

síntesis

F I L O S O F Í A

LA FILOSOFÍA EN LA EUROPA DE LA ILUSTRACIÓN

Cirilo Flórez Miguel

thémata



EDITORIAL
SÍNTESIS





LA FILOSOFÍA EN LA EUROPA DE LA ILUSTRACIÓN



proyecto editorial

síntesis

F I L O S O F Í A

[t h é m a t a]



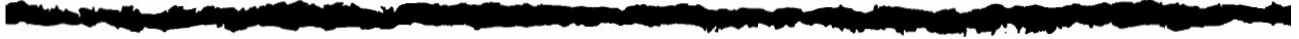
directores

Manuel Maceiras Fafián

Juan Manuel Navarro Cordon

Ramón Rodríguez García

LA FILOSOFÍA EN LA EUROPA DE LA ILUSTRACIÓ



Cirilo Flórez Miguel



Diseño de cubierta
esther morcillo • fernando cabrera

© Cirilo Flórez Miguel

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso 34
28015 Madrid
Tel 91 593 20 98
<http://www.sintesis.com>

ISBN: 978-84-995818-8-0

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previsto en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A

Índice

Introducción. El siglo XVIII y la idea de Europa

- 1 *El siglo XVIII y la filosofía El siglo XVIII y la filosofíaEl siglo XVIII y la filosofíaEl siglo XVIII y la filosofía*
 - 1.1. El siglo de los filósofos: Enciclopedia y Revolución
 - 1.1.1. *Enciclopedia*
 - 1.1.2. *Revolución*
 - 1.2. El paradigma antropológico
 - 1.3. La filosofía de la historia en el siglo XVIII
 - 1.3.1. *Voltaire*
 - 1.3.2. *Vico y los orígenes de la filosofía de la historia*
 - 1.3.3. *Reconstrucción viconiana de la filosofía de la historia*
 - 1.3.4. *De la historia como camino a la historia como progreso*
 - 1.3.5. *La Revolución francesa: interpretación kantiana*
- 2 *El espíritu del siglo XVIII*
 - 2.1. Buffon y las ciencias de la vida
 - 2.2. La fábula de las abejas de Mandeville y la ciencia de la economía
 - 2.3. Rousseau y la racionalidad política moderna
- 3 *La antropología en el siglo XVIII*
 - 3.1. El texto paradigmático de Helvetius (1715-1771)
 - 3.2. La teoría antropológica de Rousseau
 - 3.2.1. *La nueva Eloísa como fabulación de la antropología de Rousseau*
 - 3.2.2. *De la fabulación novelada a la fabulación autobiográfica*
 - 3.2.3. *La autobiografía como necesidad*
- 4 *La filosofía de la Ilustración*
 - 4.1. La filosofía y su público: el intelectual
 - 4.2. La filosofía en Inglaterra (Hume: 1711-1776)
 - 4.2.1. *La filosofía de Hume como modelo de filosofía ilustrada*
 - 4.2.2. *La filosofía como investigación de los principios de la naturaleza humana*
 - 4.2.3. *Análisis de la religión*
 - 4.2.4. *Explicación genética de la religión natural*
 - 4.3. La filosofía en Francia (Diderot: 1713-1784)
 - 4.3.1. *La epistemología de Condillac como fundamento de la de Diderot*
 - 4.3.2. *El sistema de la naturaleza de Diderot*
 - 4.3.3. *Pensamiento y expresión*
 - 4.3.4. *El sobrino de Rameau como crítica de la racionalidad moderna*

- 4.4. La filosofía en Alemania (Kant: 1724-1804)
 - 4.4.1. *Crítica y análisis*
 - 4.4.2. *Teoría kantiana de la filosofía*
 - 4.4.3. *Génesis de la filosofía de Kant*
 - 4.4.4. *Crítica de la razón pura y metáforas kantianas*
 - 4.4.5. *La teoría kantiana del análisis conceptual*
 - 4.4.6. *La racionalidad científica kantiana*
 - 4.4.7. *Kant y la historia de la naturaleza*
 - 4.4.8. *Historia natural y teoría del organismo*
 - 4.4.9. *La técnica de la naturaleza: sistemas filosóficos de explicación*
 - 4.4.10. *El hombre: de la naturaleza a la sociedad*
 - 4.4.11. *El hombre: ¿naturaleza o cultura?*
 - 4.4.12. *Cultura e historia*
 - 4.4.13. *La antropología como paradigma en Kant*
- 5 *El giro estético de la filosofía de la Ilustración*
 - 5.1. La antropología práctica de Schiller
 - 5.2. Schiller y la novela como fabulación de la modernidad
- 6 *La filosofía de la Ilustración en España*
 - 6.1. Crítica y filosofía experimental
 - 6.2. La crítica hermenéutica
 - 6.3. La teoría estética
 - 6.4. El sensismo
 - 6.5. Torres Villarroel y la Ilustración
 - 6.6. La anti-Ilustración

Conclusión. El “lector rey”

Bibliografía

Introducción

El siglo XVIII y la idea de Europa

Podemos comenzar este libro haciendo dos afirmaciones que configuran el pórtico de las ideas que vamos a ir entretejiendo en su desarrollo. La primera afirmación es que el siglo XVIII es un período de equilibrio que se extiende entre dos grandes convulsiones que han sacudido y agitado la Europa de la modernidad. La primera de esas grandes convulsiones es la de las “guerras de religión” que durante siglo y medio conmovieron a Europa. Podemos poner el final de esta primera convulsión en los últimos años del siglo XVII. La segunda gran convulsión es la de las “guerras revolucionarias”, que a partir de las Revoluciones americana (1776) y francesa (1789), van a ir removiendo Europa hasta lograr en nuestro siglo XX el final de la época colonial.

En medio de esos dos períodos agitados por la “guerra” se extiende el siglo XVIII como un período de equilibrio, ciertamente no con ausencia total de guerras, en el que cristaliza una utopía soñada por muchos de los más conocidos e ilustres pensadores de la época como son el abad de Saint-Pierre, Rousseau y Kant entre otros. Esa utopía es la utopía de la “paz perpetua” acerca de la cual Kant escribe con optimismo:

La Naturaleza garantiza la paz perpetua, utilizando en su provecho el mecanismo de las inclinaciones humanas. Desde luego, esa garantía no es bastante para poder vaticinar con teórica seguridad el porvenir; pero en sentido práctico, moral, es suficiente para obligarnos a trabajar todos por conseguir ese fin que no es ilusión¹.

Kant escribe estas palabras en 1795 cuando ya se ha cerrado prácticamente el siglo XVIII y se ha abierto la época de las “guerras revolucionarias”. Pero, aunque escritas al final del siglo XVIII, son buena expresión de una “conciencia utópico-política” característica de las elites intelectuales y políticas del siglo XVIII. Un siglo que alimenta la esperanza de una “mentalidad común” de valores compartidos por todos los hombres de buena voluntad. Esa mentalidad común es la que configura una “idea de Europa” entendida como el trasfondo cultural que comparten los distintos Estados que conviven (utópicamente en paz perpetua) dentro del espacio mental europeo. Al principio de su obra *El siglo de Luis XIV* escribe Voltaire lo siguiente:

Hacia ya tiempo que podía mirarse a la Europa cristiana, casi a Rusia, como un espacio de gran república, partido en muchos Estados, los unos monárquicos, los otros mixtos; éstos aristocráticos, aquéllos populares, pero correspondiéndose todos los unos con los otros; teniendo todos los mismos principios de derecho público y político, desconocidos en las otras partes del

mundo².

Esta idea de Europa como una república de estados es uno de los lugares comunes del siglo XVIII que le permite escribir a Kant:

Ésta [la constitución republicana] es, pues, en lo que al Derecho se refiere, la que sirve de base primitiva a todas las especies de constituciones políticas. Puede preguntarse: ¿es acaso también la única que conduce a la paz perpetua?³.

Europa, pues, está dividida en Estados, en religiones, en espacios económicos con intereses contrapuestos; pero en el fondo de esas divisiones políticas, religiosas y económicas encontramos un patrimonio común de ideas que circulan a través de todas esas divisiones y configuran una “mentalidad común”: el sistema de valores de lo que conocemos con el nombre de Ilustración. Los hombres ilustrados se sienten ciudadanos de un estado particular al mismo tiempo que se sienten ciudadanos del mundo. Son dos sentimientos que para un ilustrado están en perfecta armonía y no le crean ningún tipo de contradicción. La Ilustración es ese espacio de equilibrio que se extiende entre dos momentos marcados por dos tipos de nacionalismos: el nacionalismo que subyace a las “guerras de religión” y el nacionalismo romántico que subyace a las “guerras revolucionarias”. Los ideales de la Ilustración son ideales cosmopolitas. El ilustrado se siente ciudadano de un mundo que rompe las fronteras políticas, religiosas y económicas y crea un espacio común: el mundo civil de las sociedades, que tiene como sujeto propio la nueva clase burguesa que se ha venido constituyendo en Europa desde el Renacimiento y que ahora en la Ilustración logra adquirir su carta de ciudadanía junto a la aristocracia y la nobleza. Es un grupo compuesto por comerciantes, banqueros y hombres de negocios que han logrado adquirir fortuna y notoriedad y están consiguiendo una nueva forma de sociedad con valores propios alternativos a los de la nobleza y el clero. Esta elite se concibe a sí misma como encarnación de la idea de humanidad y aspira a disolver las barreras que separan a los hombres y a construir un mundo cosmopolita. Esta utopía va a ser encarnada por la filosofía de la historia, que es una de las creaciones características de los filósofos de la Ilustración. La filosofía de la historia, cuyo nombre es un producto del siglo XVIII, es el resultado de la transformación de la teodicea de Leibniz, que encuentra un nuevo sujeto de la historia: el “hombre nuevo” (el burgués), que como “Dios de la historia” quiere ser su autor y director.

Este nuevo sujeto de la historia (el burgués) va a crear tres productos culturales que son la expresión de la nueva visión del mundo: en primer lugar, la filosofía de la historia que encarna la utopía de la nueva clase en el progreso de la razón.

La filosofía del progreso no da ni la certeza religiosa, ni la certeza racional, sino la certeza específica de la filosofía de la historia de que el plan indirectamente político será realizado, así como inversamente, el plan racional y moral determina el mismo el progreso de la historia. El acto de voluntad del plan

contenía ya la garantía de que la empresa sería coronada con éxito⁴.

En segundo lugar crea la novela moderna, cuyos protagonistas ya no son héroes, sino personajes comunes y de rango medio, cuya vida y sucesos no tienen nada de excepcional. En su *Elogio de Richardson* Diderot ha expresado este papel de la moderna novela inglesa:

La novela inglesa produjo en Alemania, en Francia y en los países del Norte la impresión de una obra nueva, no igual a ninguna otra, libre, en su magnífico surgimiento, de todo modelo antiguo, perfectamente virgen de toda influencia tradicional [...]. La novela, ese género ignorado de los antiguos, o poco menos, llega a ser con los ingleses la epopeya del mundo moderno⁵.

La nueva novela moderna traduce en el campo literario la forma de vida de la sociedad burguesa; una nueva sensibilidad y una nueva estética que van a encontrar su consagración en *La nueva Eloísa* de Rousseau, que en su momento analizaremos.

El tercer producto cultural de este siglo es la autobiografía, como relato de la individualidad burguesa. Rousseau va a ser también el ejemplo en el que fijaremos nuestra atención para ilustrar este punto.

Estos tres productos culturales tienen tres sujetos que pueden parecer contradictorios entre sí a primera vista: la humanidad, la clase burguesa y el individuo. Pero estos sujetos no implican ningún tipo de contradicción entre ellos, sino que son la expresión emblemática de la cultura de un siglo, el XVIII, en el que el hombre se siente hombre universal (humanidad), ciudadano de un Estado y como tal sujeto de derechos, e individuo de una sociedad civil en la que se da a sí mismo su propio destino. Y estos tres sentimientos los vive sin ningún asomo de contradicción; comparte una historia universal con la especie humana, se sabe miembro de un grupo social y tiene conciencia de su propia finitud como individuo concreto; por ello precisamente quiere dejar constancia de su paso por la historia relatando autobiográficamente su propia vida.

La segunda afirmación que queremos dejar sentada desde el principio es que el siglo XVIII es uno de los primeros siglos que se configuran como “categoría histórica” al ser vivido por sus individuos como una unidad con un determinado destino histórico a partir de la conciencia del presente. Esta idea se puede apreciar leyendo el artículo “Europa” de la *Enciclopedia*:

Europa es la más pequeña parte del mundo, pero, como remarca el autor del *Espíritu de las Leyes*, ella ha llegado a un tan alto grado de poder, que la historia no encuentra nada a que compararla con anterioridad, si se compara la inmensidad de sus recursos, la grandeza de los compromisos, el número de tropas y la continuidad de su conversación⁶.

El siglo XVIII, considerado como categoría histórica, puede ser contemplado, a su

vez, como siglo corto (1715-1789), o como siglo largo (1688-1800). Aquí vamos a considerarlo como “siglo largo”, por el hecho de que la larga duración nos permite explicar mejor sus características históricas, al posibilitarnos introducir cortes en la larga duración. Situados, pues, en esta perspectiva podemos establecer tres cortes que nos permiten apreciar las aventuras de la “conciencia europea”. El primer período del siglo es aquel en el que tiene lugar la formación de la “conciencia ilustrada” en torno a un grupo de valores nuevos. Éste es un período largo en el que asistimos a la lenta difusión y ascenso de la mentalidad ilustrada, que podemos hacer durar hasta la mitad del siglo XVIII. En él podemos destacar el triunfo de la escuela escocesa de filosofía y el surgimiento de la novela inglesa. Es el momento en el que en Europa triunfa el gusto por el jardín inglés. Es un período de preparación y formación de nuevos valores.

El segundo es el período axial de la conciencia ilustrada, que podemos hacer durar desde la mitad del siglo hasta la Revolución francesa. En él triunfa la filosofía francesa y se consolida la conciencia ilustrada, que pasa de la filosofía como “conciencia crítica” a la política como “voluntad de gobierno”. Es la época dorada de la Ilustración que algunos han calificado como “despotismo ilustrado” y que nosotros preferimos denominar como política ilustrada, eludiendo el término de despotismo, como también el de Antiguo régimen. Es una política absolutista en cuyo seno va abriéndose camino el espacio público de la sociedad civil. Koselleck escribe a este respecto:

El hecho fundamental del siglo XVIII es, pues, la expansión del mundo moral debido a la estabilidad política previamente asegurada. Es solamente por la neutralización política de los conflictos religiosos y por la limitación de las guerras a guerras puramente extranjeras como se ha desgajado el espacio social en el que la nueva elite podía ampliarse. En comparación con el pasado, el ciudadano se sentía con seguridad en el seno de este orden⁷.

En este período se consolida la voluntad de un cambio político que podemos interpretar como uno de los aspectos fundamentales de la Europa moderna en el que ocurre la ruptura con las tradiciones antiguas y sus formas de vida bajo el influjo de una naciente revolución económica y técnica.

El tercer período del siglo XVIII considerado desde la larga duración es el de la “conciencia revolucionaria”, que comienza a instalarse en las mentes de muchos ciudadanos y que desborda a las elites ilustradas para pasar a las masas. Es la etapa que se abre a partir de la Revolución francesa (1789) y con el que se cierra el siglo XVIII. Ésta es la conciencia que Michel Vovelle analiza en su libro *La Mentalidad Revolucionaria*, que concluye con las siguientes palabras:

[La Revolución francesa] hizo madurar y eclosionar todo un haz de novedades, de las que el mundo era portador. Además, aún en los rasgos más efímeros o sin futuro cuya expresión contempló –de la violencia al entusiasmo–, queda como uno de los espectáculos más fascinantes, y para el investigador,

más ricos en interrogantes sobre los registros de la larga duración secular y del tiempo corto de una Revolución⁸.

En nuestro estudio del siglo XVIII este tercer período nos interesa como el momento que cierra el siglo XVIII en el cual los hombres europeos que vivieron ese siglo han ido evolucionando de una conciencia tradicional a una conciencia revolucionaria por la mediación de la conciencia ilustrada, que, por tanto, podemos caracterizar como el punto medio de equilibrio entre tradición y revolución.

La conciencia ilustrada, cuya manifestación más clara podemos situar en la mitad del siglo, es una conciencia reformista que trabaja porque la reflexión crítica desemboque en la acción a través de una voluntad de gobierno reformadora. En la Europa de la Ilustración y justamente en torno a la mitad del siglo nos encontramos con un tipo de política impulsada por los monarcas e inspirada por los filósofos, que aspira a transformar la sociedad y sus instituciones al servicio de una concepción más humana de la condición del hombre. Es el tiempo de la reforma de los monarcas ilustrados: Federico II en Prusia, Catalina II en Rusia, Carlos III en España y hasta el mismo Luis XVI en Francia a través de la experiencia del ministro Turgot. Esta política reformista de los reyes va a chocar contra el muro de los privilegios de las clases nobles y aristocráticas y contra la pasividad y la incomprensión de las masas. El fracaso de esta política reformadora de los monarcas es lo que va a abrir el paso a la vía revolucionaria que explotará a final del siglo con su carga de violencia y entusiasmo. El triunfo de esta política reformadora quizá hubiera evitado la explosión revolucionaria de fin de siglo.

Esta pretensión de reforma política es la que mejor caracteriza la conciencia ilustrada, cuya militancia se orienta hacia la ilustración de las masas y la reforma del Estado absolutista para que pueda surgir una sociedad civil fuerte, que abra el camino a una moralización de la política. Quien mejor ejemplifica esta conciencia ilustrada con su voluntad de reforma social y política es Turgot.

Llamando a la conciencia humana y queriendo someter la política a la moral, Turgot invierte el fundamento del Estado absolutista, pero —y es en esto donde reside el secreto de la polarización del derecho moral y del derecho de la violencia— sin poner aparentemente en cuestión la estructura exterior del poder del Estado. Se quiere que las “leyes” reinen por sí solas⁹.

Ésta es la verdadera “revolución” ilustrada que se cumple en la mitad del siglo XVIII y a la que alude D’Alembert con estas palabras:

Parece que desde hace trescientos años la naturaleza ha destinado la mitad de cada siglo a ser la época de una revolución en el espíritu humano¹⁰.

Las revoluciones en el espíritu humano a las que alude D’Alembert son: la caída de Constantinopla en la mitad del siglo XV, el triunfo de la Reforma en la mitad del XVI, la

consolidación del cartesianismo en la mitad del XVII y evidentemente la filosofía del progreso del género humano en la mitad del XVIII. Una filosofía del progreso que aspiraba a reformar el Estado absolutista y crear el espacio abierto de la sociedad civil en el que pudiera desarrollarse la libre concurrencia de los individuos.

