abierto que remite la palabra y el pensamiento a la poesía⁴⁰. ¿Isócrates contra Platón de nuevo? ¿Logos-palabra o logos-razón? Tal vez ambas, pero con medida en un logos profundo, más cercano a la razón histórica que a la razón pura.

Si Heidegger representa la postura poética, hasta casi mística, Wittgenstein es su contrapartida, sobre todo el Wittgenstein del *Tractatus*.

Aún contamos con otras posturas que, aunque no sean tan extremas, no son menos interesantes. Por ejemplo, la de Max Weber o aun mejor la de Popper⁴¹. Lo propongo por ser, sin duda, un buscador de sentido y, a la vez, un buscador de causas.

Por fin, Perelman colma el espíritu de una época plena de opiniones con su teoría de la argumentación antiabsolutista⁴², que presenta una filosofía regresiva frente a la “filosofía primera”.

La batalla, como vemos, continúa y los valores de los que cada postura se adueña, van haciendo más difícil discernir sus capacidades netas. Ya no podemos hablar de una retórica pura desde el sentimiento sin diferencias frente a una filosofía cuyo contenido sea el resultado de la elaboración histórica de las “diferencias”. Quizá la filosofía podamos ahora interpretarla desde el sentimiento como vuelta a lo indiferenciado. Con este punto de vista la filosofía deja de serlo para convertirse precisamente en sentimiento.

Tal vez, el momento de transición que atravesamos pueda ser comparado con la situación histórica que hizo que surgiera la sofística. Y al igual que entonces, el proceso pueda evolucionar sin rupturas.

El verdadero éxito del espíritu retórico puede darse en la educación, pues incide directamente en el proceso mismo de aprender. Aprender a aprender. El éxito, en última instancia, quedará avalado por los resultados. No es tan directa y clara la valoración en

⁴⁰ *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus 1966, 2ª ed. Pueden verse en concreto frases de las pp. 7 y 66.

⁴¹ Cfr: K. R. POPPER-J. C. ECCLES, *El yo y su cerebro*, Barcelona, Labor 1982. En la parte primera, escrita por K. R. Popper, se hace una larga crítica al materialismo, especialmente en las pp. 3-40, 58-112.

⁴² Ch. PERELMAN, *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, J. Vrin 1977, 23.

filosofía, porque la racionalidad tampoco es unívoca y no siempre es por principio. Esto es, constituida desde la raíz con total autonomía y no simplemente creencia elevada a “razonable”.

Ciencia y utopía, en fin, parecen ser el equipaje último de la versión posmoderna de la antigua contienda de culturas.

Sin duda, en cualquier área de la realidad hay dos “espíritus” que se traducen en modos de consideración bien diversos que, como Prometeo y Epimeteo, suponen un ¿eterno? conflicto: “conflicto entre la racionalidad positivo-técnica y la imaginación utópica”⁴³. ¿Habrá una tercera vía ya verdadera? Sólo con una nueva actitud objetiva ante la realidad *será* posible⁴⁴.

⁴³ Cfr. S. ALVAREZ TURIENZO, ‘La actitud educativa entre tradición y modernidad’, en *Cultura y educación*, Buenos Aires, Docencia 1984, 103. El propone una tercera vía: “Max Weber ofrece una tercera alternativa, expresada en su modo de entender la acción en la que por una parte se mira al sentido subjetivo y por otra a la incidencia y respuesta social”. Cfr. también ‘Doble modelo de teoría y práctica educativas’, en *Cultura y educación*, Buenos Aires, Docencia 1986. El autor muestra tanta sensibilidad como genio.

⁴⁴ Si Max Weber fue luz, su brillo, ¿tenue ya?, no acabó con la penumbra.

Taula,
quaderns de pensament
(UIB) núm. 17-18, 1992

El concepto de técnica en Ortega y Gasset

Margarita Santandreu Niell

A pesar de ser reciente el establecimiento de la Filosofía de la Tecnología, no lo es su objeto de estudio¹. Encontramos los antecedentes tanto en ingenieros como en filósofos, destacando entre los segundos Ortega y Gasset y su *Meditación de la Técnica*.

Esta obra, tal como señala Ortega en el prólogo, es el curso “¿Qué es la Técnica?” que impartió en la Universidad de Verano de Santander en 1933. En 1935 estas lecciones aparecieron en el periódico *La Nación* de Buenos Aires, fragmentadas en artículos dominicales. Finalmente, en 1939 el autor las publicó junto a “Ensimismamiento y alteración”, que es la primera de seis conferencias que pronunció en la Asociación de -Amigos del Arte de Buenos Aires.

En Ortega, el concepto de técnica está vinculado al de Hombre, por ello, es necesario tener presentes los términos de “ensimismamiento” y “alteración” que resumen la actitud del hombre ante el mundo. Veamos en qué consisten.

Ensimismamiento y alteración (1939)

Lo que diferencia al hombre del animal es su poder de ensimismamiento y alteración de las cosas. El hombre forma parte de dos mundos: uno interior o “parte extranatural” y otro exterior o “parte natural”, ambos están en conflicto, pero el Hombre trata de armonizarlos imponiendo el primero al segundo.

¹ Una visión muy esclarecedora la ofrece Carl Mitcham en *¿Qué es la Filosofía de la Tecnología?*; Anthropos, Barcelona, 1989.

En este proceso es donde intervienen el ensimismamiento y la alteración; Ortega lo resume diciendo que: “1º., el hombre se siente perdi-do, náufrago en las cosas; es la *alteración*; 2º., el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad, para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento*, la *vita contemplativa*, que decían los romanos, el *theoretikós bios*, de los griegos, la *-theoría*; 3º., el hombre vuelve a sumergirse en el mundo, para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la *acción*, la *vita activa*, la *praxis*”².

Para Ortega lo característico del hombre es la acción, pero ésta debe estar planificada, interviniendo aquí el pensamiento. Por tanto, el pensamiento, al igual que la técnica, están al servicio del mundo interior. Es decir, el hombre vive en el mundo natural, pero éste le es extraño a su “parte extranatural” por lo que transforma la naturaleza, construye un mundo en el que puede reconocerse y así disminuir la angustia que le produce el pertenecer a dos mundos³.

Tras esta introducción, veamos en qué consiste la técnica.

Meditación de la técnica (1933)

Ortega define la técnica como “la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza”⁴. La técnica es el intento del hombre por superar su dependencia del mundo exterior, este rasgo es el que lo diferencia del resto de animales⁵ pues, al contrario de éstos, él adapta el medio a su voluntad.