Estas revoluciones a las que alude D'Alembert son revoluciones mentales (en el espíritu humano), que los filósofos de la Ilustración aspiran a que se trasladen al espacio social haciendo posible un espacio público en el que el hombre pueda desarrollarse en su triple dimensión de humanidad (especie humana), de ciudadanía (ciudadano de un Estado) y de individualidad (individuo finito y concreto).

El pensamiento europeo del siglo XVIII no puede ser presentado como un pensamiento armonioso y unitario que da una imagen idílica de la Europa de la Ilustración, como en cierta manera pretendió Cassirer. La voz del pensamiento de la Ilustración no es una voz uniforme y unitaria. La Europa de la época de las luces podemos considerarla dotada de una cierta unidad mental desde el punto de vista de su vocación ilustrada. Pero esa vocación común ilustrada se diversifica en una pluralidad de voces que varían considerablemente según sean los contextos regionales desde los que suenan: Inglaterra, Francia, Alemania, España, Italia, etc. De manera que para una interpretación adecuada de la Ilustración tenemos que establecer un “pacto de lectura” que nos permita comprender no lo que Hazard llama la “crisis de la conciencia europea”, sino la “toma de conciencia” de un sistema nuevo de valores que va a modificar profundamente la vida social y política de la Europa moderna. Y lo va a hacer liderada por el pensamiento filosófico, que en ese siglo juega un papel que no volverá a tener en ningún otro; razón por la cual algunos van a denominar a ese siglo el “siglo de los filósofos”.

En él tiene lugar una quiebra de la metafísica clásica y un giro de la filosofía hacia el hombre, que es el que va a ocupar el centro de toda reflexión filosófica: teórica, práctica, religiosa, política y estética. En consonancia con el giro antropológico la historia va a pasar a ser un objeto destacado de la reflexión para los filósofos de este siglo, cuya idea de la Ilustración no hay que entender solamente como clarificación conceptual o iluminación del entendimiento, sino como formación integral del hombre en cuanto ciudadano del mundo, ciudadano de un Estado y persona concreta que aspira a la felicidad. Uno de los autores que mejor han expresado esta idea de Ilustración es Schiller, que en el siguiente texto sintetiza con precisión esa idea de Ilustración que mira al “hombre total” y no únicamente a una parte del mismo. La Ilustración aspira a la formación total del hombre como dice Schiller y por lo tanto implica toda una antropología.

Como ya sabe, se trabaja sobre el carácter a través de la rectificación de los conceptos y a través de la depuración de los sentimientos. Aquélla es la tarea de la cultura filosófica y ésta especialmente de la cultura estética. La aclaración de conceptos no puede realizar [la mencionada tarea], ya que desde la cabeza al corazón hay un camino muy largo, y con la distancia se abre precisamente la

ocasión para que la mayor parte de los seres humanos se inclinen a la acción a través de las sensaciones. Pero el corazón es un guía inseguro, y la sensibilidad más delicada se tornará en raptó de entusiasmo tanto más fácilmente cuanto un entendimiento lúcido no la guíe. La salud de la mente tendrá que unirse entonces a la pureza de la voluntad, si se quiere llamar perfecto al carácter¹¹.

La Ilustración, pues, no es solamente una cuestión de cabeza (razón), sino también de corazón (sentimiento). Si tuviéramos que seleccionar una idea que diera una imagen más adecuada y completa de la Ilustración en su conjunto y complejidad esa idea podría ser la aspiración newtoniana de explicar todas las cosas a partir de sus “principios naturales”: el conocimiento, el lenguaje, la arquitectura, la política, la sociedad, la historia, la religión, etc.

La filosofía cambia de lugar; ya no es una cuestión exclusiva de las escuelas y las cátedras de filosofía, sino que la filosofía está en todas partes; hay también una filosofía mundana como diría Kant. Esta filosofía mundana no es menos digna que la de escuela, aunque pueda ser distinta en sus géneros de expresión. Por eso es importante que el historiador de la filosofía no desprecie la nueva forma de filosofar, como a veces se ha hecho, y considere al siglo XVIII como un siglo “débil” en filosofía. La filosofía del siglo XVIII está en todas partes, pero ello no quiere decir que no sea filosofía en el pleno sentido del término. Es filosofía y buena, aunque haya abandonado el espacio cerrado de las escuelas y las cátedras y se haya abierto hacia el espacio público de la sociedad. Vamos, pues, a recorrer el siglo XVIII europeo a la búsqueda de sus formas de filosofar y de su estilo de hacer filosofía.

Ese recorrido lo iniciamos en Inglaterra, que a partir de la “gloriosa revolución” política de 1688 se va a convertir en el primer país europeo que da paso al régimen parlamentario, que podemos ver como expresión de la pluralidad reinante en la sociedad civil. Es el país en el que inicia su camino la conciencia ilustrada, ejemplificada por el libre pensamiento allí practicado, del que es un ejemplo muy claro Hume, que ejerce una filosofía mundana, que encuentra en el “ensayo literario” su mejor expresión. La filosofía de Hume es una filosofía ensayística, pero nadie duda que sea una filosofía consistente. Uno de los tópicos más comunes de todas las exposiciones de la filosofía de Kant es la cita de un texto en el que Kant afirma que Hume le despertó de su sueño dogmático.

El segundo paso de este recorrido nos llevará a Francia que, con Diderot y la *Enciclopedia*, recogiendo la herencia inglesa, representa el momento de madurez de la conciencia ilustrada.

Y nuestro recorrido concluye en Alemania, en la que veremos la síntesis que Kant hace de la filosofía del siglo XVIII. Kant, apoyándose en el planteamiento de Hume – según el cual “desde los ensayos de Locke y Leibniz, o, más bien, desde el nacimiento de la metafísica hasta donde llega su historia, no ha sucedido ningún acontecimiento que en relación con la suerte de esta ciencia, haya podido ser más decisivo que el ataque que le dirigió David Hume”¹²–, logra abrir nuevos caminos a la metafísica y preparar el terreno para nuevos programas de investigación que verán la luz en el siglo XIX y demarcarán

los límites de la filosofía del siglo XVIII. Esos nuevos programas de investigación son el romanticismo y el idealismo.

Notas

¹ Kant, I. (1975: 234): *La paz perpetua*. Porrúa. México.

² Voltaire: *Le Siecle de Louis XIV*, cap. II, principio.

³ Kant, I.: *La paz perpetua*, 222.

⁴ Koselleck, R. (1965: 239): *Crítica y crisis del mundo burgués*. Rialp. Madrid.

⁵ Diderot: *Eloge de Richardson. Oeuvres*. Pleiade. París, 172.

⁶ *Encyclopedie* (1751-1765). París.

Esta obra de la *Enciclopedia* es uno de los textos de base que están en el transfondo del presente ensayo. Aquí el autor del artículo “Europa” alude al libro de Montesquieu (1689-1755), que es uno de los “cuatro grandes” de la Ilustración francesa. El *Espíritu de las leyes* (1748) es uno de los textos que mejor expresan la “mentalidad ilustrada”. En el capítulo V del libro XVII de ese texto escribe Montesquieu: “El go Jornandes ha llamado al norte de Europa la fábrica del género humano. Yo lo llamaría más bien fábrica de los instrumentos que rompen las cadenas for-jadas en el sur. Allí se forman esas naciones valientes que salen de sus países para destruir a los tiranos y a los esclavos, y para enseñar a los hombres que, siendo iguales por naturaleza, la razón les ha hecho dependientes para su bien”. Montesquieu (1985: 188): *Del espíritu de las leyes*. Tecnos. Madrid. Cuando nos refiramos a este texto de ahora en adelante nos limitaremos a citar el artículo en el que se encuentra la referencia.

⁷ Koselleck, R.: o.c., 87-88.

⁸ Vövelle, M. (1989: 288): *La Mentalidad Revolucionaria*. Crítica. Barcelona.

⁹ Koselleck, R.: o.c., 264.

¹⁰ D’Alembert (1965: 7): *Essai sur les elements de philosophie*. Hildesheim. Olms.

¹¹ Schiller (1991: 104): *Escritos de Filosofía de la Historia*. Universidad de Murcia.

¹² Kant, I. (1975: 41-42): *Prolegómenos*. Aguilar. Madrid.

1

El siglo XVIII y la filosofía

1.1. El siglo de los filósofos: Enciclopedia y Revolución

Nuestra época gusta de llamarse la época de la filosofía. De hecho, si examinamos sin prejuicio alguno la situación actual de nuestros conocimientos no podemos negar que la filosofía ha realizado entre nosotros grandes progresos.

D'Alembert

1.1.1. Enciclopedia

Este texto de D'Alembert (*Elementos de filosofía*, 1758) expresa muy bien el sentir común de los intelectuales en el siglo de la Ilustración. Todos ellos tienen la experiencia de que en dicho siglo están produciéndose cambios profundos; pero el hilo conductor que da sentido a todos esos cambios se encuentra en “el modo de filosofar”, que es el que enciende, con el entusiasmo, los espíritus de todos los “hombres de letras”, de los que nosotros hoy llamaríamos intelectuales, que articulan en perfecta armonía la cultura de las ciencias y las letras, y que va a hacer de ellos y de sus ideas los verdaderos guías espirituales de los grandes movimientos sociales de su momento. Los filósofos y sus ideas tienen en el siglo XVIII un protagonismo que no han tenido antes, ni van a volver a tener en ningún otro momento histórico. Ellos son herederos de la filosofía moderna que, apoyándose en la razón, va a considerar posible dominar la naturaleza por medio de la ciencia. Desarrollan, asimismo, el espíritu crítico que la filosofía moderna desencadenó, aplicándolo a todos los dominios de la realidad y situándolo como principio de actuación en sustitución de la autoridad y la tradición, principios estos que habían dominado en los siglos precedentes.

El paso al primer plano del espíritu crítico es lo que se va a conocer como Ilustración. Kant lo da a entender y lo explica muy bien en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* en el que escribe:

Es inútil la pretensión de fingir indiferencia frente a las investigaciones cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana [...]. Es obvio que tal indiferencia no es efecto de la ligereza, sino del juicio maduro de una época que no se contenta ya con un saber aparente [...]. A falta de tal verificación, la indiferencia, la duda y, finalmente, la crítica severa, son más bien muestra de un

pensamiento vigoroso. Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica¹.

La filosofía del siglo XVIII va a aspirar a un saber enciclopédico sometido todo él, y en cada uno de sus apartados, a la crítica de la razón tal como se plantea en el artículo “Enciclopedia” de la conocida *Enciclopedia* de la Ilustración:

El objetivo de una Enciclopedia es reunir los conocimientos dispersos por la faz de la tierra, exponer su sistema general a los hombres con quienes vivimos y transmitirlo a los hombres que nos sucedan, a fin de que los trabajos de los siglos pasados no hayan sido labor inútil para los siglos venideros, de que nuestros nietos, mejor instruidos, sean al mismo tiempo más virtuosos y más felices y de que no muramos sin habernos hecho dignos del género humano [...]. Hay que examinarlo todo, removerlo todo sin excepción y sin miramientos [...]. Hay que derribar todas esas viejas puerilidades, echar abajo todas esas viejas barreras que no hayan sido puestas por la razón, dar a las ciencias y a las artes la libertad que tan preciosa les es [...].

Kant en la *Crítica de la razón pura* y Diderot en este artículo de la *Enciclopedia* expresan admirablemente la importancia de la filosofía y su razón crítica en el siglo de la Ilustración.

El ejercicio de la razón crítica, que es la nota que mejor identifica a las diferentes manifestaciones de la filosofía ilustrada, lleva consigo la autonomía intelectual que se manifiesta en el uso libre y público de la razón y en el derecho de todos los individuos a comunicar sus ideas sin restricciones. Para que esto pueda ser así es necesaria la tolerancia, que es la virtud civil que mejor caracteriza la posición de los ilustrados en el ámbito de la sociedad. De la tolerancia dice Voltaire que es la primera ley de la naturaleza. Ella es la herencia de la humanidad. Todos nosotros estamos llenos de debilidades y errores; perdonémonos recíprocamente nuestras estupideces; de ahí la primera ley de la naturaleza, de esa naturaleza que se dirige al hombre con estas palabras:

Os he hecho nacer a todos débiles e ignorantes, para vegetar unos minutos sobre la tierra y abonarla con vuestros cadáveres. Puesto que sois débiles, socorredos mutuamente; puesto que sois ignorantes, ilustraos y ayudadlos mutuamente. Aunque fueseis todos de la misma opinión, lo que seguramente jamás sucederá, aunque no hubiese más que un solo hombre de distinta opinión, deberíais perdonarle: porque soy yo la que le hace pensar como piensa. Os he dado brazos para cultivar la tierra y un pequeño resplandor de razón para guiaros; he puesto en vuestros corazones un germen de compasión para que os ayudeis los unos a los otros a soportar la vida. No ahogueis ese germen, no lo corrompáis, sabed que es divino, y no sustituyáis la voz de la naturaleza por los miserables furores de escuela².

Este bello texto de Voltaire, lo mismo que su oración a Dios que se encuentra en la misma obra, expresa muy bien la dimensión moral de la razón crítica de la Ilustración. El uso público y libre de la razón es impensable sin la tolerancia, por eso podemos afirmar que razón crítica y tolerancia son las dos caras inseparables de la filosofía de la Ilustración.

La *Enciclopedia* es el paradigma y la síntesis de la forma típica del pensamiento de la Ilustración. A la vista de esta obra paradigmática podemos preguntarnos en qué consiste la tarea de la *Enciclopedia*. Y la respuesta a esta pregunta es que la *Enciclopedia* es la manifestación del valor autónomo y primordial de un saber que, generado a lo largo de los siglos, se concentra en ella para que el hombre del siglo XVIII pueda disponer de él y superar las tinieblas de la ignorancia. Para que este saber enciclopédico, suma de conocimientos, pueda ser comunicado al conjunto del género humano, está concebido y organizado bajo la forma de informaciones clasificadas por orden alfabético. De esta forma la *Enciclopedia* se nos presenta, y así debemos interpretarla, como el fruto del gran proyecto de los hombres de la Ilustración, que consiste en adquirir un saber lo más amplio posible cuantitativamente y lo más autónomo y crítico cualitativamente para utilizarlo técnicamente sobre la naturaleza y la moral, y políticamente sobre la sociedad.

Las ideas de la Ilustración, tal como las encontramos sintetizadas en la *Enciclopedia*, podemos organizarlas en cuatro grandes apartados, el primero de los cuales es el del método, que como sabemos es una idea fundamental de la filosofía de la modernidad. En este apartado del método, los ilustrados van a abandonar el racionalismo del método cartesiano y van a seguir el experimentalismo de las reglas del filosofar de Newton. El saber de la *Enciclopedia* es, pues, un saber racional y crítico que se cumple en el tipo de filosofía que la *Enciclopedia* caracteriza como filosofía experimental. La filosofía experimental sigue la epistemología de Bacon, y por eso considera como pilares fundamentales del conocimiento la observación y el experimento. Los ilustrados se apartan de la línea cartesiana y siguen la senda de Newton en su famosa expresión de *Hypotesis non fingo*.

La filosofía experimental propugnada por los ilustrados considera las sensaciones como la base de los conocimientos y de todas nuestras ideas, critica el innatismo de los racionalistas y explica la formación de las ideas a partir de las sensaciones gracias a la actividad configuradora del espíritu humano, como puede comprobarse muy bien en el término “Sensación” de la *Enciclopedia*:

Las sensaciones son impresiones que se producen en nosotros con ocasión de los objetos exteriores. Los filósofos modernos han salido del grosero error que atribuía en otro tiempo a los objetos que están fuera de nosotros las diversas “sensaciones” que experimentamos en su presencia. Toda “sensación” es una percepción que no puede producirse más que en un espíritu, es decir, en una sustancia que se siente a sí misma y que no puede ser sujeto u objeto de acción sin percibirlo inmediatamente. Nuestros filósofos van más allá; nos hacen

notar muy acertadamente que esa especie de percepción llamada “sensación” es muy diferente, por un lado, de la que se llama idea y, por otro, de los actos de la voluntad y de las pasiones. Las pasiones son percepciones confusas que no presentan ningún objeto; esas percepciones terminan con el alma misma que las produce; el alma no las refiere más que a sí misma y no atiende más que a sí misma, en cuanto que afectada de diferentes maneras, tales como la alegría, la tristeza, el deseo, el odio y el amor. Por el contrario, las “sensaciones” que el alma advierte en sí misma las refiere a la acción de alguna causa exterior, y de ordinario conllevan la idea de algún objeto. Las “sensaciones” se distinguen también muy claramente de las ideas.

El conocimiento humano se funda, pues, en las sensaciones, pero como conocimiento filosófico culmina en la razón, que es la que explica todas las cosas sirviéndose, entre otros medios, de la definición, que los ilustrados entienden de forma genética y que Cassirer caracteriza de la siguiente manera:

No se tiene que limitar a dividir y describir un determinado contenido conceptual, sino que debe ser un medio de obtener contenidos conceptuales, de crearlos constructivamente y de fundarlos en virtud de esta actividad constructiva³.

Este tipo de definición genética es aplicada por Rousseau a la explicación de la sociedad civil, y por eso, como veremos, es importante advertir el sentido metódico de la definición de Rousseau.

El conocimiento humano, pues, para los ilustrados se inicia en la sensación y culmina en la razón, que a su vez encuentra su fundamento en el sentido común, que es el patrimonio de todos y cada uno de los hombres. Aquí descubrimos una idea muy querida de los filósofos ilustrados y que no ha sido suficientemente resaltada a la hora de interpretar su filosofía: que los principios de las cosas son comunes a todos los hombres, que en este punto no se diferencian de los filósofos. El término “Sentido común” de la *Enciclopedia* explicita muy bien esta idea fundamental de la filosofía de la Ilustración.

Por sentido común se entiende la disposición que la naturaleza ha puesto en todos los hombres, o de modo manifiesto en la mayor parte de ellos, para hacer que se formen, cuando alcanzan el uso de la razón, un juicio común y uniforme sobre objetos distintos del sentimiento íntimo de su propia percepción, juicio que no es consecuencia de ningún principio anterior [...]. Todos estos juicios, que nos son dictados por el sentido común, son reglas de verdad tan reales y tan seguras como la regla derivada del sentimiento íntimo de nuestra propia percepción [...]. Diré más: el común de los hombres es más creíble en ciertas cosas que más de un filósofo, porque aquéllos no han tratado para nada de forzar o desfigurar los sentimientos y los juicios que la naturaleza inspira

universalmente a todos los hombres.

Lo propio del filósofo, comparándole con el hombre del sentido común, es buscar mediante pruebas la razón de todas las cosas, evitando los prejuicios. Una de las tareas fundamentales de la filosofía de la *Enciclopedia* es la crítica de los prejuicios que Kant caracteriza muy bien en el prólogo a la *Crítica de la razón pura*.

El segundo de los apartados de las ideas de la filosofía de la Ilustración es el que tiene que ver con el hombre considerado como centro de la realidad. Pero esta consideración va acompañada de una tendencia creciente a considerar la civilización europea (es decir, cristiana) en un contexto mundial (es decir, pagano). Este hecho va a tener como consecuencia el “descentramiento” del hombre europeo, que poco a poco va a ir dándose cuenta de que ni el hombre ni el universo giran en torno a él. En este contexto es en el que hay que encajar la concepción del “buen salvaje” lanzada por Houtan en 1703, la cual va a abrir el camino hacia la búsqueda de una religión natural, que supone la puesta en cuestión del fundamento cristiano de la civilización europea.

En la consideración ilustrada del hombre podemos destacar dos puntos. El hombre es, por una parte, razón autónoma, asentada en sí misma. Y esa razón tiene una configuración empírica. Como hemos dicho ya, en los ilustrados prevalece la teoría del conocimiento empirista, tal como la veremos desarrollada por Condillac.

Pero además de la razón la filosofía de la Ilustración destaca como elemento fundamental del hombre el sentimiento, el instinto y las pasiones. A propósito de estas últimas, Voltaire dice que es con este resorte (las pasiones), con el que Dios, llamado por Platón eterno geómetra, y que él llama eterno maquinista, ha animado y embellecido la naturaleza: las pasiones son las ruedas que ponen en marcha todas las máquinas.

La metáfora volteriana de la máquina nos da pie para aludir al tercer núcleo fundamental de las ideas de la filosofía de la Ilustración. En su consideración de la naturaleza es fundamental la asimilación de ésta a una gran máquina regida por leyes rigurosas. El conocimiento de esas leyes va a permitir al hombre dominar la naturaleza. Por influencia de Buffon, se abre camino una nueva visión en la que destaca la vida como nuevo fenómeno. Por esta línea, va a ir abriéndose camino una nueva visión en la que destaca la vida como nuevo fenómeno a explicar, que escapa de las leyes mecánicas de la naturaleza y exige una visión dinámica de la realidad natural. Esta visión va a ser desarrollada, sobre todo, por la escuela de Cambridge con More y Shaftesbury a la cabeza.

El cuarto núcleo fundamental de las ideas que caracterizan a la filosofía de la Ilustración se sitúa en torno a la creencia en el progreso del género humano. Los ilustrados piensan que la sociedad puede ser cambiada de acuerdo con los principios de la razón, y que por tanto puede ser mejorada indefinidamente. La historia toda es un ejemplo del avance progresivo de la condición humana. Siguiendo esta línea van a desechar las ideas que hasta ese momento se habían mantenido para explicar la historia, y van a colocar el progreso como categoría fundamental de la explicación histórica.

Rechazan la idea de concepción cíclica que está presente en la idea griega de *moira*,

que admite un orden fijo del universo y que entraña la aceptación resignada de ese orden. También rechaza la categoría de la Edad de Oro, que supone una degeneración subsiguiente en la historia del género humano. Y finalmente hace lo mismo con la idea de providencia, que defiende una concepción lineal de la historia que se desarrolla de acuerdo con un plan divino preestablecido.

Turgot va a ser el primero de los ilustrados que presente la idea de progreso como “el principio orgánico de la historia”, y Condorcet va a extender esta idea a todos los dominios de la actividad humana.

La idea de Progreso humano es, pues, una teoría que contiene una síntesis del pasado y una previsión del futuro. Se basa en una interpretación de la historia que considera al hombre caminando lentamente *—pedetentim progredientes—* en una dirección definida y deseable e infiere que este progreso continuará indefinidamente. Ello implica que, al ser el fin del problema máximo de la Tierra, se llegará a alcanzar algún día una condición de felicidad general, que justificará el proceso total de la civilización, pues, si no, la dirección adoptada no sería la deseable. Pero hay alguna implicación más. Este proceso debe ser el resultado necesario de la naturaleza psíquica y social del hombre, no debe hallarse a merced de ninguna voluntad externa, ya que, de no ser así, no existiría la garantía de su continuidad y de su final feliz, y la idea de Progreso se convertiría paulatinamente en la Providencia⁴.

La idea de progreso manifiesta una visión optimista corriente entre muchos ilustrados que afirman el constante progreso del espíritu humano hacia lo mejor. Frente a este optimismo destaca la posición filosófica de Rousseau, que defiende una renovación política y ética radical. Y en consonancia con esto va a plantear, precisamente, una nueva consideración de la realidad social.

La filosofía de Rousseau es también significativa por iniciar el culto de la sensibilidad, que va a ir adquiriendo más y más importancia en la segunda mitad del siglo XVIII. Hacia mediados de siglo va a tener lugar un viraje en la especulación científica y filosófica de las luces. Va a colocarse al corazón como compañero legítimo de la razón, y va a aceptarse al sentimiento como árbitro de la acción. Rousseau juega en este punto un papel fundamental. En carta a Cristóforo de Beaumont, arzobispo de París, escribe:

Yo he explicado lo que entendía por esta bondad original, que no parece deducirse de la indiferencia al bien y al mal, natural al amor de sí mismo. El hombre no es un ser simple; está compuesto de dos sustancias. Si todo el mundo no está de acuerdo en esto, nosotros sí estamos de acuerdo, y yo he procurado probárselo a los otros. Probado lo cual, el amor de sí mismo no es, pues, una pasión simple; sino que tiene dos principios, a saber, el ser inteligente y el ser sensitivo, cuyo bienestar no es el mismo. El apetito de los sentidos tiende al bienestar del cuerpo, y el amor del orden al bienestar del alma. Este

último amor, desarrollado y vuelto activo, lleva el nombre de conciencia⁵.

Una de las deformaciones del siglo XVIII es la que ha identificado la cultura de este siglo con una razón fría y abstracta. Es cierto que el siglo XVIII es el “siglo de la razón”; pero también es el siglo del sentimiento como reconoce Rousseau en el texto arriba citado y admiten todos los hombres de ese siglo. En su “Discurso Preliminar” de la *Enciclopedia D’Alembert* lo expresa muy bien:

Nuestro siglo, inclinado a la combinación y al análisis, parece querer introducir las discusiones frías y didácticas en las cosas del sentimiento. Como si las pasiones y el gusto no tuvieran una lógica que les pertenece; pero esta lógica tiene principios completamente diferentes de aquellos de la lógica ordinaria⁶.

Los ilustrados distinguen entre la lógica del corazón (sentimiento) y la lógica de la cabeza (razón). Y dan una gran importancia al sentimiento. Éste es una constante de la cultura de la Ilustración como se verá a lo largo de nuestro estudio. Tenemos que decir a este respecto que el siglo XVIII asiste al surgimiento triunfal de la novela, que es una de las expresiones culturales de dicho siglo que mejor dejan traslucir la mentalidad reinante.

1.1.2. Revolución

La *Enciclopedia* de los ilustrados comenzó a publicarse el año 1751 y concluyó en 1777, doce años antes de que tuviera lugar la Revolución francesa, que es el acontecimiento histórico que, juntamente con aquélla, mejor caracteriza el siglo de la Ilustración y la filosofía de las luces.

En líneas generales podemos decir que la Revolución francesa puede calificarse de “hija de las luces”, y en consecuencia podemos hablar de una penetración de las ideas de la Ilustración en todas las capas sociales. A medida que esa penetración es más profunda pierde vigencia la influencia de las ideas de la Iglesia. La fuerza activa de la religión y de la Ilustración se encuentran en proporción inversa. No obstante, el peso específico de una u otra fuerza es difícil de determinar, ya que como escribe Goldoni en 1761 a propósito de una estancia en París:

París es un mundo. Todo es allí grande: mucho mal y mucho bien. Id a los espectáculos, a los paseos, a los lugares de diversión, todo está lleno. Id a las Iglesias: también allí hay una multitud.

En la Revolución francesa como acontecimiento histórico se mezclaron las ideas de Ilustración y el movimiento social de las masas populares, los filósofos con sus ideas y el pueblo con sus aspiraciones. En ella se cumple la pretensión fundamental de los filósofos ilustrados: elevar el nivel cultural y hacer que la razón llegue a arraigar en aquéllas. Es posible que estas pretensiones se quedaran muy cortas a la hora de la verdad. Norman

Hampson, después de haber analizado la difusión de las ideas del siglo en la jerarquía social, concluye:

El radicalismo de los filósofos no es la consecuencia de las protestas crecientes de la “burguesía” contra el orden social “feudal”. Muchos de los autores son a menudo miembros de órdenes privilegiados: clero y nobleza. El mundo para el que ellos escriben, en el que ellos evolucionan es el de los salones de la aristocracia que sin duda no se considera la víctima de nadie. Los nuevos autores, es cierto, tienen un público entusiasta en las profesiones liberales que cada vez aceptan menos las pretensiones de la nobleza, pero sus lectores son menos numerosos entre los comerciantes y jefes de empresa, a los cuales más tarde se les va a atribuir el honor de haber sido los portaestandartes del capitalismo naciente. Como veremos más tarde, los mismos filósofos rechazan toda responsabilidad en la agitación social, ya que ellos escriben para el limitado público de sus semejantes. Si debe establecerse algún lazo entre la iconoclastia de los escritores y la subida de la tensión social, ésta, que se manifiesta en primer lugar, puede ser temida tanto por la causa como por la consecuencia de aquélla. Si una “burguesía ascendente” tiene conciencia de su frustración económica, cosa que es dudosa, no hay ninguna razón para afirmar la existencia de una relación directa entre este hecho y el movimiento de ideas que alcanza su apogeo veinte años antes del comienzo de la Revolución⁷.

La razón más importante en la que Hampson se apoya para sacar esta consecuencia es el alto precio de los libros, que no podían ser adquiridos más que por unos pocos privilegiados. Pero hay que tener en cuenta que la lectura no es el único medio de transmisión de las ideas.

En efecto, más que por una lectura de las obras de los filósofos o la de los libros de buhoneros, la propaganda oral fue el más eficaz medio de difusión y audiencia de las Luces por los medios populares. Muchos militantes que no sabían leer ni escribir desempeñaron funciones de Sección. Aunque madurados en períodos de crisis, por la escasez y miseria básicamente, estaban también impregnados, por ósmosis, podríamos decir, de las ideas que desde las categorías más cultivadas pasaban a las capas sociales más humildes. Se explica así que las teorías de Rousseau sobre la soberanía popular fueran compartidas por hombres que nunca habían leído el *Contrato Social*.

La modernidad, que comenzó en las elites humanistas del Renacimiento, llegó a su madurez en los filósofos de la Ilustración y en los movimientos de masas de la Revolución francesa. Después de estos dos acontecimientos se abre una época histórica nueva. Podemos cerrar esta primera aproximación al siglo de las luces, que hemos presentado como siglo de los filósofos, diciendo que la Ilustración puede ser interpretada

como la madurez de la modernidad, que puso en circulación una idea de razón que Kant ha caracterizado muy bien en *¿Qué es la Ilustración?*

1.2. El paradigma antropológico

En el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* Kant hizo famosa la metáfora de la “revolución copernicana”, que luego utilizó otras veces en sus escritos. Lo importante de esa revolución fue la ruptura con la centralidad de la Tierra, que pasó a ser un astro más entre los otros astros, lo que le permitió a Copérnico dar una explicación racional y sencilla del movimiento de los astros de nuestro sistema planetario. Imitando este descubrimiento astronómico, Kant va a proponer para la metafísica otro descubrimiento: eliminar del centro del conocimiento al objeto y colocar en su lugar al hombre, al sujeto del conocer. El descentramiento epistemológico que propone Kant lleva consigo un nuevo recentramiento, que en el caso de Kant tiene al hombre como protagonista. Pues bien, la gran revolución de los ilustrados consiste en colocar al hombre en el centro y ver desde él el mundo y la historia en la que se desenvuelve. La filosofía de la Ilustración va a centrarse sobre el hombre y va a hacer de su estudio una ciencia al estilo newtoniano: la ciencia del hombre. El filósofo que ha planteado con más nitidez este punto ha sido Hume:

Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta regresan finalmente a ella por una u otra vía. Incluso las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen de algún modo de la ciencia del hombre, pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de éstos⁸.

Pero este objeto de estudio, el hombre, siendo el más importante, es el más atrasado en cuanto a su conocimiento, tal como reconoce Rousseau:

El más útil y el menos avanzado de todos los conocimientos humanos me parece ser el del hombre; y me atrevo a decir que la sola inscripción del templo de Delfos contiene un precepto más importante que todos los gruesos libros de los moralistas⁹.

Por todo ello, la Ilustración va a proponerse como tarea fundamental el estudio del hombre y de los enigmas de su existencia, colocando el tema de la humanidad en el centro de sus preocupaciones y haciendo de las ideas de libertad y de tolerancia sus compañeras inseparables. Todo ello dentro de los límites de la razón, una razón que la filosofía de la Ilustración entiende a su manera.

No es el nombre colectivo de las “ideas innatas”, que nos son dadas con anterioridad a toda experiencia y en las que se nos descubre la esencia absoluta de las cosas. La razón, lejos de ser una tal posesión, es una forma determinada de adquisición. No es la tesorería del espíritu en la que se guarda la verdad

como moneda acuñada, sino más bien la fuerza espiritual radical que nos conduce al descubrimiento de la verdad y a su determinación y garantía¹⁰.

El pensamiento no es un objeto que hay que descubrir, sino una obra que el hombre tiene que construir y para ello dispone de la razón, entendida como la energía y el dinamismo que hará posible la construcción del edificio del mundo del que el hombre es el gran arquitecto. La empresa humana del pensamiento es la de convertir el mundo vivido en un miembro de la representación. Todos los discursos sobre la historia universal que tanto abundan a lo largo del siglo XVIII no aspiran a otra cosa sino a la construcción del edificio humano a través del desarrollo progresivo de la historia misma. Esta empresa no la realiza el filósofo aislado, sino encuadrado en un equipo. El edificio del mundo humano es una obra colectiva que muestra la nueva cara del humanismo ilustrado. Éste pone en juego un ecumenismo de la razón que lleva consigo un cosmopolitismo de los valores. Kant lo expresa admirablemente al final de su *Antropología*. El fondo moral innato en la especie humana nos permite

presentar la especie humana no como una especie mala, sino como una especie de seres racionales que tiende a elevarse del mal al bien en un constante progreso entre obstáculos; según lo cual su voluntad es, en general, buena, pero el llevarla a cabo está dificultado por el hecho de que la consecución del fin no puede esperarse del libre acuerdo de los individuos, sino tan sólo de una progresiva organización de los ciudadanos de la tierra dentro de la especie y para la especie como un sistema unificado cosmopolíticamente¹¹.

La consideración del hombre como ciudadano del mundo supone su consideración no como un miembro de seres vivos organizado de acuerdo a leyes naturales determinadas, sino como un ser *rationabile* y por tanto como miembro de un mundo inteligible organizado de acuerdo con leyes morales, que el hombre mismo se da a sí mismo como individuo y a un conjunto de individuos como miembros de algún tipo de asociación. El núcleo mismo de la noción kantiana de mundo inteligible es el de ley moral, que tiene como característica propia la generalidad que surge del reconocimiento por parte de todos los individuos de la asunción de alguna de sus máximas como máxima general, que se convierte así en imperativo categórico, el cual recibe la fuerza de su obligatoriedad de ese conocimiento general gracias a que el hombre ha dejado de regirse por móviles naturales y ha optado por conceptos en cuyo ámbito puede llegar a un acuerdo con sus semejantes para darse a sí mismos las leyes morales de acuerdo con las cuales el hombre crea el ámbito de la razón, en el sentido propio del término, tal como Kant explica en *La religión dentro de los límites de la razón*¹². Podemos afirmar, por tanto, que el espacio de la razón en el sentido estricto del término kantiano es el de las sociedades humanas regidas por leyes, dentro de las cuales los hombres se mueven por conceptos, y tienen que ser considerados como ciudadanos.

Cuando nos movemos en el ámbito del mundo inteligible, el hombre en cuanto

regido por la voluntad, que está ligada íntimamente con la ley, es considerado fundamentalmente como ciudadano, es decir, como formando parte de un estado, entendido como “la unión de un conjunto de hombres bajo leyes de derecho”¹³, las cuales tienen su principio en “la voluntad colectiva del pueblo”, de donde procede todo derecho. Como tales ciudadanos están dotados de una serie de atributos que son inseparables de los mismos en cuanto ciudadanos que son. Tales atributos son los de la “libertad legal”, según la cual sólo obedecen a las leyes que a sí mismos se han dado por sufragio; el de la “igualdad civil”, según el cual nadie puede reconocerse por encima de los demás, a no ser el soberano encargado de hacer obedecer las leyes; y finalmente la “independencia civil”, de acuerdo con la cual su existencia como ciudadano no depende del arbitrio de ningún otro, sino de sus propios derechos y facultades como ciudadano. Se trata de un mundo humano formado por seres morales regidos por leyes, cuya esencia fundamental es la de ser una comunidad jurídica, deducción que Kant lleva a cabo en los §§ 41-42 de *La metafísica de las costumbres*.

Kant denomina estado jurídico a aquel en el que se dan las condiciones para que cada uno pueda participar de su propio derecho. Tal estado debe disponer de un principio formal en el que fundamentarse, y para Kant es la voluntad legisladora universal, que, considerada según la idea, tiene como fundamento la justicia. Ésta es distinguida por Kant como: protectora, desde el punto de vista de la posibilidad; conmutativa, desde el punto de vista de la actualidad, y distributiva, desde el punto de vista de la necesidad. Lo que denomina estado jurídico tiene como contrapartida el estado civil, mientras que llama estado natural a aquel en el que no hay ninguna justicia distributiva, y que tiene como contrapartida el estado social, ya que los hombres pueden asociarse siguiendo sus propios instintos y sin tener para nada en cuenta la justicia distributiva.

¿Cómo deduce Kant el paso del estado natural al estado jurídico en el que el hombre debe entrar por imperativo categórico? Dice que la razón puede deducirse analíticamente de la noción misma de derecho en las relaciones exteriores por oposición a la de violencia. El hombre está obligado por el imperativo categórico a entrar en el estado jurídico, cosa que no ocurre en el planteamiento rousseauniano del contrato. De ahí que Kant distinga dos tipos de contrato, uno de negocio, que es temporal y bilateral, cuya base es la promesa y la aceptación, y el otro, el contrato político, que tiene en su base una constitución, la cual da lugar a un estado o ciudad y mira, sobre todo, a la organización de los ciudadanos reunidos en pueblos o naciones.

Una vez que el hombre, en virtud del imperativo categórico, ha entrado a formar parte de un estado, el tema fundamental ya no es el de la persona, sino el del ciudadano y los poderes a los que él mismo está sometido: el ejecutivo, el judicial y el soberano. En este ámbito hemos pasado, pues, del problema de la fundación al problema de la organización, y por lo mismo de las cuestiones fundantes de la libertad a las cuestiones organizativas de la subordinación, que son cuestiones fundamentales que tienen que resolverse en el estado jurídico.