¿Por qué actúa así? Porque quiere encontrarse a gusto en el mundo; “el empeño del hombre por vivir, por estar en el mundo, es inseparable de su empeño de *estar bien*”⁶. Por tanto, para el hombre lo objetivamente necesario es lo superfluo, el satisfacer sus necesidades biológicas le es necesario subjetivamente, al posibilitarle el bienestar. La técnica es el instrumento que le ayuda a construir una sobrenaturaleza en la que lo único importante es el bienestar.

Pero para poder buscar el bienestar primero debemos saber en qué consiste, esto dificulta la cuestión, pues si bien las necesidades biológicas son fijas, por bienestar se han entendido muchas cosas, dependiendo de cada periodo histórico y cultural; por lo tanto, la técnica variará según la idea de bienestar que se tenga.

² Ortega y Gasset, J.; *Obras Completas*; Revista de Occidente, Madrid, 1964 (6a. ed.). Vol. V. Pág. 304.

³ El origen de esta teoría, es decir, cómo el hombre empieza a -utilizar la técnica, se encuentra en *El mito del hombre allende la técnica*. Esta conferencia Ortega la pronunció en 1951 en el “Darmstädter -Gespräch” y se publicó en *Mensch und Raum*, Darmstadt, 1952. En este ensayo se explica la divergencia entre el mundo natural y el extranatural; ésta es fruto de la evolución del hombre, que en cierto momento, a -consecuencia de un accidente, empezó a centrar su atención en él mismo y no en el exterior como hacían los demás animales.

La traducción del texto anterior se encuentra en: Ortega y Gasset, J.; *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre Ciencia y Filosofía*; Alianza, Madrid, 1982. Págs. 99 a 108.

⁴ Desde ahora todas las citas que aparezcan se referirán a: Ortega y Gasset, J.; *Obras Completas*; Revista de Occidente, Madrid, 1964 (6a. ed.). Vol. V, por ello sólo citaré la página correspondiente. Pág. 324.

⁵ “Un hombre sin técnica, es decir, sin reacción contra el medio, no es un hombre”. Pág. 326.

⁶ Pág. 328. El subrayado es mío.

En este punto Ortega señala que no podemos pensar que exista un progreso absoluto en la técnica, pues “siempre se correrá el riesgo de definir este absoluto progreso desde el punto de vista técnico peculiar al que habla y ese punto de vista no es el absoluto, a lo mejor. Mientras él lo está afirmando con fe loca, la humanidad empieza a abandonarla”⁷.

Hemos definido la técnica como una “reacción”, ello conlleva un esfuerzo, primero por inventar y luego por ejecutar un plan de actividad que nos permita: “1º. Asegurar la satisfacción de las necesidades, por lo pronto, elementales.

2º. Lograr esa satisfacción con el mínimo esfuerzo.

3º. Creamos posibilidades completamente nuevas produciendo objetos que no hay en la naturaleza del hombre”⁸. Esto plantea dos cuestiones: la técnica ¿es realmente un ahorro de esfuerzo? y si lo es, ¿qué actividades van a ocupar la vida del hombre? Son interrogantes que planteo Ortega en 1933 y que aún hoy no hemos resuelto.

Con todo, nos encontramos con que el hombre es un drama, tiene una parte natural que concuerda con el mundo y otra extranatural que lo rechaza. Esta segunda consiste en el yo, que es el proyecto de vida de cada uno; éste debe llevarse a cabo, el hombre debe autofabricarse, es, por tanto, desde su esencia técnico. Lo que mueve la técnica es el deseo de realizar el proyecto, el tipo de aspiración dependerá de cada hombre y de su grado de imaginación. Lo común a todas las técnicas es que aprovechan las facilidades que el mundo ofrece para vencer las dificultades de la puesta en marcha de cada proyecto.

A continuación, Ortega cita los diferentes programas de ser que han regido al hombre y que prueban que es el yo el que impulsa la técnica, éstos son: el bodhisatva hindú que dió lugar al Estado del Tibet, al superar las condiciones adversas geográficas y climatológicas mediante la técnica; el gentleman como el gran técnico y político al dominar la circunstancia y los hombres; el hidalgo como el no creador de técnicas al reducir sus necesidades materiales y no trabajar.

En la actualidad, según Ortega, el yo está enfermo: “acaso la enfermedad básica de nuestro tiempo sea una crisis de los deseos, y por eso toda la fabulosa potencialidad de nuestra técnica parece como si no nos sirviera de nada”. Más adelante continúa “el hombre actual no sabe qué ser, le falta imaginación para inventar el argumento de su propia vida”⁹. Tal vez ésta sea la razón de los problemas actuales: modificamos la naturaleza por mero placer pero sin saber que es lo que queremos.

Resumiendo, tenemos que la técnica depende de cada proyecto y módulo de la humanidad correspondiente, éste de una imaginación creadora. Por lo cual si estudiamos los periodos de la técnica, apreciamos que lo importante no son los inventos, sino la idea que el hombre ha ido teniendo de la técnica, entendida como una capacidad innata a todo individuo.

Ortega distingue tres estadios en la evolución de la técnica:

1º. La técnica del azar.

7 Pág. 333.

8 Pág. 333.

9 Pág. 344.

2º. La técnica del artesano.

3º. La técnica del técnico.

La primera es “la técnica primitiva del hombre pre y protohistórico y del actual salvaje -se entiende, de los grupos menos avanzados”¹⁰. En esta etapa el hombre no reconoce que entre sus capacidades hay una que le permite reforzar la naturaleza o circunstancia según sus deseos. Los actos técnicos no se diferencian de los actos naturales, por -lo que todos los miembros del grupo realizan la técnica, sólo existe una división entre lo que hace el hombre y la mujer, pero no es significativa puesto que en los actos naturales también se da. Los inventos son fruto del puro azar, de las combinaciones que el hombre realiza en contacto con las cosas, por ello, no busca soluciones (característico del invento) sino que le son dadas por casualidad. Es el estadio más parecido al animal.

En el segundo periodo, correspondiente a la vieja Grecia, Roma preimperial y Edad Media, lo anterior se modifica. El número de actos técnicos crece enormemente, pero aún existe un equilibrio entre éstos y los naturales. Debido a la complicación de la técnica, no todo el mundo puede ejecutarla, apareciendo la figura del artesano, como el hombre que le dedica su vida. Es entonces cuando el hombre toma conciencia de la técnica como algo especial, ligada a la naturaleza de éste, por lo que es limitada.

Las grandes invenciones no se admiten, al aprender el artesano de la tradición de sus maestros. Las mejoras que se producen en las artes (llamadas así las técnicas en este momento histórico) son las variaciones propias del estilo de un maestro y su escuela. Otro rasgo a destacar es que el hombre sólo ha inventado instrumentos, no máquinas, por lo que él sigue teniendo el control.