Ahora bien, el fin que en tal relación externa es deber en sí mismo, e

inclusive, la suprema condición formal de los restantes deberes exteriores, es el derecho del hombre bajo leyes de acción pública, mediante las cuales cada uno determina lo suyo y puede asegurarlo frente a la usurpación de los demás¹⁴.

El estado jurídico tiene en su base el ser común de la constitución.

De acuerdo con este planteamiento kantiano, podemos decir que el contrato político es una cuestión de organización (§ 45) y no una cuestión de intercambio. Como cuestión de organización es importante distinguir dos aspectos: primero el de la fundación, que tiene como supuestos la libertad, la igualdad y la independencia, que en definitiva son los componentes de la teoría de la persona. El segundo es el de la organización propiamente dicha, que tiene que ver con los poderes que están presentes en el estado jurídico: el ejecutivo, el judicial y el soberano (§ 45) y que son los que tienen relación con la teoría del ciudadano, cuyo fundamento Kant pone en la propiedad, como se desprende del texto anteriormente citado. De manera que el desarrollo racional de la especie humana en la historia se explica por la adecuada conjunción de estos tres elementos: *libertad, ley y poder*:

Ley y libertad sin poder: *anarquía*.

Ley y poder sin libertad: *despotismo*.

Poder sin libertad ni ley: *barbarie*.

Poder con libertad y ley: *república*.

El paradigma antropológico orienta el saber ilustrado hacia la historia como el escenario en el cual se desenvuelve el género humano. El orden natural es muy importante para los ilustrados; pero donde se juega el destino del género humano es en el ámbito de la sociedad y de su organización cosmopolita universal, tal como deja muy claro Kant en su quinto principio del opúsculo *Idea de una historia desde el punto de vista cosmopolita*:

El magno problema de la especie humana, a cuya solución la naturaleza costringe al hombre, es el del establecimiento de una sociedad civil que administre el derecho de modo universal [...]. Sólo en la sociedad [...] podrá ser alcanzada la suprema intención de la naturaleza con respecto a la humanidad, a saber: el desarrollo de todas las disposiciones¹⁵.

En su polémica con la Ilustración el romanticismo acusó de antihistórico al programa ilustrado. Acusación que han mantenido algunos historiadores hasta que Dilthey corrigiera esta interpretación afirmando el descubrimiento de la historia como uno de los logros de la Ilustración. Interpretación que ha seguido, entre otros, Cassirer:

La filosofía de las luces, basándose en la idea de la historia, aboca al conocimiento filosófico de los hombres, a la idea de una “antropología universal” tal como Kant la llevó a cabo sistemáticamente y la enseñó en su

cátedra¹⁶.

Es, por tanto, por la mediación de la idea de la historia como se va a configurar la “antropología universal”, que según nuestra interpretación es el paradigma que mejor identifica la filosofía de la Ilustración.

La Ilustración va a interpretar la historia como filosofía de la historia, posibilitando de esta manera la aparición de un territorio autónomo para que el individuo pueda desarrollar su destino moral con independencia del Estado (ámbito político) y de la Iglesia (ámbito religioso). Estos dos ámbitos eran las dos “autoridades” que Hobbes reconocía en su *Leviatán*. El siglo de la Ilustración va a reconocer al individuo como “autor”, fuente él mismo de autoridad. Esto lo ejemplifica muy bien el hombre de letras o intelectual: “El intelectual burgués creía ya en tanto que autor ser fuente de autoridad”¹⁷.

1.3. La filosofía de la historia en el siglo XVIII

1.3.1. Voltaire

Prácticas históricas (modos diversos de hacer la historia) podemos encontrarlas desde la antigüedad. Dentro de estas diferentes prácticas históricas pueden destacarse dos paradigmas de acuerdo con los cuales las mismas se han llevado a cabo. En primer lugar, el mito que supone una divinización de las acciones humanas y, en segundo lugar, la “historia sagrada” de los judíos, de acuerdo con la cual Dios interviene directamente en el acontecer humano. Esta segunda práctica histórica va a ser continuada por el cristianismo, que introduce la categoría de Providencia para la legitimación teórica de dicha intervención. Los textos fundamentales de esta segunda práctica son la Biblia por un lado, y *La Ciudad de Dios* de San Agustín, por otro.

Una de las características diferenciadoras del pensamiento ilustrado va a ser precisamente la ruptura con estos dos tipos de paradigma. Un ejemplo claro lo tenemos en los artículos de Voltaire sobre la historia. Mientras que la historia es el relato de los hechos verdaderos, la fábula, en cambio, es el relato de los hechos falsos, entendiendo tal expresión en el sentido de ficciones. La fábula es una recreación del acontecer humano que diviniza las acciones de los hombres. Una de las tareas, precisamente, de la razón crítica es la de distinguir la verdad de la opinión, el derecho de la autoridad, el deber del interés y la virtud de la gloria. Esta tarea de la razón crítica ha de aplicarse con sumo cuidado al estudio de los relatos en los que se narran los orígenes de los distintos pueblos, ya que una de las características de los mismos es su tendencia a la fabulación.

Una segunda distinción, ya dentro del terreno de la historia, es la que se establece entre historia sagrada e historia profana. El terreno de la historia para los ilustrados es el de la historia profana, que versa no sobre las intervenciones divinas y milagrosas de Dios en la vida de los hombres, sino sobre las acciones mismas de los hombres tal y como ellos son.

Esta nueva demarcación del terreno de la historia trae consigo, en definitiva, la exigencia de la búsqueda de un nuevo paradigma desde el cual hacer posible que la historia deje de ser una mera narración y pase a ser conocimiento. La función más importante de la narración es la de arrancar los sucesos a la fugacidad del devenir y elevarlos por encima del espacio y el tiempo a la permanencia que da el lenguaje. Pero la historia no se reduce solamente a esto, no se limita a contar acontecimientos, sino que además pretende explicarlos, es decir, buscar en el transcurso de todos ellos la ley general que los rige.

Uno de los más claros ejemplos de la nueva forma de hacer historia es el de Voltaire. Este autor inicia la práctica histórica que podemos denominar “historia crítica”, uno de los frutos más significativos de la razón crítica de la filosofía de la Ilustración. La historia crítica tiene como objetivo denunciar el error y desvelar la ignorancia del género humano para que éste “aprenda a pensar”. Podemos afirmar que la tarea del *Ensayo sobre las costumbres* de Voltaire no es otra que la de enseñar a pensar al género humano, a

iluminar al mundo a fin de acabar con todo tipo de fanatismo, que para él es el fruto de la ignorancia. La nueva filosofía ilustrada en su aplicación pragmática a la historia va iluminando poco a poco a las clases populares y poniendo término al fanatismo y trabajando por la pacificación. El fanatismo tiene como insignia la fuerza, la filosofía ilustrada, la razón, que tiene una función pacificadora. Como escribe en el artículo “Superstición” de su *Diccionario filosófico*, la superstición enciende el mundo en llamas y la filosofía se encarga de apagarlas.

Era la fuerza la que sostenía todas esas leyes a las que se sometía la superstición de los pueblos, y sólo con el tiempo la razón hizo que se aboliesen esas vergonzosas vejaciones¹⁸.

Ahora bien, esa filosofía transformadora del mundo no es la filosofía metafísica, sino la nueva filosofía crítica de la Ilustración; esa que los ilustrados han llamado filosofía popular o mundana y que es la que Voltaire pone en práctica en su interpretación de la historia tal como lo indica al comienzo del *Ensayo sobre las costumbres*, en el discurso-prólogo que puso al frente del ensayo y que tituló “Filosofía de la historia”. Al comienzo de este discurso-prólogo escribe:

Querriais que la historia antigua hubiese sido escrita por filósofos, porque queréis leerla como filósofos. No buscáis sino verdades útiles, y apenas habéis encontrado, me decís, poco más que inútiles errores¹⁹.

En este comienzo del discurso-prólogo del ensayo está admirablemente expresada la tarea del historiador crítico y pragmático tal como es concebida por él. Este filósofo, a diferencia de Platón, separa al filósofo del príncipe, pero les asigna una función complementaria. El filósofo ejerce la crítica desmitificadora sobre la historia y la sociedad, y el príncipe, con su razón pragmática, realiza buenas reformas por medio de una sabia y útil legislación. La filosofía política de Voltaire, que va implícita en su filosofía de la historia, es una filosofía política reformista que tiene como protagonista fundamental al soberano legítimo. Esto es muy importante para comprender la filosofía de la Ilustración, que no practica una política revolucionaria como empezará a hacerse a partir del siglo XIX, momento en el que a las masas se las va a reconocer un papel fundamental en la historia. La política de Voltaire tiene como objetivo al “príncipe ilustrado”. Él no cuestiona la función del príncipe, sino el modo como la misma se ha ejercido. Considera que corresponde al filósofo educar al príncipe para que dirija con rectitud al pueblo. El filósofo es el preceptor del príncipe, como lo fue Aristóteles de Alejandro, y es esa misión de preceptor la que le eleva sobre el príncipe mismo y hace del filósofo un agente importante del progreso. Cuando se alían la razón teórica y educadora del filósofo y la razón práctica del príncipe ilustrado el resultado es el bienestar de los hombres, que es el objetivo fundamental del príncipe ilustrado: la mayor felicidad posible para el mayor número posible. La política del príncipe ilustrado se sitúa

en las antípodas del *Príncipe* de Maquiavelo. El príncipe ilustrado busca el bienestar de los ciudadanos y está ejemplificado por Federico II, alumno y protector de Voltaire, que escribió *el Antimaquiavelo*, cuya carta-prefacio la inicia Voltaire con estas palabras: “Al dar publicidad al *Antimaquiavelo* creo, en conciencia, hacer un beneficio a la humanidad”.

El objeto de la historia para Voltaire es el espíritu humano, que es el que va haciendo emerger del conjunto de las civilizaciones que va describiendo. Su historia es una historia pragmática, tal como Kant interpreta esta palabra en su *Antropología*: el conocimiento pragmático del hombre investiga lo que el hombre, “como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo”. Una antropología se llama pragmática “cuando encierra un conocimiento del hombre ciudadano del mundo”²⁰.

La razón pragmática está íntimamente unida al espíritu crítico de la Ilustración, que se ejerce también sobre la forma como los hombres han hecho la historia; de ahí el consejo que da Voltaire al lector de la historia: “Al leer la historia, mantengámonos en guardia contra toda fábula”²¹.

La filosofía de la historia, que se constituye como tal en el siglo XVIII, se mueve entre la razón pragmática, que hemos visto practicada por Voltaire, y la razón hermenéutica, que vamos a ver en Vico. Este filósofo italiano defiende la poesía como un modo de conocimiento que no debe ser sometido a un proceso de racionalización pragmática, como pretende Voltaire, sino de comprensión hermenéutica.

1.3.2. Vico y los orígenes de la filosofía de la historia

Uno de los elementos fundamentales de cualquier saber para poder constituirse como “territorio” independiente es el de poder referirse a un texto paradigmático que pueda servirle como punto de referencia fundamental. Eso es lo que ocurre con el *Discurso del método* de Descartes, si tratamos con la filosofía moderna, y con la *Ciencia nueva* de Vico, al tratar de la filosofía de la historia. Lo importante de este texto no es tanto lo que dice, sino el territorio que demarca, a partir de lo cual se hace posible inaugurar una nueva tradición.

La filosofía moderna inaugura un nuevo camino gracias a que ha establecido un procedimiento nuevo (método) para reconstruir su edificio, procedimiento que sigue los pasos de la geometría. La novedad del procedimiento geométrico reside en el hecho de que no se limita a observar lo que hay, sino que nos enseña a construir operativamente aquello que piensa. Pues bien, eso que la geometría hace en el ámbito de puntos, líneas, superficies y volúmenes, lo hace la nueva ciencia en el ámbito de lo que Vico llama “mundo civil”, tal como lo expresa en el § 349 de la *Ciencia nueva*²².

Ahora bien, para que la *Ciencia nueva* pueda hacer esto necesita disponer de un instrumento adecuado, de modo similar a como la filosofía moderna ha dispuesto de la geometría. Ese tal instrumento del que dispone la *Ciencia nueva* es la filología, que se centra en el estudio de las palabras por medio del cual descubre la historia de las cosas

mediante la narración de sus orígenes y evolución, ya que para Vico el lenguaje es el ámbito de confluencia del orden de las cosas y las ideas, que la filosofía moderna había separado. Esto lo expresa muy bien en el § 1045.

Una de las características fundamentales de la modernidad es la escisión que establece entre el mundo de las cosas y el de la mente (ideas). Esta escisión se explicita de muchas maneras. Vico, apoyándose en la tradición renacentista, busca un punto de confluencia que le permita evitar esa escisión y lo encuentra en el lenguaje, que es el que nos proporciona el suelo del sentido común sobre el cual construir nuestra existencia individual.

La concepción viconiana de la filología nos pone en contacto con la que ha sido la tradición más importante de la hermenéutica moderna, que podemos poner en relación con la parte de la filosofía de Aristóteles (*Poética*) que trata del poder fabulador del hombre. El lenguaje tiene una explicación diferente según se le mire desde el punto de vista de las Categorías o del de la Poética, que es el que Vico adopta en su *Ciencia nueva*. Desde el punto de vista de la poética, el lenguaje no se limita a calcar la realidad, sino que la recrea dando lugar a un mundo de representaciones que dice referencia a la vida de los hombres y a las ideas que éstos se hacen sobre la realidad, como da a entender en el § 401. Desde el punto de vista de las categorías, las palabras significan las cosas y sus propiedades, o en terminología más aristotélica, la sustancia y los accidentes; mientras que desde el punto de vista de la poética, el lenguaje se hace fábula (mito) y lo que hace es narrar las acciones de los hombres, tal como desde los tiempos más remotos hizo la tragedia o el poema homérico y en la modernidad va a hacer la novela.

El poeta es creador, pero la creación humana del poeta es diferente de la creación divina. En el entendimiento divino, que es purísimo, coinciden perfectamente el conocer y el hacer, mientras que el entendimiento humano de los primeros hombres está recubierto por la ignorancia, cosa que suple la imaginación con su vigorosa fantasía excitada por la admiración que les producían las cosas, cuya esencia ignoraban. De ese contraste surgieron las fábulas de los primeros poetas y por ellas éstos fueron denominados creadores. Los mitos fueron la primera forma de saber de que se sirvieron los hombres para orientar su conducta hacia la virtud.

En el § 401 se refiere Vico a ese lenguaje poético, que no apunta a la naturaleza de las cosas sino que tiene que ver con el poder creador del hombre, de donde viene la idea de poeta como explica en el § 376. El ámbito de referencia de la poética es el civil, y su contenido no tiene que ver con las cosas sino con los hombres, de ahí que su tarea no sea la de poner nombres a las cosas, sino la de fabular o narrar las acciones de los hombres. Por eso, las fábulas no deben ser entendidas como falseamientos de la realidad, sino como “modos de decir” en los cuales el decir no se limita a copiar, sino que crea la acción, lo hace (*præterein*). Por eso la tarea de la filología, tal como la entiende Vico, es una tarea hermenéutica, podemos decir hoy nosotros, y consiste en un trabajo de descubrimiento del sentido oculto de las palabras que se refieren a las acciones de los hombres o mundo civil de las naciones. La filología es un grandioso trabajo etimológico que da perfecta cuenta de la diferencia tan fundamental que existe entre la “razón pura”

y la “razón etimológica o histórica”.

Esta diferencia puede verse comentando los §§ 379 y siguientes. La tarea de la poesía es triple: fabular (narrar verdaderamente en la lengua original), mover a la acción y enseñar a obrar virtuosamente. ¿Qué es lo importante de la fábula tal como Vico la entiende? Lo importante de ella no es su contenido, el “universal fantástico” o “imposible creíble”, sino el sentido profundo que la misma encierra y los efectos que produce en los hombres que la creen. La poesía es la primera expresión objetiva de la sabiduría, a la cual se refiere en el § 364. Desde el punto de vista de la objetivación del saber, podemos establecer el siguiente proceso de transformación de la sabiduría en general y de los distintos saberes en particular, tal como explica el § 367, y queda reflejado en el siguiente esquema:

Metafísica (dioses)	Lógica (lengua) Moral (héroes) Economía (familia) Política (ciudad) Física (principios) Cosmografía (universo) Astronomía (dioses) Cronología (tiempos) Geografía (centro)
--------------------------------	---

El sentido originario del símbolo hay que ponerle en relación con lo que Vico llama “mundo civil”; su comprensión viene a ocupar un lugar intermedio entre una filosofía de la imagen y una filosofía del concepto. Lo propio del símbolo es ser un “signo de reconocimiento”, entendiendo tal expresión como un signo de totalidad de acuerdo con la idea de portento o signo divino. El símbolo no es la cosa ideal como el concepto, ni está en lugar de otro como la imagen, sino que es expresión sensible de la presencia actuante de un poder que produce una serie de efectos, los cuales necesitan ser interpretados, tarea que es la función originaria de la sabiduría tal como la entendían los antiguos, quienes hablaron de la adivinación como la ciencia que interpreta los signos de la actuación de los dioses, adivinación que luego se convirtió en “teología”, entendida como la “ciencia de la lengua de los dioses”, la cual por un proceso de abstracción se ha ido convirtiendo en sabiduría profana y filosofía.

La sabiduría, entendida como Vico en el § 364, es un saber de carácter ético, que más que decirnos qué son las cosas, lo que pretende es guiar la voluntad de los hombres a la hora de la acción. Lo importante de la misma es su efecto sobre la conducta de los hombres, y para que dicho efecto se produzca no basta el concepto puro o la idea, que no tienen poder de atracción, sino que se requiere el símbolo, en el cual va implícito ese

poder de atracción gracias a que el mismo está conectado con el sentimiento de pertenencia a una comunidad, lo que en esta tradición viene a estar especificado en torno a la teoría del sentido común, que no se nutre de lo verdadero, en el sentido teórico del término, sino de lo verosímil. Lo importante en este punto es que “sentido común” no significa aquí una cierta capacidad común a todos los hombres, sino el sentido originario que funda una comunidad y que influye en la acción de los individuos que la integran. Es ese sentido originario el que orienta la voluntad de los individuos y no la generalidad abstracta de la razón, por eso lo importante de cualquier grupo, comunidad, nación, etc. es el formar esa generalidad concreta sobre la cual la misma se asienta y va a ser el punto de referencia constante para la acción de los individuos. De ahí que lo importante para la nueva ciencia no sea una teoría lógica del saber, sino más bien una teoría narrativa que mira a la orientación de la conducta práctica de los hombres. La sabiduría, para Vico, es un saber práctico que no mira al qué de las cosas, sino al concepto mismo de comunidad, en cuyo origen o fundación puede descubrirse el “núcleo de sentido” alrededor del cual se pone en funcionamiento la tradición. La noción filosófica de “fundamento” tiene aquí un sentido muy distinto del que tiene cuando decimos que buscamos el fundamento mismo de las cosas, su *arché* o principio. En el § 342 Vico está planteando el objeto fundamental de la historia o nueva ciencia, que él interpreta como “Teología civil razonada”, que busca el principio ordenador del mundo de los hombres. Dicho principio está situado en la conciencia o mente humana, la cual tiene como uno de sus elementos fundamentales la capacidad de predicción o anticipación del porvenir, idea que podemos asimilar a la “Providencia”, entendida en el sentido originario de la palabra latina, que es el de anticipación. El hombre tiene la capacidad de anticiparse al futuro, cosa que se manifiesta de modo paradigmático en la jurisprudencia, al crear los marcos humanos (instituciones) dentro de los cuales encajar las acciones de los hombres.

Al hablar de fundamento en el mundo civil nos estamos refiriendo a la libertad entendida como libertad para fundar, para establecer el comienzo de una tradición o comunidad. El objeto de atención en este punto pasa del ámbito de la naturaleza (metafísica de la naturaleza) al de las costumbres (metafísica de las costumbres), y por eso la ciencia relevante en este caso es el derecho.

1.3.3. Reconstrucción viconiana de la filosofía de la historia

Vico reconstruye el espacio de la filosofía de la historia en su *Ciencia nueva* a partir de la idea de la Providencia divina, interpretada desde el punto de vista del concepto de “salvación del género humano” (§ 385), que se inicia con la “fundación” de las naciones.

Esto le da pie a Vico para hablar de una “Filosofía de la autoridad” –entendida a partir del concepto de “propiedad” que él hace derivar de *autós* y *autor* (*proprius* o *suus ipsius*)–, que en primer lugar atribuye a Dios considerándola como divina, para a continuación atribuirse la al hombre y relacionarla con la naturaleza humana en el sentido de “propiedad de la naturaleza humana” (§ 388), que funda el libre arbitrio del hombre y configura la peculiar filosofía humanista de Vico: “Dicha autoridad consiste en el libre uso

de la voluntad, siendo el intelecto una potencia pasiva sujeta a la verdad” (§ 388).

Esta autoridad de la naturaleza humana funda a su vez la autoridad del derecho natural, que acabó fundando las “gentes”, los “reinos” y las “ciudades” (§ 389). A partir de aquí apareció la sabiduría como adivinación y contemplación de la naturaleza, que a su vez se desarrolló en tres ámbitos.

En el § 390 apunta Vico una idea de autoridad que podemos poner en relación con su interpretación de la sabiduría. El autor como autoridad es el intérprete de la realidad en su forma de *teología razonada*, *filología* y *filosofía*, que se constituye como tal autor en cuanto intérprete que funda una discursividad, en nuestro caso el discurso de la filosofía de la historia, que a partir de ese momento adquiere autonomía y vida propia. Esa vida propia se manifiesta en la “perduración del significado”, que puede ser fechado y a partir de ahí es itinerante. Es decir, empieza a circular como “discursividad autónoma” la “filosofía de la historia”, en la cual se hace presente un “tiempo nuevo”, que es el que en el § 393 Vico denomina “historia ideal eterna sobre la que se desarrollan en el tiempo las historias de todas las naciones.” Este tiempo está unido a la “conciencia histórica” de un autor, en nuestro caso Vico, entendido como creador y responsable de eso que llamamos “filosofía de la historia”, en cuanto que ha firmado con nombre propio un discurso escrito. En el cual, además, pretende borrar su nombre propio de autor y “enunciar una verdad universal”, que es la que él propone como sujeto de la filosofía de la historia: “el género humano”, tal como es enunciado, al final del § 342. A partir de este enunciado el filósofo Vico pasa a ser un nuevo “medium” del género humano, que tiene su “tiempo propio” que se desarrolla de acuerdo con un orden autónomo.

El ocultamiento del autor tal como ocurre en la filosofía de la historia es ambiguo. Por un lado actúa, como en el caso de la filosofía, con vistas a fundar un discurso universal, que es en definitiva el discurso de la verdad, pero por otro actúa, como en el caso de la literatura, desapareciendo tras el narrador y disfrazándose con la multiplicidad de máscaras que van apareciendo en su narración, que viene a ser como una especie de teatro en el cual se representa lo que llamamos la historia. En este segundo caso, lo que aparece no es un discurso universal y único, sino una pluralidad de relatos y personajes, que no pueden ser reducidos a una única voz por mucho que se intente hacer del “discurso histórico” una representación figurada de una verdad única o sentido universal, que subyace a la pluralidad de voces que claman por ser oídas.

En la “filosofía de la historia”, tal como está planteada por Vico, convergen filosofía (discurso universal) y literatura (discurso fabulado), haciendo problemática la primacía jerárquica de una sobre otra. De manera que a partir de este planteamiento va a hablar de una “Lógica poética”, que en definitiva viene a equiparar a la Poética (mito) con la Metafísica (*logos*), obligando a un replanteamiento de las relaciones de una con otra. Replanteamiento que pasa por una revisión del concepto mismo de “ficción”.

Las consideraciones anteriores nos permiten apreciar el hecho de que la historia hay que situarla en la tradición de los *studia humanitatis*, y como tal tiene una relación especial, por un lado, con la retórica y la poética y, por otro, con las llamadas “artes sermocinales” (gramática, dialéctica o lógica), en cuyo contexto hemos de tratarla. Vico

distingue entre la “crítica de los modernos” y la “tópica de los antiguos”, y en este sentido podemos interpretar la tópica de Vico como una doctrina de la comprensión del ser que se interpreta en el lenguaje. Siguiendo esta línea de interpretación podemos leer la *Ciencia nueva* como una filología o hermenéutica transcendental de matiz ontológico, ya que nos remite en sus reflexiones sobre el lenguaje a las “semillas de lo verdadero”, que forman ese suelo ontológico que Vico denomina “sentido común” y que es a donde debe dirigirse en sus análisis la razón humana a la hora de buscar el objeto de la ciencia nueva, que no es otro que “la naturaleza de las naciones”²³.

Esa naturaleza común de las naciones debe investigarla el filósofo mediante la elaboración de un diccionario mental que muestre “el fondo público de verdad” (§ 149) que unifica a todos los hombres de las diversas culturas que encontramos en el ámbito de la historia.

El sentido común es el fundamento de la conciencia civil en el que el libre arbitrio humano se apoya y encuentra la seguridad de un conocimiento cierto (§ 141).

La unidad de lo que Vico denomina sentido común, y que da contenido a la naturaleza de las naciones, es “la lengua mental común”, cuya investigación es la tarea fundamental del historiador si quiere concretar la naturaleza común de las naciones (§§ 161 y 162). Tarea que podemos calificar de hermenéutica como se desprende del § 363:

Sentir (poesía)

Entender (historia) → Razón histórica

Pensar (filosofía)

Vico, pues, admite una naturaleza común de las naciones frente al contractualismo de Hobbes y Rousseau, y propone el lenguaje y la institucionalización como los temas fundamentales de la *Nueva ciencia*, en la que por primera vez se plantea una formulación moderna y especulativa de filosofía de la historia que recoge la tradición humanista de los saberes y la inserta en un gran esquema especulativo. Vico, siguiendo la tradición humanista, intenta hacer de la “ciencia civil” una ciencia moderna al estilo de la *mathesis universalis*, que es la que se ha impuesto en el campo de la naturaleza con el predominio de la tradición cartesiana. Distingue entre la “crítica de los modernos”, que se atiene solamente a la verdad, y la “tópica de los antiguos”, que se atiene a lo verosímil y práctico, y que Vico pretende recuperar destacando el papel transcendental del lenguaje, por ser el que determina trascendentalmente los contenidos mismos del saber.

Junto a ese componente humanístico de la concepción de la historia, introduce Vico su epistemología del *Verum factum*, que va a ser de una gran transcendencia para la concepción posterior de las ciencias humanas.

De aquí se puede deducir que los sabios de la Italia antigua admitían la siguiente doctrina sobre lo verdadero: lo verdadero se identifica con lo hecho, y por consiguiente en Dios está la primera verdad porque Dios es el primer hacedor (factor) de todo²⁴.

Esta interpretación de Dios como hacedor (factor) a imitación del credo que habla de Dios como *factorem caeli et terrae*, instauro por un lado el principio de univocidad entre el conocimiento humano y el divino, y por otro la generación va a ser pensada a partir del hacer y no el decir, tal como interpretaba el evangelio de San Juan. Vemos aquí anticipada la concepción moderna de la acción humana, que Goethe paradigmaticará en el *Fausto*.

En su teoría del *Verum factum*, Vico propone usar la geometría siguiendo la línea del *ingenium* y no la del *método*, como es el caso de Descartes. De ahí que diga:

Por eso aspiraba a que se enseñase de manera sintética y no analítica, para que demostrásemos componiendo, es decir, no para que hallásemos las verdades, sino para que las hiciésemos²⁵.

La fábrica de la mente de Vico opera por medio de la *fantasía*, que es el “ojo del ingenio”, y trabaja con formas, que podemos interpretar como palabras y figuras. Las formas de Vico no son vacías como las kantianas, sino fuerzas engendradoras al estilo neoplatónico del Demiurgo. Lo que está defendiendo Vico en su interpretación del saber es, en definitiva, la primacía de la definición genética, que es tan importante a toda filosofía de la Ilustración.

Hallar es cosa de azar, hacer es cosa de aplicación, y por eso mismo deseaba que no se la enseñase por números ni por especies, sino por formas, de tal modo que, aunque no se cultivase mucho el ingenio durante el aprendizaje se robusteciese por lo menos la fantasía, que es el ojo del ingenio, así como el juicio es el ojo del intelecto²⁶.

Teniendo como trasfondo la epistemología del *Verum factum* y apoyándose en su interpretación del lenguaje, construye Vico en su *Ciencia nueva* lo que podríamos llamar “una fenomenología del hombre”, donde se describen las fases de la conciencia: los hombres primero sienten sin advertir, luego advierten con ánimo perturbado y conmovido, y finalmente reflexionan con mente pura. Se corresponden con las épocas de la historia tal como Vico las propone: la edad de los dioses, de los héroes y de los hombres.

1.3.4. De la historia como camino a la historia como progreso

La mentalidad cristiana predominante durante toda la Edad Media y presente en el Renacimiento y el Barroco tenía una visión trascendente de la realidad y veía la historia como el camino del hombre hacia esa trascendencia. El hombre es *homo viator* en la tierra y tiene su verdadera patria en el cielo, que está situado en el *más allá* del tiempo. La historia tiene un final que se cierra con el juicio definitivo, que el Apocalipsis ha tematizado poéticamente.

La mentalidad ilustrada inmanentiza la historia y hace de ella el lugar en el que el

hombre se construye a sí mismo y construye la especie humana como conjunto (humanidad). El tiempo no es un lugar de paso, sino que se transforma en duración y progreso. La especie humana, como nos va a decir Kant, camina hacia lo mejor. En esta marcha de la especie humana hacia lo mejor una de las tareas fundamentales de la Ilustración es la educación de la humanidad o del género humano tal como dice Lessing.

La mentalidad ilustrada pone en marcha una filosofía de la historia. La historia deja de ser el resultado de un plan establecido por Dios, y el mundo deja de ser el escenario en el que el hombre representa el papel que le ha sido asignado por Dios.

Para la mentalidad ilustrada el hombre es el *autor* de su historia. Por eso, de todas las ideas nuevas que la Ilustración ha traído consigo, la que mejor representa su mentalidad es la de *autor*, que acabamos de ver caracterizada por Vico. El hombre deja de ser un *sujeto establecido* como pensara Descartes y pasa a ser un *autor*, que se va edificando a través de sus obras como pone de manifiesto Vico con su principio epistemológico del *Verum factum*. Esta idea de autor es la que fundamenta la teoría jurídica de los derechos humanos, la soberanía política tal como la va a explicar Rousseau y la misma idea de revolución que para los ilustrados está unida a la idea de libertad del hombre, que aspira a realizarse como sujeto autónomo en el ámbito de la sociedad civil.

La nueva elite social (burguesía) que aflora a la superficie en la época de la Ilustración tiene conciencia de encarnar el ser verdadero, el auténtico ser moral, en una palabra el ser propiamente dicho. En la Ilustración “la historia no puede ya ser concebida de otra forma que como filosofía de la historia, como proceso de la inocencia que debe realizarse”²⁷.

Por eso precisamente la metafísica se transforma en epistemología genética y todos los pensadores de la Ilustración van a explicar cada uno de los ámbitos de la realidad a partir de sus orígenes y en su evolución: orígenes de la lengua (Condillac y Rousseau), de la sociedad (Rousseau), del conocimiento (Condillac), de la religión natural (Hume), etc.

1.3.5. La Revolución francesa: interpretación kantiana

En 1798 Kant emite un juicio sobre la Revolución francesa, que es muy significativo para ver el modo como los ilustrados entienden e interpretan la historia. Este juicio está consignado en un texto contenido en *El conflicto de las facultades*, que Kant publicó en 1798. El texto que vamos a comentar lleva el título: *Sobre si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor*. En la primera lectura podemos decir de él que es una reflexión sobre el estatuto científico de la historia. Pero como el estatuto científico de la historia tiene que ver con las acciones humanas, y éstas son acciones libres, Kant tiene que plantearse el tema de la predicción científica, que es lo que él llama la “historia profética”. El tema kantiano de la historia profética plantea dos cuestiones que son decisivas para la propia filosofía kantiana. En primer lugar, el estatuto científico de la historia, que afecta a la concepción misma de la razón tal como la interpreta Kant, y, en segundo lugar, el tema de la revolución. Ambos temas van unidos y se mezclarán en el

desarrollo de esta exposición. Para mostrar esta íntima conexión vamos a comenzar citando un texto kantiano en el que podemos resaltar dos cosas: primera, que Kant a la hora de plantear el tema de la historia se sitúa en el punto de vista de la razón frente al punto de vista del azar o de la providencia, y por ello podemos decir también que se comporta como ilustrado; y segunda, que la historia para Kant está íntimamente ligada a la dialéctica del bien y del mal, y por eso no se puede predecir sin más un final feliz de la misma.

Sin embargo, quizá el curso de las cosas humanas nos parezca tan absurdo porque lo vemos desde el punto de vista elegido erróneamente. Contemplados desde la tierra, los planetas a veces retroceden, otras, se detienen y quedan en reposo; otras, avanzan. Pero observados desde el punto de vista del sol –lo cual sólo puede hacerlo la razón– siguen constantemente una marcha regular, de acuerdo con la hipótesis de Copérnico [...]. Pero la desdicha consiste en que nosotros no podemos trasladarnos a ese punto de vista cuando se trata de la previsión de acciones libres. En efecto, esa perspectiva correspondería a la Providencia, que sobrepasa toda sabiduría humana y que también se extiende a las acciones libres del hombre, a las que puede ver pero no prever con certeza. (Para el ojo divino no hay en ello diferencia alguna.) Para lo último, el hombre necesitaría conocer la conexión de las leyes naturales; pero esa dirección o indicación falta necesariamente cuando se trata de futuras acciones libres²⁸.

La historia para Kant no es un conocimiento de principios, como la filosofía, sino de datos; y por eso la predicción histórica o profecía histórica para poder ejercerse adecuadamente tiene que contar con un acontecimiento que permita una influencia razonable y que funcione no como causa del acontecer histórico, sino como signo:

Con tal que no se conciba aquel acontecimiento como causa de esa marcha progresiva, sino como indicio de la misma, como signo histórico (*signum rememorativum, demonstrativum, pronostikon*)²⁹.

La consideración por parte de Kant de la Revolución francesa como un signo, tiene una serie de implicaciones que debemos explicitar. La primera de ellas es que la concepción kantiana de la historia tenemos que relacionarla con la facultad de la imaginación, que en su *Crítica de la facultad de juzgar* Kant interpreta como una “potencia” que nos da independencia con respecto a la naturaleza.

La imaginación, según principios del esquematismo de la facultad de juzgar (en cuanto sometida, por consiguiente a la libertad), es un instrumento de la razón y de sus ideas, y, en carácter de tal, es una potencia para mantener nuestra independencia contra las influencias de la naturaleza³⁰.

En el contexto general de la imaginación como potencia, encaja Kant su teoría de la designación, que él entiende como un conocimiento del presente que enlaza la representación de lo previsto con el pasado. La designación se lleva a cabo por medio de signos que pueden ser artificiales (como los lingüísticos) o naturales, que son los que expresan una relación signo-cosa, que puede ser demostrativa, rememorativa o pronóstica, como hemos visto que dice en su interpretación de la Revolución francesa como signo.

Dentro de los signos tanto naturales como artificiales destacan los que operan como símbolos, que se caracterizan por su figuración de las cosas y tienen carácter intuitivo. A propósito de la idea de figuración, es interesante lo que dice Kant en el § 80 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, que los seres organizados (organismos) utilizan la organización “para producir otras formas (*Formen*) organizadas o para desarrollar las suyas para figuras (*Gestalten*) nuevas”³¹.

Lo peculiar de los símbolos es que son “medios de entendimiento”, que exponen indirectamente a través de una analogía. Y lo que exponen los símbolos no es ningún mundo inteligible que esté detrás del mundo sensible, sino un ideal (proyecto), que tiene que ser realizado por el hombre en la historia. En el contexto de estas figuraciones indirectas de exposición es donde puede encajarse la teoría kantiana del ejemplo, tal como la propone en el § 52 de la *Metafísica de las costumbres*:

El medio *experimental* (técnico) para educar en las virtudes para el maestro mismo es el *buen ejemplo* (que se conduzca de un modo ejemplar) y para los otros el ejemplo *aleccionador*; porque la imitación es para el hombre todavía inculto la primera determinación de la voluntad para aceptar máximas que adopta en lo sucesivo.—Adquirir un hábito o perderlo supone establecer una inclinación persistente sin máxima alguna, por el procedimiento de satisfacerla reiteradamente; y es un mecanismo del modo de sentir en lugar de ser un principio del modo de pensar (hecho por el cual resulta más difícil en lo sucesivo *desaprender* que *aprender*).—Pero en lo que se refiere a la fuerza del *ejemplo* (sea para lo bueno o para lo malo) que se ofrece a nuestra propensión a imitar o a prevenir*, el que otros nos dan no puede fundar ninguna máxima de la virtud. Porque ésta consiste justamente en la autonomía subjetiva de la razón práctica de cada hombre, por lo tanto, no nos ha de servir de móvil el comportamiento de otros hombres, sino la ley. Por tanto, el educador no dirá a su alumno travieso: ¡toma ejemplo de ese buen muchacho (ordenado y aplicado)! porque esto sólo le servirá como motivo para odiarle, ya que por su culpa queda en un lugar desfavorable. El buen ejemplo (la conducta ejemplar) no debe servir como modelo, sino sólo como prueba de que lo prescrito por el deber es factible. Por tanto, lo que proporciona al maestro el canon infalible de su educación no es la comparación con algún otro hombre (tal como es), sino la comparación con la idea (de la humanidad) de cómo debe ser, por tanto, con la ley.