En el artesano ya se conjugan los dos aspectos que constituyen la técnica: la invención de un plan de actividad, de un método y la ejecución de ese plan.

En el último periodo en el cual nos encontramos nosotros, el hombre adquiere conciencia clara de que posee una capacidad distinta a las naturales y, por tanto, ilimitada. Así, el hombre ha pasado de tener conciencia de sus limitaciones, a tener conciencia de sus ilimitaciones. Pero esto plantea un grave riesgo: “la técnica, al aparecer por un lado como capacidad, en principio ilimitada, hace que al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida. Porque ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado... Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos”¹¹.

Existe un claro predominio de los actos técnicos sobre la naturaleza, lo que nos ha conducido a no poder vivir materialmente sin la técnica. Este es otro peligro, pues perdemos conciencia de la técnica al identificar la sobrenaturaleza con la naturaleza, sin pensar que nosotros también somos naturaleza. Considero que ésta es una de las causas de que en la actualidad nos encontramos al borde de la autodestrucción.

En este periodo se inventan las máquinas que reducen al hombre a su auxiliar, perdiéndose el control. La mayor complejidad de la técnica provoca una nueva división

¹⁰ Pàg. 360.

¹¹ Pàg. 366.

entre el ingeniero (“expresión viviente de -la técnica”) y el obrero. El primero se dedica a inventar, al conocer los medios que permiten crear una técnica. Esto nos conduce a la Tecnología o tecnicismo que es “el método intelectual que opera en la creación técnica. Sin él no hay técnica, pero con él solo tampoco la hay”¹². Por su parte el obrero está en contacto con la técnica pero no conoce el funcionamiento de ésta, es como si el artesano se hubiera dividido en dos personas una domina la técnica y otra que se somete a ella.

El tecnicismo moderno es completamente diferente al pasado. Antes partía del fin que se proponía y buscaba los medios para realizarlo, esto obligaba a ir probando hasta encontrar el mejor; no disponían de un -método que le permitiera pasar del resultado propuesto a los medios adecuados. Hoy los técnicos poseen un método único. De aquí que la ciencia y la técnica esten íntimamente relacionadas desde el siglo XVI. Ambas analizan el propósito, lo descomponen en los fenómenos que lo integran, encontrando el camino para llevarlo a cabo. El poseer un método otorga plena confianza a los tecnólogos, que ya no se cuestionan la legitimidad de sus inventos.

Al final, Ortega señala “la casi ilimitación de posibilidades de la técnica material contemporánea. Pero la vida humana no es sólo lucha con la materia, sino también lucha del hombre con su alma”¹³. También advierte de que sería muy enriquecedor el comparar las técnicas de Occidente con las de Asia.

Con esta advertencia, Ortega finaliza su reflexión en torno a la técnica. No cabe duda, de que a pesar de la brevedad de su ensayo, muestra un amplio abanico de ideas, que en su mayor parte sigue teniendo plena vigencia en la actualidad.

Bibliografía

Ortega y Gasset, J.; *Obras Completas*; Revista de Occidente, Madrid, 1964 (6a ed.).
Vol. V.

Ortega y Gasset, J.; *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre Ciencia y Filosofía*;
Alianza, Madrid, 1982.

Mitcham, C.; *¿Qué es la Filosofía de la Tecnología?*; Anthropos, Barcelona, 1989.

¹² Pág. 369.

¹³ Pág. 375.

SOBRE EL PROBLEMA METAFISICO DEL FIN DE LA HISTORIA

Por Luis Baz

RESUMEN: El artículo desarrolla un análisis del concepto temporal y metafísico del "fin de la Historia". Frente a la posición de F. Fukuyama, el autor sostiene que el momento actual no es el fin de la Historia, sino transición a unidades geopolíticas que preparan la consecución de una sociedad civil mundial.

ABSTRACT: The article analyzes the temporary and metaphysical concept of "End of History". Opposing Fukuyama's point of view, the author argues that the present moment is not the End of History, but a transition towards geopolitical entities which are a step in the way of a world-wide society.

El *fin* y el *final* de la Historia no son lo mismo. Aunque se encuentren en el genitivo su perfil ontológico no es idéntico: la pertenencia del segundo al primero no implica identidad del primero con el segundo. Vale decir que todo *final* es *fin* pero no todo *fin* es *final*.

El *final* presenta el perfil de una amenaza persistente, nunca, aún, el de un hecho. Pero la amenaza -como la profecía, o la promesa- pertenece al Logos. Tal amenaza persistente no es el único concepto ni guarda la única manera posible de plantear, y resolver, el problema del *fin* de la Historia. La persistencia auspiciada queda, con todo, fortalecida por una protocreencia ético-matemática en la justicia, cuando no por una consideración pesimista (caída, error) de la Humanidad (polo de frecuentes confusiones onticistas, ente impreciso, cuya esencia sólo ha gozado hasta ahora de tanteos *definitorios*, pero nunca, por lo que se refiere al *fin*, de una determinación universal), por la confianza en la divisibilidad cronométrica según ciclos¹ o por la proyección análoga a la totalidad del destino metafísico de las partes: partículas, individuos, cosas, especies, mundos.

¹ La división cronométrica en ciclos permite a su vez un análisis interdisciplinar. Así en los tres modelos de Universo, cf. A. Guth y P. Steinhardt, El Universo inflacionario, en Cosmología, Inv. y C., Barcelona, 1989,

El *fin* en cambio es un concepto problemático desde Aristóteles². Así es o se traduce por término, o para entendernos en la presente interdisciplinariedad, solución de la fase terminal. *Término* que dice límite en las series temporales o en la geometrización de los espacios. La realidad del *fin* es, en el tiempo, *finitud*. Pero ya desde entonces es también objetivo, meta, *finalidad*. *Finitud* y *finalidad* no son necesariamente coincidentes. En todo caso se aceptará que tal coincidencia sólo podría ser metafísica. La *finalidad* (interpretada como *causa final*, *telos* o más recientemente como *adecuación final*) no tiene por qué cumplirse en el *fin* temporal.

La problematicidad metafísica del concepto *fin* se muestra más claramente aún si intentamos resolver, en una ecuación, las siguientes variables: Ft (Fin del Tiempo o de los Tiempos), Fh (Fin de la Historia), Fm (Fin del Mundo). Ecuación que puede ser razonable y matemáticamente calculada mientras se apliquen magnitudes a las variantes, pero que puede hacer claudicar cualquier esfuerzo si por F se entiende, además, la *finalidad* o para qué.)

Fin y *final* de la Historia prometen, así proclamados, a pesar de la alegría de Fukuyama³, paradojas de difícil solución, para las que en una investigación metafísica no parecen ser suficientes letanías al estilo de *Hegel dixit* y mantenerse en el recurso al amparo del principio de autoridad.

p. 17. También se señalan fases o ciclos en la evolución biológica: Schrödinger no rechaza el concepto de ciclo vital, en *¿Qué es la vida?*, Tusquets, Barcelona, 2, 1984, p.120. El correlato en mitología podrían ser las edades, cf. R. Graves, *Los mitos griegos*, AE, Madrid, 1985. O los ciclos basados en la dualidad sagrado-profano investigados por M. Eliade, *Le Mythe de l' eternal retour*, Gallimard, Paris, 1949. Incluso los ciclos cósmicos, comparados con la división brahmánica del tiempo permiten ciertas correlaciones: 1 kalpa (1 día en la vida de Brahma) equivale a 1000 Mahayuga, unos 4.320.000.000 años, aprox. la edad de la Tierra según la cosmología occidental. Cf. M. Eliade, *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1983, pp.69-71: "A medida que se aproxima el fin de un ciclo, es decir, del cuarto y último yuga, las tinieblas crecen." Ibid. p.71. Muy en alza parece también el mito de la "ékpyrois" donde se toma como medida cíclica el Gran Año, después del cual los astros vuelven al mismo signo y a la misma posición en que estaban al principio. Acontece una conflagración y destrucción de todos los seres. De nuevo se forma el orden cósmico. Eterna repetición del ciclo. (Cf. Nemesio, *De Nat. hom.* 38)

² Cf. entre otros pasajes, Aristóteles, *De Anima*, I, 407 a 25 (telos como límite) y *Met.* V, 2 1013 a 32 a diferencia de *Met.* I, 2 982 b 9 (eneka como gratia, motivo, fin como bien.)

³ Las tesis principales de F. Fukuyama pueden resumirse siguiendo el artículo "¿El fin de la Historia?" como sigue: 1. El fin de la Historia representa el triunfo de la Idea Occidental. 2. Se trata del último paso de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como forma final de gobierno humano. El problema de las clases se ha resuelto con éxito en Occidente. 3. El Tercer Mundo sigue empantanado en la Historia. 4. El fin de la Historia será un tiempo muy triste, no existirán el arte ni la filosofía. Ha comenzado la poshistoria.

También Baudrillard escribe: "El punto a partir del cual podríamos invertir el proceso de dispersión del tiempo y de la historia se nos escapa, y ello se debe a que lo hemos franqueado sin habernos dado cuenta, y, claro está, sin haberlo querido." (en *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona 1991, p.14) Utiliza la metáfora "esfera del final de la Historia" (ibid. p.15).

Menos optimista es el físico ex-soviético S. Kapitza cuando denuncia el irracionalismo creciente. Cf. *Tendencias científicas en la URSS*, Inv. y C. Oct, 1991. pp.6-13

A. Finkelkraut identifica posmodernidad con adolescencia (Cf. *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1990, pp.130 y ss).

Que estamos ante un problema metafísico se sigue no sólo de estas observaciones preparatorias para un análisis de los elementos⁴, sino sobre todo porque la misma determinación de qué es el fin de la Historia es de índole metafísica⁵. ¿Cómo se piensa en la interpretación del *final* hegeliano de la Historia el *fin* del ser? ¿Y del tiempo? ¿No es, pese a todo, una *Geschichtsvernichtung* o aniquilación de la Historia una solución, también metafísica, aunque negativa, del destino *final* de la Historia?

Meta ha sido, por su parte, la investigación en torno al ser. Podría denominarse *metahistórica*⁶ tanto a la investigación del ser como Historia, como a la dilucidación de lo que haya o pueda haber *después* de la Historia.

La metafísica de la Historia ha tomado la figura, sucesivamente, de una teología, una filosofía y una ciencia de la Historia -en este sentido el error de los positivistas es no haber comprendido el fundamento metafísico de la investigación científica.

La determinación del *fin* de la Historia no equivale sin más a su *definición* pero la presupone. La determinación del *fin* (cuándo termina, para qué) tampoco equivale a la interpretación, pero permite fundamentar la misma lógicamente, según Logos, es decir aquí *teleológicamente*. Pero si la Historia continuase no sería aceptable afirmar que ha alcanzado su *fin*, aunque podría admitirse, a partir de la ambigüedad de dicha tesis, que aún continuando y no habiendo terminado, habría alcanzado su *fin* siempre y cuando se considerase éste como único o como principio sintético de los *fines*. Si se establece que ha llegado a su *fin* (en el tiempo) habrá que determinar qué es lo que es después de la Historia⁷. Si lo que se afirma es que ha cumplido su *finalidad* y alcanzado así su plenitud *teleológica* habrá que demostrar entonces que el *fin* alcanzado es precisamente el *fin* de su determinación.

El problema es, por lo tanto, doble: saber si la Historia termina y saber si tiene alguna *finalidad* o *teleología*. La identificación del *final hegeliano* de la Historia con el triunfo *definitivo* del liberalismo podría mostrarse como una tesis un tanto apresurada e innecesariamente vinculada al vértigo de unos acontecimientos que por un lado se afirma que cumplen la meta de la Historia y por otro se anuncian como históricos por antonomasia.

Finalmente en nuestro contexto inmediato pueden encontrarse cuatro posiciones: Savater preocupado por el integrismo paternalista en los gobiernos de las democracias occidentales; Sotelo una supervivencia con responsabilidad global para con el planeta; Tamames prevee un nuevo comienzo de la Historia con un gobierno planetario con tres funciones (económica, ecológica y política) y García Calvo vuelve a acusar al Capital y al Estado en su intento de reducir definitivamente vida a historia.

⁴ El análisis categorial constituye una investigación previa con objeto de delimitar el campo interdisciplinar al que pertenece el problema.

⁵ A la metafísica del fin de la Historia también le corresponde la división triádica: a) teología: escatología, juicio final. b) filosofía: Weltgericht o tribunal de la Historia. c) ciencia: civilización tecno-planetaria. Pero el "problema" del fin de la Historia no es religioso (la Historia no es necesariamente el territorio de la verdad), ni científico (ya se empiezan a notar los efectos de la cirugía histórica).

⁶ El uso del término "metahistórico" no es mitológico-antropológico (cf. Lévy-Bruhl, La mitología primitiva al citar a Prauss y su *Urzeit* o periodo originario, extratemporal), sino estrictamente metafísico al intentar hacer coincidir la investigación sobre el ser con la de la Historia.

⁷ ¿Qué sigue al tiempo "pos-?"