[*La palabra alemana *Beispiel* (ejemplo), que se usa comúnmente en lugar de *Exempel* (ejemplo) como si fuera equivalente, no significa lo mismo que ella. Tomar como ejemplo (*Exempel*) y citar un ejemplo (*Beispiel*) para que se entienda una expresión son conceptos totalmente distintos. El ejemplo (*Exempel*) es un caso particular de una regla práctica, en la medida en que ésta muestra si una acción es o no factible. En cambio, un ejemplo (*Beispiel*) es sólo lo particular (*concretum*) representado como contenido en lo universal según conceptos (*abstractum*) y la exposición meramente teórica de un concepto³².]

La teoría kantiana del ejemplo no está considerada desde el punto de vista de la *imitación*, sino desde el de la *praxis*. Los ejemplos no son modelos a imitar, acontecimientos que prueban la posibilidad de un comportamiento conforme a la regla moral. Por eso dice Kant que no se trata de imitarlos, sino de seguirlos. En esta precisión se aprecia muy bien la peculiar interpretación kantiana de las utopías.

Este *signum rememorativum*, *demonstrativum* y *pronostikon* ha tenido lugar en el momento de Kant y es, como se sabe, la Revolución francesa:

La revolución de un pueblo pleno de espíritu, que en nuestros días hemos visto efectuarse, puede tener éxito o fracasar; quizá acumule tales miserias y crueldades que aunque algún hombre sensato pudiese esperar tener éxito en producirla por segunda vez, jamás se resolvería, sin embargo, a hacer un experimento tan costoso; esta revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos en este juego) un deseo de participación, rayano en el entusiasmo, y cuya manifestación, a pesar de los peligros que comporta, no puede obedecer a otra causa que no sea la de una disposición moral del género humano³³.

En este texto kantiano podemos destacar tres cosas: se trata de la revolución de un pueblo, genera entusiasmo en los espectadores y tiene que ver con una disposición moral (*moralische Anlage*) del género humano. Es decir, la revolución para Kant no tiene que ver con la naturaleza, como es el caso de la guerra, sino con una disposición moral del hombre y con la libertad. En la dialéctica naturaleza-libertad la guerra estaría del lado de la naturaleza y la revolución del lado de la libertad.

Las revoluciones tienen poco en común con la *mutatio rerum* de la historia romana o con la *stasis*, la guerra civil que perturbaba la ciudad griega. No podemos asimilarla a la *metabolai* de Platón, la transformación cuasi natural de una forma de gobierno en otra, ni con la *politeion anakuklosis* de Polibio, el ciclo o retorno determinado que los sucesos humanos recorren obligatoriamente por el hecho de que tienden siempre a los extremos³⁴.

La palabra revolución sólo puede aplicarse a aquellos acontecimientos humanos en

los que la libertad es el fin. En el origen y desarrollo de la idea de la revolución pueden distinguirse tres fases fundamentales. En primer lugar, la aparición de esta idea con sentido político y social. Esto ocurrió en el siglo de las luces, y más concretamente en la Revolución francesa, en la cual fueron las necesidades urgentes del pueblo quienes desencadenaron el Terror e hicieron sonar el clarín de la Revolución. Los filósofos de la Ilustración, a la luz de los acontecimientos, aprendieron la extraordinaria fuerza política de la pobreza acumulada en el pueblo, teniendo en cuenta que, por primera vez, esta palabra (pueblo) significa el “bajo pueblo” y no solamente los ciudadanos que no participan en el Gobierno. La palabra pueblo se extendía por primera vez a los pobres, y adquiría una nueva dimensión que iba a traer consecuencias históricas.

Con el hundimiento de la autoridad política y legal y el esfuerzo de la revolución, era el mismo pueblo y no las finanzas ni la economía general quien estaba en juego, y él no se contentaba con entrar en el camino de la política, sino que invadía ésta de manera explosiva. Su miseria era violenta y prepolítica; parecía que la sola violencia pudiera actuar muy rápida, muy fuertemente³⁵.

Y transformar por sí sola, como un torrente purificador, el estado de injusticia de la sociedad. Por esto precisamente el pueblo de la Revolución francesa era un pueblo organizado, no constituido, lo que hizo que el movimiento desembocara en una violencia que no condujo a nada. La Revolución francesa deificó al pueblo con todas las consecuencias que esto trae consigo.

En el plano de lo histórico, a pesar del fracaso de la Revolución francesa, la conquista más importante de ésta fue el intento por arraigar la política en la naturaleza del hombre. Es decir, dando al hombre los derechos no en virtud del cuerpo político del que formaba parte, sino por el sólo hecho de haber nacido. La Revolución francesa pone en relación los derechos del hombre con las necesidades naturales del mismo, y no precisamente con la ley, como era el caso, por ejemplo, de la democracia griega. Y de esta forma, comprometiéndose a librar al hombre del sufrimiento, traspasó las barreras de la paciencia y puso en libertad las fuerzas de la destrucción, del infortunio y de la miseria. Fuerzas que luego no supo o no pudo encauzar. Esa importante conquista de lo histórico, por parte de la Revolución francesa, se tradujo en el plano teórico del pensamiento en el nuevo acento que los filósofos de la Ilustración aportaron a la palabra libertad, que ellos entendían como libertad pública.

Lo cual indica que ellos entendían por libertad una cosa muy diferente del libre arbitrio sobre el que discutían los filósofos después de San Agustín. Lo que ellos llamaban libertad pública no era un reino interior en el que los hombres pueden refugiarse cuando ellos lo desean, para escapar de las presiones del mundo; no se trata ya del libre arbitrio que hace que la voluntad elija entre las ramas de una alternativa. La libertad para ellos no podía existir sino en público; era una realidad material y tangible, y una creación de la que los hombres

debían gozar, más bien que un don o una capacidad; era el espacio público desgajado por la mano del hombre³⁶.

Espacio público que Kant ha tematizado muy bien en su teoría de la Ilustración. Reconoce que el uso práctico o moral de la razón es patrimonio común del público y no propiedad particular de unos pocos ciudadanos, como sería el caso del uso especulativo de la razón. Este principio de la publicidad que Kant teoriza en su obra es el fundamento real de la justicia de la ley. Éste es, en efecto, la piedra de toque de la juridicidad de una ley pública capaz de regir para todos. Si estuviera constituida de tal modo que le fuera imposible a la totalidad de un pueblo prestarle acuerdo (como sería el caso, por ejemplo, de que cierta clase de súbditos deban tener hereditariamente el privilegio del gobierno) no sería justa; pero si es posible que un pueblo esté de acuerdo, será un deber tener la ley por justa, aunque su pensamiento hubiera llegado ahora a una situación o estado sentimental por cuya índole, en caso de ser interrogado, verosímilmente rehusaría su asentimiento³⁷.

De manera que puede afirmarse que la justicia se funda en el consentimiento común de los ciudadanos. Y es precisamente este tipo de consenso el que funda el mundo humano, y no la idea del pacto originario de la que hablan los teóricos del Derecho anteriores a Kant, como Rousseau por ejemplo. La comunidad ética a la que tiende la especie humana se fundamenta sobre la justicia como idea reguladora y tiene su base en la verdad consensuada, y no en la coacción del poder.

El planteamiento kantiano de la teoría de la sociedad introduce con todas estas ideas una novedad importante respecto a Rousseau y los teóricos modernos de la sociedad. Mientras que para estos el “estado de naturaleza” era una especie de ideal que se encontraba al principio y los hombres sufrían una alienación al entrar en la sociedad, para Kant el estado perfecto no se encuentra en el principio, sino más bien hacia el final, lo que lleva consigo dos cosas: la primera es el hacer posible la idea de progreso, idea característica de la Ilustración. Progreso que para Kant solamente puede tener lugar en la esfera de lo moral.

Es decir, que en las buenas acciones de los hombres, que cada vez serán más numerosas y mejores, por consiguiente en los fenómenos de la condición moral del género humano, es donde se debe ver el rendimiento (el resultado) del esfuerzo del género humano hacia lo mejor³⁸.

Y en segundo lugar que eso exige la educación del género humano en la preparación de un futuro cada vez mejor; y ese tipo de educación es precisamente lo que Kant llama Ilustración.

La Ilustración popular en la enseñanza pública del pueblo referida a los deberes y derechos tocantes al Estado a que pertenece. Puesto que ahora sólo tratamos de los derechos naturales que derivan del sentido común de los

hombres, no serán los profesores de Derecho, profesionalmente establecidos por el Estado, los anunciadores e intérpretes naturales del mismo, sino los libres profesores, es decir, los filósofos, quienes, justamente en virtud de la libertad que se permiten, entran en conflicto con el Estado, que sólo quiere dominar, y por eso los desacredita con el nombre de propagandistas de las luces (*Äufklärer*), considerándoselos, además, gentes peligrosas para el Estado. Si un pueblo entero quiere exponer sus reclamaciones (*gravamen*) no tiene sino el camino de la publicidad a pesar de que la voz del filósofo no se dirige confidencialmente al pueblo (que no se ocupa de eso y tiene pocas o ningunas noticias de sus escritos), sino respetuosamente al Estado, implorándole que tome en consideración la necesidad popular del Derecho. Por eso, la prohibición de la publicidad impide el progreso de un pueblo hacia lo mejor, aun en lo concerniente a sus exigencias mínimas, a saber, a su derecho natural³⁹.

La Ilustración es también educación, formación de la voluntad política del hombre. Desde la Edad Media los grandes escritores políticos escribían para los príncipes o reyes considerados como los sujetos protagonistas de la política; los ilustrados, en cambio, se dirigen, también, al hombre con la intención de formarlo como ciudadano. Él es el nuevo protagonista de la política. De ahí que los grandes tratados políticos van a cambiar de titulación; ya no será el príncipe su destinatario, como en el caso de Maquiavelo, sino el pueblo o la nación.

La Ilustración como educación o formación de la voluntad política del hombre necesita un medio para el cumplimiento de tal tarea y ese medio no puede ser otro que la crítica, que comienza teniendo un sentido hermenéutico (crítica textual), para pasar luego a la literatura y al arte (crítica del gusto) y desembocar finalmente en el “ámbito moral”, que en el siglo XVIII engloba todo el horizonte semántico del término “social”. La aplicación de la crítica al ámbito moral va a posibilitar el nuevo sentido que va a adquirir la noción de opinión. Desde los tiempos de los griegos se había entendido la opinión como un juicio incierto e insuficientemente establecido (puede recordarse la confrontación de Platón con los sofistas). El otro significado de opinión era el de reputación: disfrutar de buena o mala opinión ante los demás; lo que en definitiva supone un juicio moral y públicamente establecido sobre las acciones de un individuo. Frente a estos dos sentidos del término opinión, los ilustrados van a introducir una modificación semántica, que va a hacer de la misma un antecedente de lo que hoy denominamos nosotros opinión pública. El siglo XVIII va a entender la opinión como un juicio racional y un criterio de verdad, que es el resultado de la reflexión privada y de la discusión pública. Es más, hay una íntima conexión entre la opinión pública y la voluntad general de Rousseau, que es lo que va a permitir a algunos ilustrados hablar de una especie de cuerpo místico político representado por la asamblea unánime del pueblo, que se refleja en la opinión pública, que pasa a ser en consecuencia el espejo fiel de la verdad. Este nuevo significado de la opinión es el que se expresa en las siguientes palabras tomadas del artículo “Crítica” de la *Enciclopedia*:

Se sigue de los principios que acabamos de establecer que no hay una crítica universalmente superior que el público, más o menos ilustrado según los países y los siglos, pero siempre respetable, puesto que comprende los mejores jueces en todos los géneros, y cuyas opiniones preponderantes permanecen y se unen para formar la opinión general. El público es como un río que corre y va depositando su limo en el fondo. Llega el tiempo en que sus puras aguas son el espejo más fiel en el que pueden consultar las artes.

La opinión pública como reflejo fiel de la verdad pasa a constituir desde este momento el llamado tercer poder, que va a ser decisivo en la evolución de la historia política a partir de la Ilustración. Siguiendo esta línea, los románticos van a hablar del “espíritu del pueblo”, y los políticos, a partir de la famosa frase de Napoleón, de ideólogos. La opinión pública es un poder que se ejerce en el espacio de la sociedad, al que han de mirar los legisladores a la hora de establecer las leyes para que sean justas y los gobernantes para planificar sus acciones de gobierno. Pero esa opinión pública no es una especie de instinto como pensara Rousseau, sino que necesita de unos educadores que la formen, llámense “filósofos” como decían los ilustrados, “ideólogos” como se dirá en el siglo XIX o “medios de comunicación” como se dice hoy.

¿Pero quién o qué garantiza la “verdad” de la opinión pública? Solamente la discusión pública, que es la única que permite comprobar si un interés, sea individual o de grupo, es generalizable. Teniendo en cuenta que sólo los intereses generalizables son aquellos que pueden considerarse convalidados humanamente.

El acontecimiento histórico de la Revolución francesa, además de estar íntimamente ligado a una disposición moral del hombre y al concepto mismo de libertad y su realización en la historia, nos permite también interpretar a ésta como un constante progreso hacia lo mejor.

Sin embargo las dolorosas consecuencias de la guerra actual, pueden obligar a que el profeta político haga esta confesión: el género humano se orienta hacia lo mejor que ya está en perspectiva⁴⁰.

¿Cómo puede el acontecimiento histórico de la Revolución francesa anunciar (mostrar en perspectiva) a sus contemporáneos el progreso del género humano hacia lo mejor? A la luz de la interpretación kantiana de la Revolución francesa podemos leer la filosofía de la historia de Kant como una dialéctica entre el mal y el bien, entre el egoísmo (naturaleza curva del hombre) y el respeto (reconocimiento de la sublimidad de la naturaleza o de la dignidad de los hombres, si nos movemos en el terreno de la naturaleza y del mundo moral) o el entusiasmo (si nos movemos en el terreno de la historia). Así como el cielo estrellado en el caso de la naturaleza y la ley moral en el caso del mundo humano despiertan en el hombre el respeto que le impulsa a enderezar la curvatura de su naturaleza, lo mismo ocurre con el entusiasmo que la Revolución francesa genera en el ánimo de los espectadores. Ese entusiasmo da fuerza e impulsa a

todos (espectadores y actores) a desarrollar las disposiciones morales de la humanidad que harán que el género humano se adentre por el penoso camino del perfeccionamiento moral.

Sólo se trata del modo de pensar de un contemplador que, frente al juego de grandes revoluciones, delata públicamente y dice en alta voz sus preferencias, universales y desinteresadas, por los actores de un partido contra el otro, admitiendo el riesgo que esa parcialidad podría acarrearle, en el cual (y en virtud de la universalidad) se demuestra un carácter del género humano en su totalidad y, al mismo tiempo (por el desinterés) un carácter moral del mismo, por lo menos en sus disposiciones. Tal hecho no sólo permite esperar un progreso hacia lo mejor, sino que éste ya existe, en tanto la fuerza para lograrlo es ahora suficiente⁴¹.

La curvatura de la naturaleza humana hace difícil la constitución de una asociación civil o Estado, como reconoce Kant en el sexto de los principios de la *Idea de una historia universal*.

Aunque (el hombre), como criatura racional, desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, la inclinación egoísta y animal lo incitará, sin embargo, a exceptuarse osadamente a sí mismo [...]. Por eso, ésta es la tarea más difícil de todas. Inclusive su perfecta solución es imposible: la madera de que está hecho el hombre es tan curva, que con ella no se podrá tallar nada perfectamente recto. La naturaleza sólo nos impone aproximarnos a esta idea⁴².

Pero aunque esta tarea es difícil no quiere decir que sea imposible para el hombre, como reconoce Kant en *La paz perpetua* frente a los adversarios de la Revolución francesa, que defienden que son tales las debilidades de la naturaleza humana que es imposible adquirir sentido positivo a los logros de la libertad humana en el proceso histórico.

El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento)⁴³.

¿Esto que aunque difícil es posible conseguir en el nivel del Derecho y del Estado puede también conseguirse en el nivel de la sociedad, de la comunidad? Al final de su *Doctrina del derecho* Kant nos da una pista para responder a esta pregunta.

Puede decirse que este establecimiento universal y duradero de la paz, no solo una parte, sino todo el fin del derecho considerado en los límites de la simple razón: porque el estado de paz es el único en el que están garantizados

mediante leyes lo mío y lo tuyo, en el conjunto de hombres vecinos entre sí, por tanto, que están reunidos en una constitución, pero la regla de tal constitución no ha de tomarse –como una norma para otros– de la experiencia de aquellos a los que hasta ahora les ha ido mejor con ello, sino que ha de ser sacada por la razón a priori del ideal de una unión jurídica entre dos hombres bajo leyes públicas en general, porque todos los ejemplos (en cuanto sólo pueden aclarar, pero no pueden probar nada) son engañosos, y necesitan sin duda una metafísica, necesidad que admiten incluso involuntariamente los que se burlan de ella, cuando dicen, por ejemplo, como hacen a menudo: “La mejor constitución es aquella en que tienen el poder las leyes y no los hombres”. Porque qué puede ser más sublime metafísicamente que precisamente esta idea que tiene, no obstante, según aquella su propia afirmación, la más acreditada realidad objetiva, que puede también exponerse en los casos que se presentan, y que es la única que puede conducir en continua aproximación al bien político supremo, a la paz perpetua, cuando no se intenta llegar a ella y realizarla revolucionariamente, mediante un salto, es decir, destruyendo violentamente una constitución defectuosa existente hasta ahora (porque en el ínterin se produciría un momento de destrucción de todo estado jurídico), sino reformulándola paulatinamente según principios sólidos⁴⁴.

El conflicto entre la naturaleza (curva) y el respeto y el entusiasmo como las fuerzas que pueden orientar la existencia de los hombres de modo que sus acciones tiendan progresivamente hacia un reino de fines, hacia una comunidad de personas, cuyo respeto no les permite tomarse como puros medios, nos da una idea de la peculiaridad de la historia en Kant, que es quien marca los límites de la revolución copernicana tal como la ha planteado en el terreno del conocimiento. Cuando el objeto de nuestro conocimiento son las acciones libres de los hombres, nosotros nunca podemos determinar a priori su resultado. Pero esto no quiere decir que no podamos encontrar acontecimientos que funcionen como “signos históricos” de cómo la humanidad camina hacia lo mejor. Ése es el caso de la Revolución francesa en el tiempo de Kant. La historia para Kant no se cierra como un sistema en el que cada acontecimiento encontraría su justificación. La historia es, más bien, el espacio de la utopía en el que se desarrolla la libertad del hombre, cuya realización es una tarea infinita. El objeto de la historia no hay que buscarlo en ningún dato acabado y contenido dentro de la experiencia sensible, sino en el devenir mismo del tiempo en el que la racionalidad se va efectuando en la acción.