Al *final* de la (o de una) Historia⁸ parece que no puede seguir otra cosa que la no-Historia, el Silencio o el inicio de una nueva Historia.

La *definición* de la Historia se fundamenta en principios metafísicos de la interpretación del tiempo. En este sentido no se resuelve en el mero establecimiento de sus límites (quierase una limitación inmanente o transcendente), sino que implica la asignación metafísica de sus *finés* y, por lo tanto, de su cumplimiento en el tiempo -o fuera de él.

Preguntar por el espacio no estaría fuera de lugar, ya que la misma Historia puede ser pensada como temporalización de relaciones espaciales, que se tensan en los acontecimientos -así también el espacio se *define* en sus dimensiones, sean tres o, como sostenía Kaluza, once.

Pero si el análisis descubriese que la *historicidad* es una forma fundamental de alienación podría reconocerse la índole necesariamente metafísica del problema en una vinculación del tiempo y la temporalidad -como condición transcendental de la historicidad- que tampoco ha gozado, hasta ahora, de una determinación universal⁹. Que los humanos *sean* históricos¹⁰, aunque no quede claro cómo la animalidad pueda pertenecer al esquema histórico si no es insertando éste en una Historia del Ser, lo cual se muestra aún más problemático, cuando no contradictorio; que su historicidad permita la proyección de ensayos antropológicos y que el conjunto de los humanos se encuentre *ante* o *en el fin* de su Historia, se corresponde con una interpretación ontológica y escatológica que retiene su comprensión del tiempo y la temporalidad en un ancla metafísica sujeta a la *irreversibilidad* de los acontecimientos¹¹.

⁸ Tendría mucho sentido intentar una metafísica de la viabilidad. Cf. El número especial de Inv. y C. dedicado a la viabilidad de la gestión del planeta Tierra. (Nov. 1989).

⁹ El tiempo como "condena" pertenece a la tradición mística. Así escribe Ibn-al-Farad:

"Pues quien está encerrado en la cárcel del tiempo no ve cuanto se encuentra más allá de su celda, en el eterno paraíso."

(Poema del Camino espiritual. tr. Varona, Hiperión, Madrid, 1989)

El tiempo como "devorador" pertenece a la tradición greco-latina (Cronos) que Cervantes también presenta sin compasión:

"...y echaba la culpa a la malignidad del tiempo, devorador y consumidor de todas las cosas."

(Quijote, I, XI, 100)

¹⁰ Incluso Ortega es ferviente apologeta del "dogma" de la historicidad al definir al hombre como "peregrino del ser" y "sustancial emigrante" y la Historia como "sistema de las experiencias humanas que forman una cadena inexorable y única" en: Historia como sistema, Rev. de Occ. Madrid, 1975, p. 61

¹¹ Entre el modelo lineal progresivo, el circular y el elíptico encontramos en la metafísica islámica un modelo lineal reversible. Ahmed Hasnaoui, en su artículo "Sobre algunas acepciones del tiempo en la filosofía árabe-musulmana" llega a decir que la enfermedad de la filosofía de los tiempos modernos es la "manía" de la Historia, para a continuación criticar lo que denomina el concepto denso de la Historia como despliegue de un tiempo homogéneo y continuo, circular (tiempo helénico) y lineal (cristiano). Presenta el tiempo en el Islam como "reversible" al iniciar una interpretación de Al-Kindi, en la que sostiene que el advenimiento de la verdad se produce en un tiempo antiguo perdido en el pasado o al que se trata de volver. Cf. AAVV, El tiempo y las filosofías, Sígueme-Unesco, Salamanca, 1979, pp.60-95. Tal concepción entraría en lo que denominó creencia ético-matemática ya que Al-Kindi y Hasnaoui en su interpretación de éste, ponen a la base de dicha teoría la percepción ético-cosmológica del "dahr" (incansable repetición de noches y periodos, lugar de la prueba) y la experiencia del "sahr" (dejarse llevar por y estar a la altura de los acontecimientos).

El problema del *fin* de la Historia puede no ser otro que el de la conclusión del argumento. A Kant le parece enigmático (rätselhaft) el supuesto privilegio que las últimas generaciones tendrían respecto a todas las anteriores al tener todas estas como todo destino metafísico el preparar el mundo para aquellas. La *infinitud* de la especie puede considerarse así temporal y teleológicamente. Y más cuando la noción lógico-matemática de *individuo* puede haber estallado al mismo tiempo que la de *clase*.

El concepto físico del tiempo pertenece a la *cronometría*. La Historia empero podría ser sólo una *cronografía*. La verdad del tiempo no es su medida. Importa poco que en la moderna *cronometría* se tome la velocidad de la luz o los intervalos cuánticos como unidad universal constante. La *cronología* no tiene por qué fundarse en el principio de divisibilidad cronométrica del tiempo. La medida del tiempo permite tantas divisiones como se quiera, pero la verdad del tiempo no lo convierte en magnitud o dimensión en sí: así la Historia, en cuanto tiempo, aparece como una esquema cronográfico trascendental que apenas si ha conseguido otra cosa que una interpretación metafísica analógica de la verdad del tiempo. Pero el problema del *fin* de la Historia no podrá ser resuelto mientras no se determine la relación transcendental entre tiempo y ser¹², problema que ocupó decisivamente a Heidegger, quien culmina su exégesis del complejo existencial con un análisis del concepto *hegeliano* del tiempo.

Los *Holzwege* recuperan la antigua metáfora del laberinto. En términos de problematización del *fin* de la Historia anuncian, a su manera, otra variante de desorientación. Para Fukuyama cualquier desorientación no es otra cosa que perplejidad ante la consecución del *final* de la Historia: optimismo neoleibniziano -hemos alcanzado el mejor de los mundos posibles- y pasadizo de tristeza -el *fin* de la Historia *será* un tiempo muy triste- en el que hacer acopio del arte (*nochmal* Hegel) y la filosofía, heridos, esta vez, de muerte.

Por lo que se refiere no al *problema metafísico* sino al *geopolítico* pienso que no nos hallamos ni *ante* ni *en el fin* de la Historia, sino en una fase más modesta que podríamos denominar transición a la geopolítica planetaria a través de la geopolítica continental.¹³ En términos kantianos la consecución de una sociedad civil mundial es el último y mayor problema con el que se encuentra la especie (!) humana.¹⁴

¹² En Hegel ecuación Historia/Libertad: "...denn die Weltgeschichte ist nichts als die Entwicklung des Begriffes der Freiheit." (G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, Bd.XII, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, p. 539)

¹³ El concepto de fase es análogamente interdisciplinar: no define el período o ciclo, sino el momento de paso de un período o ciclo a otro. Las unidades geopolíticas resultantes de dicha fase pueden ser así mismo pseudocontinentales cuando su fundamento no viene dado por la disposición teleológica del espacio geopolítico sino que interfieren variantes como la religión. Lo que intento defender es que pasamos de la fase política, comenzada hace unos 5.000 años con las primeras construcciones de templos y la aparición de las primeras ciudades (según R.M.Adams, en El origen de las ciudades, Biol. y Cult. S. Am. pp. 230-231) a una fase estrictamente "geo-política" es decir, de configuración política planetaria, a través de la formación de unidades geopolíticas continentales o pseudocontinentales.