Kant es muy cauto en el tratamiento del futuro de la historia de la humanidad, dada su concepción del mal y del bien en la historia.

En efecto, no debemos esperar demasiado de los hombres en su progreso hacia lo mejor, para no merecer con razón el escarnio de los políticos, que tendrían gran placer en considerar esas esperanzas como ensueños de una inteligencia exaltada⁴⁵.

La filosofía kantiana puede caracterizarse como una filosofía de los límites. ¿Cómo cabe entender la cuestión del límite en el caso de la utopía? Cuando en la *Crítica de la razón pura* se refiere Kant a la *República* de Platón, escribe lo siguiente:

La *República* de Platón se ha hecho proverbial como supuesto ejemplo sorprendente de perfección soñada, la cual sólo puede asentarse en el cerebro de un pensador ocioso. Brucker cree ridícula la afirmación del filósofo según la cual nunca regirá bien un príncipe que no participe de las ideas. De todas formas, en vez de dejar a un lado como inútil este pensamiento con el mísero y contraproducente pretexto de ser impracticable, sería más oportuno tenerlo más en cuenta e iluminarlo (allí donde el gran filósofo nos deja desamparados) con nuevos esfuerzos. Una constitución que promueva la *mayor libertad humana* de acuerdo con las leyes que hagan *que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás* (no una constitución que promueva la mayor felicidad, pues ésta se seguirá por sí sola), es, como mínimo, una idea necesaria, que ha de servir de base, no sólo al proyecto de una constitución política, sino a todas las leyes⁴⁶.

El tema kantiano de las ideas no hay que considerarle solamente en el caso de las tres conocidas ideas metafísicas del yo, del mundo y de Dios, sino también en el caso práctico de la idea utópica de una comunidad ética. En este último caso los sueños de la imaginación no deben ser calificados peyorativamente como los sueños de un visionario, sino como la norma eterna que puede iluminar y guiar la marcha del género humano hacia lo mejor.

La idea de una constitución, en armonía con el derecho natural del hombre, es decir, de una constitución por la cual los que obedecen la ley deben, al mismo tiempo, reunidos, ser legisladores, fundamenta todas las formas estatales, y la comunidad que se adecúa a ella –pensada por conceptos puros de la razón– se denomina un ideal platónico (*respublica noumenon*), que no es una hueca quimera, sino la eterna norma de cualquier constitución civil en general y del alejamiento de toda guerra. Una sociedad civil organizada de acuerdo con ella constituye su exposición a través de un ejemplo de la experiencia y según leyes de la libertad (*respublica phaenomenon*)⁴⁷.

Kant considera que hay un cierto deleite en imaginar constituciones políticas que corresponden a exigencias de la razón. La imaginación de tales constituciones constituye un “deleitoso ensueño” y un deber, que tanto los gobernantes como los ciudadanos tienen que tener ante la vista a fin de ir consiguiendo que la naturaleza curva de los hombres vaya orientándose hacia una mayor perfección. Aunque la perfección definitiva nunca llegará a cerrarse en el espacio del tiempo, que para Kant es el escenario agónico y nunca definitivamente resuelto de la lucha entre el bien y el mal.

Esperar que un producto de la creación política tal como aquí lo pensamos se cumpla algún día, por remoto que fuese, constituye un deleitoso ensueño; pero el pensamiento de una aproximación a esas constituciones con el convencimiento de que pueden existir en tanto estén regidas por leyes morales, no sólo es deber del ciudadano, sino también del gobernante⁴⁸.

El entusiasmo es la fuerza que nos arranca de la naturaleza y nos abre hacia nuestro destino suprasensible. Un ejemplo claro de entusiasmo es el que según Kant suscitó la Revolución francesa en los que la presenciaron.

El verdadero entusiasmo siempre se dirige a lo ideal y, por cierto, a uno que, como el concepto del derecho, es moralmente puro y no está impregnado por el egoísmo. Los enemigos de los revolucionarios, pese a las recompensas pecuniarias que obtenían, no pudieron elevarse hasta el cielo y la grandeza de alma que el mero concepto del Derecho producía en sus partidarios, y aun el concepto del honor de la vieja nobleza guerrera (análogo al entusiasmo) se desvaneció frente a las armas de los que tenían ante los ojos el derecho del pueblo a que pertenecían y defendían. El público, que desde fuera asistía como espectador, simpatizó con esa exaltación, sin la menor intención de cooperar con ella⁴⁹.

Notas

- 1 Kant, I. (1978: x-xi): *Crítica de la razón pura*. Alfaguara. Madrid.
- 2 Voltaire (1978: 99): *Tratado sobre la tolerancia*. En *Opúsculos satíricos y filosóficos*. Alfaguara. Madrid.
- 3 Cassirer, E. (1943: 28 y ss.): *La filosofía de la Ilustración*. FCE. México.
- 4 Bury, J. (1971: 16-17): *La idea de progreso*. Alianza. Madrid.
- 5 M.^a José Villaverde en su obra (*Rousseau y el pensamiento de las luces* (1987) Tecnos. Madrid) defiende que Rousseau se encuentra en el grupo de los “no-ilustrados”. Y apoyándose en lo que dice en esta carta al arzobispo de París (*tout se tient*), defiende la “unidad interior” del pensamiento de Rousseau, que contemplado dentro del “basto movimiento de la ilustración”, está fuera del mismo. “Se sentía diferente de los ilustrados en todo: en su carácter, en su concepción del mundo, en sus valores.”
- 6 D’Alembert (1965: 112): *Discours preliminaire de L’Encyclopedie*. Gonthier. París.
- 7 Hampson, N. (1972: 118): *Le siècle des lumières*. Seuil. París.
- 8 Hume, D. (1977: 49): *Tratado de la naturaleza humana*. I. Editora Nacional. Madrid.
- 9 Rousseau, J. J. (1977: 141): *Discurso a la Academia de Dijon*. Ediciones Paulinas. Madrid.
- 10 Cassirer, E. (1943: 28): *Filosofía de la Ilustración*. FCE. México.
- 11 Kant, I. (1935: 233): *Antropología en sentido pragmático*. Revista de Occidente. Madrid.
- 12 Kant, I. (1981: 35-37): *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza. Madrid. En estas páginas Kant explica las tres disposiciones del hombre: para la animalidad, para la humanidad y para la personalidad.
- 13 Kant, I. (1989: § 45): *La metafísica de las costumbres*. Tecnos. Madrid.
- 14 Kant, I. (1958: 148-149): *Filosofía de la historia*. E. Nova. Buenos Aires.
- 15 Kant, I. (1958: 45): “Idea de una historia universal”. En *Filosofía de la historia*. E. Nova. Buenos Aires.
- 16 Cassirer, E.: *Filosofía de la Ilustración*, 252.
- 17 Koselleck, R.: *Le régime de la critique*, 337.
- 18 Voltaire (1976: 363): *Diccionario filosófico*. Akal. Madrid.
- 19 Voltaire (1990: 3): *Filosofía de la historia*. Tecnos. Madrid.
- 20 Kant, I. (1935: 7-8): *Antropología*. Revista de Occidente. Madrid.
- 21 Voltaire: *Filosofía de la historia*, 61.
- 22 Vico, G. (1995): *Ciencia Nueva*. Tecnos. Madrid. Esta obra de Vico dividida en 5 libros y 1.112 párrafos es un texto muy característico de la Ilustración. Si mantenemos un criterio “restrictivo” de Ilustración, Vico quedaría fuera de la “filosofía ilustrada”; si, en cambio, mantenemos el criterio de que la Ilustración es una realidad compleja y no uniforme, entonces, la filosofía de Vico es una buena representación de las filosofías del siglo XVIII.
En esta obra Vico dedica el libro primero a investigar los Principios de la Nueva Ciencia, tarea que es muy

característica de todos los ilustrados, como iremos viendo a lo largo del trabajo. Pero la razón que se hace presente en esta obra de Vico es una razón crítica y hermenéutica, que es muy diferente de la razón pragmática, que hemos visto apuntar en Voltaire. La razón hermenéutica viconiana abre una línea de “filosofía de la historia”, que se va a mantener autónoma desde que se inicia hasta nuestro siglo XX en el que llegará a su plenitud. En esta línea son muy importantes las categorías de autor e ingenio, así como el elemento filológico que la subyace.

- 23 Vico, J. B. (1989: 187): *Antología*. Península. Barcelona.
- 24 Vico, J. B.: *Sabiduría primitiva de los italianos*. En: *Antología*, 57.
- 25 Ibídem, 92. Esta distinción viconiana entre “procedimiento analítico” (descubrimiento) y “procedimiento sintético” (construcción) marca muy bien la diferencia entre el cartesianismo del siglo XVII y las filosofías de la Ilustración. Éstas, en líneas generales, coinciden en la epistemología viconiana del *verum factum*, que en paralelo al método matemático de las fluxiones, explican la realidad a partir de un principio de acción.
- 26 Ibídem, 92.
- 27 Koselleck, R.: o.c., 337.
- 28 Kant, I.: *Filosofía de la Historia*, 183-184.
- 29 Ibídem, 185.
- 30 Kant, I. (1961: 112): *Crítica de la facultad de juzgar*. Losada. Buenos Aires.
- 31 Ibídem, 80, 263.
- 32 Kant, I. (1989: 355-356): *La metafísica de las costumbres*. Tecnos. Madrid.
- 33 Kant, I.: *Filosofía de la Historia*, 186.
- 34 Arendt, H. (1967: 25-26): *Essai sur la Revolution*. Gallimard. París. La diferencia entre guerra y revolución puede documentarse con la obra: Philonenko, A. (1976): *Essais sur la philosophie de la guerre*. Vrin. París.
- 35 Ibídem, 130.
- 36 Ibídem, 179.
- 37 El principio de publicidad como criterio legitimador está ya presente en la *Crítica de la Razón Pura* (A 820-821). En *La Paz Perpetua* tematiza Kant la función jurídica de este principio al exponer la armonía entre la política y la moral: “Las acciones referidas al derecho de otros hombres cuyas máximas no admiten publicidad son injustas”.
- 38 Kant, I.: *Filosofía de la Historia*, 193.
- 39 Ibídem, 190-191.
- 40 Ibídem, 196.
- 41 Ibídem, 185-186.
- 42 Ibídem, 46-47.
- 43 Kant, I. (1985: 38): *La paz perpetua*. Tecnos. Madrid.
- 44 Kant, I.: *La metafísica de las costumbres*, 195-196.
- 45 Kant, I.: *Filosofía de la Historia*, 193-194.

- ⁴⁶ Kant, I. (1978: 311-312): *Crítica de la razón pura*. Alfaguara. Madrid.
- ⁴⁷ Kant, I.: *Filosofía de la Historia*, 192.
- ⁴⁸ *Ibíd.*, 195.
- ⁴⁹ *Ibíd.*, 187.

2

El espíritu del siglo XVIII

Podemos considerar a Newton como el gran paradigma de los científicos y filósofos del siglo XVIII. Voltaire se ufanaba de tener el monopolio de la introducción de las teorías newtonianas en Francia; Hume buscaba ser el Newton del mundo psíquico en Inglaterra; Kant aspiraba a organizar su teoría de los principios del entendimiento humano de acuerdo con el modelo newtoniano de los principios de la naturaleza, y Buffon soñaba con ser el Newton del mundo orgánico. Todos ellos, en definitiva, pensaban que la estructura de la realidad se basa en unas partículas elementales (atomismo) y en su unión como efecto de una fuerza de atracción que es la que da cohesión al conjunto. Pero aunque todos ellos tenían como paradigma a Newton, el siglo XVIII en el ámbito de las ciencias acabó siendo leibniziano; aspecto este que puede apreciarse muy bien analizando cómo en dicho siglo se inicia la constitución de la biología como ciencia.

En el fondo de la admiración por Newton podemos descubrir como estructura común a las principales teorías que se constituyen en el siglo XVIII el asociacionismo, el cual, como sabemos, supone que los individuos particulares son los átomos básicos, que se asocian cooperativamente gracias a alguna fuerza de atracción que logra formar “sistemas” al estilo del sistema solar de Newton. Este esquema es el que va a aplicar Buffon a la biología, Mandeville a la economía y Rousseau a la política, puntos estos que vamos a ir analizando sucesivamente.

2.1. Buffon y las ciencias de la vida

Buffon, que nace el año 1707, el mismo año que el otro gran naturalista del siglo XVIII, Linneo, es un newtoniano convencido en el terreno del método (método analítico newtoniano de las reglas del filosofar) y en el tipo de imaginación científica que desarrolla: la imaginación de lo discontinuo. El núcleo de la individualidad está en lo molecular, en lo monádico; y los organismos no son ningún tipo de esencia, sino el producto de una serie de mecanismos resultantes del ensamblaje de las partes como fruto de las fuerzas que habitan las mónadas o moléculas.

La vida del animal o del vegetal no parece ser más que el resultado de todas las acciones, de todas las pequeñas vidas particulares [...] de cada una de estas moléculas activas en las que la vida primitiva parece no poder ser destruida: hemos hallado estas moléculas vivientes en todos los seres vivientes o vegetantes [...]. Por consiguiente, no es difícil concebir que, cuando un cierto número de estas moléculas están reunidas, forman un ser viviente: estando la vida en cada una de estas partes, se puede encontrar en un todo, en un ensamblaje cualquiera de estas partes¹.

En su obra *Discurso sobre la naturaleza de los animales* explica la vida de las abejas en el panal como el resultado de un “ensamblaje” fijo ordenado por la naturaleza misma y completamente independiente de toda visión, conocimiento o razonamiento. El modelo de las maravillas de la vida del panal no es antropomórfico, sino mecánico de acuerdo con el sistema de Newton. Pero a pesar de ser tan newtoniano, a la hora de explicar la comprensión de los seres vivientes, se va a aproximar a Leibniz, aunque sin pretenderlo conscientemente.

En su *Historia de los animales* escrita en 1748 expone su teoría de las moléculas orgánicas como esas partes primitivas de todo organismo, que no podemos percibir, aunque sí llegar a ellas a través del razonamiento. Buffon explica los distintos organismos animales como resultado de la conjunción de estas partículas elementales. Este planteamiento le va a permitir escapar a las dificultades que se les presentan a los partidarios de las dos principales teorías explicativas de los seres vivos en el siglo XVIII: el ovismo y el animalismo. Frente a unos y otros Buffon propone su teoría del “molde interior” que opera como una especie de máquina de transformación que hace que toda la materia que llega al organismo sea transformada y sirva para alimentar y desarrollar el organismo de acuerdo con ese “molde interior”. Este concepto de “molde interior” sustituye al concepto aristotélico de causa formal y al concepto idealista de idea directriz, y permite explicar a los seres vivos a partir del concepto de organización. Para Buffon la naturaleza ha creado una serie de “moldes” que son los que explican la organización de la materia de tal forma que el hijo se produce a imagen y semejanza de los padres. Ésta es la teoría de la epigénesis como alternativa a la teoría de la preformación.

Esta teoría de la epigénesis con su correspondiente teoría del molde interior va a ser

decisiva para el cambio de una teoría fibrilar de los seres vivos hacia una teoría celular de los mismos. Es un cambio decisivo en el que una unidad morfológica (la fibra) va a ser sustituida por otra (la célula) abriendo el camino hacia la constitución de la biología como ciencia. El molde interior que con el tiempo acabará siendo denominado célula está dotado de “memoria”, que es la que guía la reunión de las partículas para que pueda mantenerse la forma de los padres. Esa memoria puede ser interpretada psíquicamente como va a hacer el leibniziano Maupertuis; o materialmente de acuerdo con la imagen de una estructura particular que se mantiene invariable tal como defiende el materialista Buffon. Pero ya se interprete en un sentido más idealista o más materialista lo importante es que la reproducción de los seres vivos exige un molde interior como único medio para imitar el interior de los cuerpos. Y ese molde acabará siendo dotado de una fuerza generatriz y conduciendo a la nueva teoría de la célula.

El leibniziano Maupertuis en su *Ensayo sobre la formación de los seres organizados* (1754) va a explicar la formación de los organismos por la unión de las moléculas elementales que están contenidas en la simiente del macho y de la hembra. Esa unión no se puede explicar como un fenómeno mecánico al estilo de la atracción newtoniana, sino que hay que postular un instinto interior a cada partícula al estilo de las mónadas leibnizianas. Éste es el camino por el que acabará formándose la teoría de las moléculas orgánicas que encontramos expuesta en la *Historia de los animales* de Buffon. De esta forma la atención de los científicos va a pasar del exterior de los seres vivos hacia su interior, en el que se va a imponer el concepto de organización como la ley interna que rige la posibilidad misma de la existencia de los seres vivos. Y como escribe F. Jacob, “seguidamente, el concepto de organización lleva a desarrollar lo que ya había vislumbrado el siglo XVIII, la idea de que el ser vivo no es una estructura aislada en el vacío, sino que se inserta en la Naturaleza con la que establece relaciones variadas”².

Con la introducción del concepto de organización van a ocurrir dos cosas fundamentales en el campo de la ciencia de la historia de la naturaleza: por un lado se va a romper la teoría de los tres reinos (mineral, vegetal y animal), quedando establecida la división de los seres de la naturaleza en dos grandes grupos: inorgánicos y orgánicos; y por otro lado ese concepto va a hacer posible la aparición de un nuevo “campo trascendental”: la vida entendida como “principio interior de la acción”, como veremos más adelante al estudiar a Kant. Por eso puede escribir Foucault que, “hasta fines del siglo XVIII, la vida no existía. Sólo los seres vivos”³.

2.2. La fábula de las abejas de Mandeville y la ciencia de la economía

Siguiendo con el símil kantiano de “campo trascendental” podemos decir que en Mandeville se van a poner las bases que abrirán el camino hacia un nuevo campo trascendental: el de la riqueza, que va a hacer posible el surgimiento de la economía como ciencia, al posibilitar la emancipación de lo económico con respecto a lo político y lo moral. El año 1705 Bernardo de Mandeville publicó una sátira en verso con el título de *La colmena rezongona*, que el año 1714 se convirtió en un libro con el llamativo título: *La fábula de las abejas, o vicios privados beneficios públicos*⁴.

Una de las características relevantes del libro de Mandeville es que considera a los individuos atómicos como lógicamente anteriores a la sociedad y que va a ver en el “interés” la fuerza mecánica que explica newtonianamente el surgimiento y el funcionamiento de la sociedad como un “sistema armónico de intereses”. Estamos ante los antecedentes de lo que J. Stuart Mill llamará “la mano invisible” como reguladora mecánica de los intereses de la sociedad. Con la *Fábula* de Mandeville nos encontramos ante un eje crucial en la transición de la ideología tradicional a la ideología moderna en el campo de la economía. Vamos, pues, a analizar cómo se produce esa transición.