¹⁴ Así lo plantea Kant en la V. proposición de su ensayo "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht":

"Das grösste Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft."

(Kant, Werke, XI. hgb.von W.W. Suhrkamp, Frankfurt a.M.1968. p.39 (A 394)

La presentización absoluta de la Historia o identidad transcendental del tiempo histórico-real con el tiempo de la representación histórica (también si se quiere tiempo argumental) se manifiesta en el intento de espacialización a priori de un orden planetario como principio de fundamentación teleológica de la Historia. Al reinterpretar el *final hegeliano*, Fukuyama consigue legitimar una geopolítica planetario-imperial. Mi preferencia por un orden continental tiene su fundamento en la mencionada disposición teleológica del espacio histórico.

Para expresarlo de una manera inequívoca: la Historia no ha terminado ni ha alcanzado sus *fines*: la equiparación del pretendido *fin* de la Historia con el triunfo *definitivo* del liberalismo no aporta otra cosa que una solución voluntarista¹⁵ al reducir la Historia Universal a la Historia Singular y Nominal de Occidente, capítulo en el que Fukuyama queda atrapado por la ontología política tradicional.

El *fin* de la Historia implicaría el *fin* de la Filosofía, de la “evolución ideológica de la Humanidad”. Aquí parece que la metafísica de Fukuyama toma partido por el *fin* como *término*. Y aquí vuelve a confundir Fukuyama el *fin* de la Filosofía con el *fin* del esquema occidental. Así la ontología, como geopolítica, es sin embargo un proyecto apenas esbozado por los pensadores occidentales y en general superficial para los orientales, ocupados casi siempre por las más nobles cuestiones de la Inteligencia.¹⁶

El voluntarismo de Fukuyama propone finalmente recoger el laberinto y así acabar con el problema de la desorientación. Pero si la Historia no tuviese por *fin* (*telos* o *adecuación final*) la preparación del hombre superior entonces se reconocerá que no es imprescindible que tal preparación acontezca históricamente.

La Historia permite a los humanos orientarse en el *infinito*, lo cual no parece muy halagüeño. Pero es evidente que toda determinación de tal preparación y orientación se fundamenta en principios relativos al tiempo y al *fin*.

¹⁵ El voluntarismo de Fukuyama se condensa en su segundo artículo “Respuesta a mis críticos” (21.XII.1989) en el que defiende las siguientes tesis:

1. El fin de la Historia no se identifica con el fin de los acontecimientos del mundo.
2. El fin de la Historia representa el fin de la evolución del pensamiento humano sobre los principios fundamentales de la organización político-social.
3. Nuestra conciencia democrática-igualitaria es ya tan natural en nosotros como la necesidad de dormir o nuestro miedo a la muerte.

¹⁶ Propuestas hay para todos los gustos. Así los miembros de la corriente religiosa “Bajai” pretenden impulsar una religión universal como factor cohesionante a escala planetaria. Por mi parte no descarto la posibilidad de un “enemigo exterior”, o de una “amenaza de fuera” que conduzca a los humanos hacia la sociedad y el estado mundiales.

Taula (UIB) núm. 17-18, 1992
Recensions bibliogràfiques

LUIS JIMÉNEZ MORENO: *Práctica del saber en filósofos españoles. Gracián, Unamuno, Ortega y Gasset, E. D'Ors, Tierno Galván*. Editorial Anthropos. Barcelona, 1991. 318 págs.

De la mano del profesor Jiménez Moreno se reaviva el ensayo filosófico en esta obra *Práctica del saber en filósofos españoles* de la Editorial Anthropos.

Con una densa reflexión y apretada erudición Jiménez Moreno nos desvela la obra de cinco filósofos españoles: Gracián, Unamuno, Ortega y Gasset, Eugenio D'Ors, Tierno Galván; y señala las claves de identidad —las mismas raíces culturales— y las líneas diferenciadoras de sus planteamientos filosóficos.

Desde Gracián a Tierno Galván se nos sugiere “el acierto” en el “saber vivir” como una de las claves filosóficas que singularizan el pensamiento de los intelectuales españoles. Se insiste en que el hallazgo del saber verdadero ha de comprobarse y hacerse válido en “la plática”, es decir, la práctica (p. 54). Ésta es una de las propuestas de Luis Jiménez Moreno: el saber práctico es un saber que nos lleva al compromiso y a la denuncia.

De aquí que el libro aúne reflexión y compromiso, y dicha hondura filosófica se nos propone desde su introducción, en la que el autor repiensa la obra de Ortega en una nítida distinción entre el hombre-masa y el hombre selecto. En aquel “su deseo le lleva a exigirle todo de alguien, sin esfuerzo por producirlo o merecerlo, ni reflexión para saber cómo, cuándo y en qué medida se puede procurar y disponer de los bienes que le apetecen” (p. 29). Éste, sin embargo, se califica como hombre selecto en “el modo de realizar las acciones por encima de quienes, antes y fuera de su actividad, reclamasen para sí la condición de selectos” (p. 29). Tal vez este “saber vivir” intrínseco a la más íntima condición

del hombre sea, como afirma el autor, que la filosofía cortesana en boga tiene insignes precedentes en el pensamiento español. Lo cual nos permite alimentar nuestra memoria histórica, resultando así una crítica a la enseñanza actual que también otros filósofos españoles han señalado (Lledó, E. *El silencio de la escritura*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991).

Creo que obras como ésta merecen ser conocidas por el público español más propicio siempre a *olvidar lo propio* que a *reconocer* lo que autores extraños admiran. Así Nietzsche dirá de Gracián que “no había producido Europa nada más fino ni complicado” (p. 54); o Schopenhauer, que al referirse a la obra de Gracián *El mundo descifrado* lo considera *la rapsodia española; tan admirable y oportuna, que pudiera surgir la sospecha de que esté compuesta en 1840 (cuando él escribía) y no en 1640* (p. 56).

Esta obra, al mismo tiempo erudita y vital, palpita lo mismo que el autor dice de Unamuno:

Una filosofía es un producto humano, en cuya elaboración Unamuno acentúa el sentimiento de los problemas filosóficos que realmente importan (p. 70).

Luis Jiménez desde su cátedra, aunque él refiera reiteradamente que es profesor titular, desde sus acumulados una y otra vez cargos académicos, nos ha mostrado siempre su valía humana y de magisterio, y en sus obras, entre las cuales destaca la presente, nos ha enseñado que el filosofar es una actitud netamente humana “cordial, vital y enormemente compleja” (p. 70).

De este modo, la actualidad de la presente obra nos parece fuera de toda duda, pues Luis Jiménez no sólo propone una filosofía como reflexión de lo cotidiano, sino que además esta reflexión debe ir matizada por una fina sensibilidad que aúne nuestro pensar y nuestro sentir. ¿Acaso no se encuadra este intento en nuestra mejor tradición histórica en la que sobresalen autores como los que Luis Jiménez analiza en esta obra?

Por esta razón resultan también gratas estas páginas, ya que nos recrean en la memoria histórica, que es origen y sustancia de nuestra cultura, y que más aún, nos lanza al juego, sin par, de la fantasía como fuente

también de la creatividad personal, por ejemplo cuando cita a Ortega y la creación del Estado (p. 183).

Creemos, en fin, que el autor de esta obra rastrea un hilo conductor: la filosofía española se singulariza mediante un continuo diálogo, un espontáneo interés por llevar a la práctica sus reflexiones y sentimientos más vitales: la razón cortesana de Gracián, el hombre de carne y hueso unamuniano, el convivir en sociedad de Ortega, la razón integral de D'Ors, el nuevo humanismo de Tierno Galván así lo atestiguan.

Juana Sánchez-Gey Venegas
Universidad Autónoma de Madrid

Atilano Domínguez (ed.): *La Ética de Spinoza. Fundamentos y Significado*. Actas del congreso internacional: Almagro, 24-26 de Octubre, 1990. Colección Estudios. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992.

La gestación del Seminario Spinoza (la asociación de estudiosos de Spinoza en España) tuvo lugar en Almagro en 1990, durante el trascurso de un congreso titulado *La Ética de Spinoza: Fundamentos y Significado*. Los primeros frutos impresos de esa asociación han tenido lugar en los últimos meses, con la publicación de dos conferencias pronunciadas en una asamblea de los miembros del Seminario, celebrada el 25 de Enero de 1992, en sendos cuadernillos individuales a los que se decidió dar precisamente el nombre de *Cuadernos del Seminario Spinoza*, y a los que se pretende dar continuidad con el fin de difundir una serie de monografías sobre diversos temas spinozianos, como también la bibliografía que vaya apareciendo, no sólo en castellano, sobre el autor. Pero sobre todo es un acontecimiento que debe reseñarse la aparición de las Actas del Congreso de 1990, publicadas con idéntico título: *La Ética de Spinoza. Fundamentos y Significado*, en la colección Estudios de la Universidad de Castilla-La Mancha. Atilano Domínguez, presidente del Seminario, es naturalmente el compilador o preparador de la edición. Esa publicación es un hito en el devenir de los estudios spinozistas en España, porque comprende, además de trabajos de investigadores de nuestro país que por primera vez tuvimos así oportunidad de reunirnos, artículos de los más sobresalientes estudiosos de Spinoza en términos absolutos, profesores de los países más diversos, desde Italia hasta EEUU, desde Israel a Holanda. El libro contiene trabajos de Filippo Mignini, presidente en la actualidad de la Associazione Italiana degli Amici di

Spinoza, y autor de un libro capital sobre el primer género de conocimiento en Spinoza, *Ars Imaginandi*; de Bernard Rousset, cuyos trabajos sobre Spinoza son ya clásicos de este siglo; de Edwin Curley, cuyo libro *Spinoza's Metaphysics* representa un punto de no-retorno en la elucidación de la primera parte de la *Ethica*; de Jean Préposiet, cuya bibliografía sobre Spinoza es de uso imprescindible, de Manfred Walther, cuyos trabajos sobre la Anti-Teología de Spinoza han promovido una nueva concepción de la inmanencia divina, que Yirmiyahu Yovel, otro de los autores recopilados en el libro, defiende y explicita en su celebrado ensayo en dos volúmenes *Spinoza and other heretics*. Finalmente Wim Klever, infatigable promotor de los estudios spinozistas desde la Erasmus Universiteit Rotterdam, y editor de textos clave para la comprensión del contexto histórico en el que se movió Spinoza, y Robert Misrahi, cuyos estudios sobre el contexto religioso y sobre la concepción ética de Spinoza son quizá de los más importantes de este siglo. Otros estudiosos de primera línea que asistieron al congreso fueron Claude Troisfontaines, Lee C. Rice, Gilbert Ross, Franco Biasutti, Wolfgang Bartuschat, Helmut Seidel, Luis Machado de Abreu, Errol E. Harris, Hermand De Dijn...La mera enumeración de estos nombres hace superflua una explicitación de los temas tratados y de la calidad de los trabajos que constituyen estas Actas del Congreso *La Ética de Spinoza: Fundamentos y Significado*. De entre los españoles se hallan artículos de Atilano Domínguez, de Eugenio Fernández, de Javier Peña, Cirilo Flórez,

Sergio Rábade...por citar tan sólo a estudiosos con numerosas publicaciones en su haber en torno a la filosofía de Spinoza. Algunos de los artículos me parecen aportaciones capitales a la comprensión de ciertos aspectos del spinozismo, como el examen que hace Mignini del Escolio de la Proposición 51 de la Tercera Parte de la *Ethica*, o la descripción de la Imaginatio, en la ponencia de Yovel, como una suerte de conocimiento ineludible, la concepción del bien en el estudio de Yakira, o el agudo análisis de ciertos aspectos de la correspondencia entre Spinoza y Blyenbergh en las páginas escritas por Walther. El estudio de Klever sobre el determinismo físico del filósofo hebreo complementa tesis mantenidas por el estudioso holandés en textos anteriores, y en fin (por detenerme tan sólo en los artículos imprescindibles) Curley prosigue su examen de las discrepancias entre la concepción del derecho natural en Spinoza y la de Hobbes, debida a sus diversos presupuestos teológicos.

Intencionadamente he omitido hasta el momento toda referencia a Emilia Giacotti-Boscherini, autora del admirable *Lexicon Spinozanum*, y mujer de una inteligencia exquisita, a quien tuve el honor de conocer precisamente en Almagro. La profesora Emilia Giacotti-Boscherini murió en los últimos días de Mayo de 1992. Su contribución al congreso es un artículo magnífico sobre el concepto de virtud en

Spinoza, uno de sus últimos trabajos. Pero se me hace inevitable ahora la referencia personal. Yo tuve la suerte de ver de nuevo a la profesora Emilia Giacotti varias veces, en Italia. Coincidimos en Cortona, donde ambos estuvimos invitados a un congreso sobre el *Tractatus Theologico-Politicus*, y ella, que fue presidente de la Associazione Italiana degli Amici di Spinoza hasta su muerte, me invitó a visitarla en la Universidad de Urbino. Ella trabajaba en una edición y traducción completa de las obras de Spinoza, y hablamos del arte de la traducción y de sus proyectos y de los míos, en conversaciones ahora inolvidables.

Pero la última vez que la ví fue en Venezia, en cuyo Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze yo trabajaba entonces como investigador. Recuerdo que mientras a través de las ventanas del Palazzo Nani Mocenigo se veía empezar a llover sobre los tejados desiguales, Emilia Giacotti-Boscherini defendía, con Spinoza, que un hombre racional se debe, ante todo, obediencia a sí mismo. Y es precisamente la obediencia a mí mismo la que me lleva ahora a confesar que esas últimas palabras que escuché pronunciar a Emilia Giacotti traspasaron en mí los límites del razonamiento, para adentrarse, más allá de ellos, en los de la emoción.

Miquel Beltrán

Universitat de les Illes Balears

Atilano Domínguez (Prólogo, traducción y notas): *Spinoza: Tratado Breve*. El libro de Bolsillo. Alianza Editorial. Madrid. 1990. 284 páginas.

En su metódico y fructuoso propósito de traducir la *opera omnia* de Spinoza al castellano, Atilano Domínguez nos brinda por último la traducción del KV (*Korte Verhandelng- Tratado Breve*), siempre en Alianza Editorial. Es la culminación de su proyecto, iniciado casi ocho años atrás, y que como él mismo dice en la introducción al TTP (*Tratado Teológico-Político*) era “hacer una traducción completa, objetiva y crítica, de las obras de Spinoza” (p. 34). Lo que digamos aquí, pues, a propósito del *Tratado Breve*, puede hacerse extensivo a los otros volúmenes publicados con anterioridad, ya que todos ellos rinden cuenta del idéntico esmero de un traductor paciente y avisado (debo decir sin embargo, que en el proyecto global Domínguez no incluye la *Ética*, por el motivo confesado y sensato de que desde hace años gozamos de la excelente traducción de Vidal Peña, y tampoco incluye el *Compendium grammaticae lingua hebraeae*, que según Domínguez “tiene escasa relevancia para la recta comprensión de la filosofía de Spinoza” (*Introducción al Tratado Breve*, 30).

Sólo una traducción en español había sido publicada con anterioridad de la obra de Spinoza que nos ocupa. La de M. Calés, en las *Obras Completas de Spinoza* publicadas por Acervo Cultural en Buenos Aires, 1977. Y ésta es, según Domínguez, una transcripción literal de la traducción francesa hecha por Ch. Appuhn en 1965, “y no siempre con acierto” (*Intr al KV*, p. 31).

Es mi interés aquí dar cuenta de ciertos favores que nadie negará al intento, llegado a buen fin, del traductor, pero que conviene siempre subrayar no por elogio, sino como

ejemplo a seguir. Las introducciones a cada uno de los textos traducidos, además de aportar datos cuantiosos y rigurosos sobre el origen y la elaboración de los mismos, tienen la valía de que nos adentran en cada uno de ellos separadamente, atribuyéndole el significado, para la historia de la filosofía, que tiene en sí misma. Así, en la *Introducción al Tratado Breve* se nos habla de la prehistoria de la obra, haciendo también un recorrido por el hallazgo de los manuscritos -existentes dos versiones del texto del KV en tres manuscritos, y Atilano se ocupa de describir la historia de cada uno de éstos, y de valorarlo en función de ésta. El análisis de los manuscritos permite a Domínguez decidir, en la línea de editores como Schaarschmidt, Vloten/Land y Meijer, y de otros traductores del *Tratado* como Sigwart, Appuhn, Wolf o Mignini, que el manuscrito A es el único auténtico. El manuscrito B, por el contrario, sería una transcripción incompleta y repleta de errores tanto conjuntivos como aditivos. Lo importante, sin embargo, es que Domínguez, al igual que Mignini, y en contra de otros comentadores clásicos de la obra, piensa que el KV es “una obra bien construida y perfectamente fiable en la versión del manuscrito A, que la ‘crítica’ de un siglo de laborioso trabajo ha permitido depurar” (*Introd. al KV*, p. 18). Atrás queda, pues, las opiniones desconfiadas acerca de la autenticidad y el rigor metódico de la obra, minusvalorada en la tradición con respecto a otros textos capitales del filósofo judío. Según Domínguez, el tratado no habría sido redactado a otros despreocupadamente, ni

tienen por qué distinguirse en él estratos redaccionales diversos. Ciertamente que el copista del Manuscrito A cometió errores de omisión y de transcripción, pero el valor del Tratado -en el que Spinoza recorre ciertos temas con un ánimo distinto al de la rigurosa *Ética*- permanece intacto.

Es sabido que se habla del KV -y así escribe el propio Domínguez- “como (si se tratara de) una primera *Ética* en pequeño”. Los temas, en primera instancia, son en efecto los mismos, aunque diversamente expuestos, y siguen también en apariencia un esquema no muy alejado del rigor argumental que preside la redacción de aquella obra cumbre. Así, la coherencia global del Tratado no puede ocultarse a alguien que conozca la posterior trayectoria del filósofo. Y aunque Domínguez parece disentir con respecto a la tesis de Mignini, según la cual el KV “representa un estadio más avanzado que el *Tractatus de Intellectus Emendatione*”, no cabe duda de que en su introducción

muestra la convicción de que el Breve Tratado es un importante texto, por la formulación de ciertas insistencias de las que la *Ética* no se ocupará tan vehementemente, y lo hacen único en ese sentido: la conceptualización religiosocristiana, y el intento de encontrar un sentido positivo a ciertas nociones, como las de providencia y predestinación, fe verdadera, etc...que en la *Ética* serán vigorosamente denostadas como ajenas a la razón.

Cabe añadir que la traducción que Atilano Domínguez realiza de los textos de Spinoza, y el aparato justificativo de su *modus operandi* son del todo convincentes. También es acurada su selección de bibliografía y completísimas las notas finales, que nos aleccionan sobre el modo en que se debe profundizar en las interpretaciones que todo texto genera, antes de decidirse a trasladarlo a otro idioma.

Miquel Beltrán



Universitat de les Illes Balears