La ciencia de la economía se apoya sobre el amplio subsuelo de lo que se llama “riqueza”.

Se trata más bien de un dominio general: de una capa muy coherente y muy bien estratificada que comprende y aloja, como otros tantos objetos parciales, las nociones de valor, precio, comercio, circulación, renta, interés⁵.

Antes de llegar a los clásicos de la economía, el análisis de los cuales se centrará en la producción, encontramos que el llamado análisis de las riquezas, base de lo que va a ser la ciencia económica, gira en torno a la moneda como signo de las riquezas, debido a su poder de representación.

La moneda era una justa medida ya que no significaba más que su poder de medir las riquezas a partir de su propia realidad material de riqueza⁶.

Lo mismo que la palabra tiene tres funciones dentro del lenguaje, la moneda tiene también tres funciones fundamentales dentro del mercado. En primer lugar, la función de medida. Ella es la unidad de medida en el intercambio social; esto es posible gracias a su peso metálico (función designativa), que es quien la confiere un valor nominal (función derivativa). Ahora bien, la realización de estas funciones está posibilitada por el valor, que viene a significar dentro del análisis de las riquezas lo mismo que la estructura en la historia natural; de ahí la importancia de la teoría del valor en el contexto de la ciencia económica.

Las tres teorías económicas destacables con anterioridad a los clásicos se preguntan por la moneda y su papel en el contexto de las riquezas. El paso importante que van a

dar los mercantilistas en sus reflexiones está en la articulación que establecen entre la moneda y las riquezas. Ella es la que representa y permite el análisis de las riquezas; mientras que son éstas las que dan contenido a la moneda. Si la moneda tiene la capacidad de medir y de recibir un precio es debido a su cambiabilidad. Por lo tanto no es el metal quien da valor a las cosas, como si el valor de éstas fuera el resultado de la participación de las mismas en lo “precioso” del metal. Las cosas adquieren valor por su relación entre sí, según criterios de utilidad, placer o riqueza. El metal y su acuñación (moneda) es poder de representación, pero no fundamento del valor. La moneda representa riquezas, pero no crea riquezas. Siendo esto así lo importante para la moneda no va a ser su atesoramiento y acumulación, sino la circulación de la misma a fin de atraer riquezas. Se establece así una aparente contradicción entre acumulación y circulación y las leyes o principios que rigen una y otra. Es así como la moneda viene a ser para la sociedad, lo que la sangre para el cuerpo. La circulación y el análisis de sus leyes se convierte en uno de los temas centrales de la naciente ciencia económica. Sociológica e históricamente hablando, nos encontramos en el período del llamado capitalismo comercial.

¿De dónde toma la moneda su poder de representación? Law va a defender que de una mercancía exterior a ella con la que se encuentra ligada o bien por el consentimiento colectivo o por la voluntad del príncipe. Es una respuesta importante, sobre todo en aquel entonces; pero lo que realmente interesa destacar es que la moneda permite fijar el precio de las cosas gracias a una cierta relación de proporción con las riquezas y un cierto poder de hacerlas circular. De aquí va a derivarse la ley cuantitativa de la masa monetaria y el nivel de precios.

El acontecimiento verdaderamente importante que ha tenido lugar en el ámbito del mercantilismo ha sido la subsunción de la moneda con respecto a la mercancía. Apunta, pues, ahí el hecho de que no es la moneda y su circulación el núcleo de la realidad económica, sino la mercancía y el proceso de cambio de la misma. Esto es lo que va a ocupar el pensamiento clásico. La pregunta que ahora comienza a hacerse la ciencia de la economía no es sobre la moneda y su poder de representación, sino sobre las cosas mismas y su valor. ¿Por qué cambian los hombres cosas y de dónde reciben éstas su valor?

Dos son las escuelas que van a intentar dar respuesta a esta pregunta: los utilitaristas y los fisiócratas. Estos últimos van a decir que para que haya valores y riquezas es preciso que sea posible un cambio, el cual está posibilitado por la existencia de un excedente del que otro ajeno a mí puede tener necesidad. Hay aquí una importante distinción teórica entre bienes necesarios y bienes excedentes. Éstos son los que van a constituir el objeto de la economía, no en cuanto necesarios para otro (lo cual se da por supuesto), sino en cuanto posibilitadores del cambio. La categoría de excedente nos lleva a las de oferta y demanda, en torno a las cuales va a acabar anudándose la economía como ciencia. El término de bien con su dimensión metafísica y cualitativa es desplazado de la esfera de lo económico, así como el término mismo de necesidad. La economía, como ciencia rigurosa y exacta, no se preocupa de bienes y necesidades, sino que se

centra en torno a los excedentes, cuyo movimiento no se rige según las necesidades (aspecto cualitativo), sino según unas leyes precisas y cuantificables: las de la oferta y la demanda. Tenemos, pues, que la economía ha entrado por el cauce de la moderna racionalización; lo “económico” y sus leyes de funcionamiento se han hecho cuantificables, puede, por lo tanto, ser manipulado.

No vamos a detenernos aquí en el hecho de que el excedente, para los fisiócratas, tenga su base en la renta de la tierra, que va a ser la que permita transformar los bienes en valores o riquezas. Vamos, más bien, a pasar a la consideración de la teoría de los utilitaristas, que como escribe M. Foucault se apoya sobre el mismo subsuelo epistemológico, variando únicamente en cuanto al punto de origen y la dirección elegidos.

Los fisiócratas y sus adversarios recorren de hecho el mismo segmento teórico, pero en sentido opuesto: los unos se preguntan en qué condiciones –y a qué precio– puede un bien convertirse en un valor dentro de un sistema de cambios; los otros, en qué condiciones puede transformarse un juicio de apreciación en un precio dentro de este mismo sistema de cambio⁷.

Pero unos y otros persiguen el mismo objetivo: ¿es posible la economía como ciencia rigurosa? La respuesta a esta pregunta será positiva si es posible construirla sobre juicios universales y extensivos.

En el contexto de la praxis cotidiana de cada sujeto nos encontramos con lo que Turgot llama “valor estimativo” de las cosas.

Decir que una cosa vale es decir que es o que la consideramos buena para cierto uso. Así, pues, el valor de las cosas se funda en su utilidad o, lo que viene a ser lo mismo, en el uso que podemos hacer de ellas⁸.

Esto es posible debido a la consideración del individuo aislado como sujeto de necesidad, y a las cosas, también independientes, como objetos para esa necesidad. Pero el individuo no es un átomo independiente, sino un conjunto de relaciones, dentro de la totalidad social en la que se encuentra. Esto hace que un objeto que para un individuo tiene una utilidad mínima, o carece de ella, sea de gran utilidad para otro de los individuos de la totalidad social, el cual, a su vez, puede disponer de otros objetos con los cuales ocurra lo mismo con respecto al individuo primero. De aquí resulta que los valores de las cosas que individual y aisladamente son negativos, se transforman en positivos en la red de relaciones sociales. El estado de necesidad, pues, es general a la totalidad de los individuos en relación, y cada objeto de propiedad se convierte en una riqueza posible. ¿Quién puede actualizar esa riqueza posible que es todo objeto? Es claro que el proceso de cambio entre los distintos individuos que integran la totalidad social; es decir, el mercado. Por eso puede decirse que el mercado, a través del cambio, recrea el valor de las cosas.

Y lo hace de dos maneras. Primero convierte en útiles cosas que sin él tendrían poca utilidad o ninguna [...]. Por otra parte, el cambio hace nacer un nuevo tipo de valor que es “apreciativo”: organiza entre las utilidades una relación recíproca que duplica la relación del simple deseo⁹.

Este valor apreciativo que tienen las cosas dentro del proceso de cambio es común a todas ellas y puede traducirse en un precio que estará determinado por una ley cuantificable, y por lo mismo manipulable: la ley de la oferta y la demanda.

Para el cambio, lo inútil se convierte en útil y, en esa misma proporción, lo más útil se hace menos útil. Tal es el papel constitutivo del cambio en el juego del valor: da un precio a cada cosa y baja el precio de cada una¹⁰.

Tenemos, pues, construido en los utilitaristas el núcleo de la ciencia económica de modo semejante a como hicieran los fisiócratas. Los resultados son los mismos, aunque el camino es diferente. La economía es posible como ciencia rigurosa por estar construida con juicios “apreciativos” que son comunes (universales) para todas las cosas y que pueden ser cuantificados (precio). La economía es una ciencia que reúne todas las propiedades del saber científico moderno. Es un saber objetivo (modelo coherente), positivo (verificable), operativo (manipulable), sometido a revisión (progresivo) y autónomo (leyes propias). Esto es, se trata de un saber racional en el sentido que los modernos dan a esta palabra.

2.3. Rousseau y la racionalidad política moderna

En los dos apartados anteriores, referente uno a la biología y el otro a la economía, hemos visto bien dibujada la esencia de la racionalidad moderna, que se caracteriza por una crítica radical del pasado y por la construcción totalmente nueva del objeto de que se trate a partir de la fantasía y de la imaginación. Eso mismo es lo que hace Rousseau en *El contrato social* (1762) al proponer su hipótesis acerca de la sociedad. Se va a servir de la imagen del “cuerpo” para explicar newtonianamente el funcionamiento de la república o estado; poniendo el origen del mismo en un acto de asociación que lleva a los individuos atómicos a organizarse en “sistema social”.

Este acto de asociación transforma al instante la persona particular de cada contratante en un cuerpo normal y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, la cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. La persona pública, constituida por la unión de todas las demás, tomaba en otro tiempo el nombre de Ciudad y hoy el de República o Cuerpo Político, el cual es denominado Estado cuando es activo y Potencia en comparación con sus semejantes. En cuanto a los asociados, éstos toman colectivamente el nombre de Pueblo y particularmente el de ciudadanos, como partícipes de la autoridad soberana, y súbditos por estar sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden con mucha frecuencia, siendo tomados el uno por el otro; basta saber distinguirlos cuando son empleados con toda precisión¹¹.

En el diálogo *Protágoras* Platón se sirve del famoso mito de Prometeo, que robó el fuego a los dioses, para explicar el origen de la Ciudad. Aquí Rousseau se sirve de la imagen del cuerpo para explicar el origen de la sociedad a partir de un acto de asociación. La imagen del cuerpo le permite a Rousseau proporcionarnos una figura en la que podamos encarnar el nuevo estado moderno, que ya no arraiga en un hombre concreto (como el monarca, por ejemplo), sino en una “persona pública” que sólo nos podemos representar de una forma figurada. Esta metáfora roussoniana del cuerpo es muy importante para una adecuada comprensión del pensamiento político de la modernidad, que tiene en Rousseau a uno de sus grandes teóricos junto a Hobbes y Kant. Estos tres teóricos modernos representan tres de los principales modelos políticos de la modernidad: el modelo absolutista (Hobbes), el modelo liberal-social (Rousseau) y el modelo republicano-federalista (Kant).

¿Cómo leer *El contrato social*? Podemos leer dicho texto como un tratado político que tiene por objeto la ciencia del hombre como ciudadano. Un objeto que como la naturaleza de los modernos tiene que ser construido a partir de unos “Principios” generales, que en este caso no pueden ser matemáticos, sino antropológicos y jurídicos tal como da a entender Rousseau al comienzo del libro I:

Es mi intención investigar si dentro del orden del *radio civil*, y considerando a los hombres tal como son y a las leyes tal como pueden ser, hay alguna fórmula de administración legítima y permanente¹².

Para construir la ciencia del hombre como ciudadano parte Rousseau de una doble ficción: el estado de naturaleza por un lado y el pacto por otro.

Supongamos a los hombres llegados al momento en que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado natural superan las fuerzas que cada uno de ellos puede emplear para mantenerse en él. Entonces no puede subsistir este estado primitivo, y el género humano perecería si no cambiara su manera de ser.

Pero como los hombres no pueden crear nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que ya existen, no tienen otro medio de conservación que el de formar por agregación una suma de fuerzas capaz de vencer la resistencia, de ponerlas en juego con un solo fin y de hacerlas obrar unidas y de acuerdo.

Esta suma de fuerzas sólo puede nacer del concurso de muchos; pero, constituyendo la fuerza y la libertad de cada hombre los principales instrumentos para su conservación, ¿cómo podría comprometerlos sin perjudicarse y sin descuidar las obligaciones que tienen para consigo mismos? Concretándola a nuestro objeto, esta dificultad puede enunciarse en los siguientes términos:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a los demás, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes.

Tal es el problema fundamental cuya solución ofrece el Contrato Social¹³.

El pacto es el fundamento del cuerpo político que, como hemos visto, puede ser denominado con diversos nombres y que Rousseau interpreta desde unadoble perspectiva, que es importante diferenciar para comprender adecuadamente la teoría político-social de Rousseau: desde la perspectiva organicista como cuerpo político y desde la perspectiva voluntarista como persona. Ambas perspectivas quedan articuladas en el concepto rousseauiano de soberanía.

Si la ciudad o el Estado no son otra cosa que una persona moral cuya vida se funda en la unión de sus miembros, y si el más importante de sus cuidados se refiere a la propia conservación, necesita de una fuerza universal e impulsiva para mover y disponer de cada una de las partes de la forma que más convenga al todo. De igual modo que la naturaleza ha dado un poder absoluto al hombre

sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos. Éste es el mismo poder que, dirigido por la voluntad general, toma, como ya he dicho anteriormente, el nombre de soberanía¹⁴.

Ese poder o soberanía, que es una fuerza, puede ser interpretado según distintos modelos.

La modernidad va a montar la política sobre la llamada “razón de Estado”, que va a interpretar el poder no de acuerdo al ideal antiguo del “cuidado de sí mismo”, sino desde la idea de fuerza, como de alguna manera ya se entrevé en Maquiavelo, y va a tematizar rigurosamente T. Hobbes al presentar la teoría que serviría de modelo a la mayor parte de las teorías sociales y políticas de la Europa Occidental y América del Norte. De acuerdo con la teoría de Hobbes el Estado moderno (el Estado nación) requiere una fuerza concentrada en el centro bajo la autoridad del soberano, que Hobbes pinta con la metáfora del monstruo irresistible al que llama Leviatán.

La idea política de Hobbes va a encontrar su metáfora andando el tiempo en la imagen newtoniana del universo como sistema planetario y del poder soberano como la contraparte de la fuerza central del sol. Ésta va a ser la idea política que acabó imponiéndose en la modernidad y que tiene que ser humanizada.

La interpretación de Rousseau es una interpretación naturalista que supone una teoría metafísica del “orden cósmico”, que tiene su expresión en la ley entendida como *nomos*, como orden universal que se actúa de forma perfecta en la ley natural y de forma imperfecta en la ley política, lo cual está inspirado en la *Política* de Aristóteles, en la que se dice lo siguiente:

La ley es, por consiguiente, razón sin apetito. La comparación con las artes parece falsa, porque en el tratamiento de una enfermedad no debemos servirnos sólo de reglas escritas, sino que es preferible utilizar además a los que poseen esas artes. Pero éstos no hacen nada contra la razón por motivos de amistad, sino que cobran su salario después de haber curado a los enfermos; mientras que los que desempeñan magistraturas políticas suelen obrar muchas veces por despecho o por favor, y también los enfermos, cuando tienen la sospecha de que los médicos se han dejado sobornar por sus enemigos para matarlos, prefieren buscar su tratamiento en los libros. Pero el hecho es que los médicos, cuando están enfermos, acuden a otros médicos, y los maestros de gimnasia, cuando lo hacen ellos, a otros maestros de gimnasia, por pensar que no pueden ser buenos jueces cuando se trata de juzgar sus propios asuntos, porque éstos les afectan. De modo que es evidente que al buscar lo justo buscan lo imparcial, pues la ley es lo imparcial¹⁵.

La teoría rousseauiana de la racionalidad política tiene en su base una teoría del hombre como “ser político” inspirada en Aristóteles tal como se desprende del siguiente

texto:

El paso del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que antes carecían. Entonces es cuando, sucediendo la voz del deber al impulso físico, y el derecho al apetito, el hombre, que antes no había considerado ni tenido en cuenta más que su persona, se ve obligado a obrar basado en distintos principios, consultando a la razón antes de seguir sus inclinaciones. Aunque en este estado se prive de muchas ventajas naturales, gana en cambio otras mayores: sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se extienden, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva de tal forma que, si los abusos de esta nueva condición no le degradasen a menudo hasta colocarle en situación inferior a la que estaba, debería bendecir sin cesar el dichoso instante en que la adquirió y en que, de animal estúpido y limitado, se convirtió en un ser inteligente, en hombre¹⁶.

En cuanto “ser político” (hombre), éste abandona el estado de naturaleza, que es un estado de animalidad y pasa a ser ciudadano, miembro de una república, en cuyo contexto su principio director ya no es el instinto, sino la razón. El ciudadano se guía por la razón, que, a su vez, tiene como modelo la justicia. En el ámbito de la república la libertad natural de los individuos, basada en fuerzas naturales, se transforma en libertad civil y libertad moral, basadas ambas en la ley, que pasa a ser el elemento fundamental de la república, juntamente con la idea de soberanía del pueblo, tal como plantea ésta al comienzo del libro II: *“La soberanía es inalienable”*.

La primera consecuencia, y a la vez la más importante, de los principios establecidos es que la voluntad general puede dirigir solamente las fuerzas del Estado de acuerdo con los fines de su institución, que no son otros que el bien común; pues si el establecimiento de sociedades es una necesidad surgida de la oposición de los intereses particulares, la conformidad de esos mismos intereses es lo que ha hecho posible su existencia. Lo que constituye el vínculo social es lo que hay de común en esos intereses, porque si no existiese un punto en que todos estuvieran de acuerdo, sería imposible la sociedad.

Por consiguiente, afirmo que siendo la soberanía únicamente el ejercicio de la voluntad general, jamás deberá enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, sólo puede ser representado por él mismo: el poder se transmite, pero no la voluntad¹⁷.

La soberanía, pues, para Rousseau no reside en ningún individuo particular, sino en un ser colectivo, el pueblo, que ha surgido como tal ser colectivo del pacto entre los individuos.

Desde cualquier ángulo que examinemos la cuestión llegaremos siempre a la misma conclusión: el pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad tal que obliga a todos con las mismas condiciones y todos gozan por él de idénticos

derechos. Así, por la naturaleza del pacto, todo acto de soberanía, es decir, todo acto auténtico de la voluntad general, obliga o favorece igualmente a todos los ciudadanos; de tal suerte que el soberano conoce tan sólo el cuerpo de la nación sin distinguir a ninguno de los que lo forman. ¿Qué es, pues, lo que constituye propiamente un acto de soberanía? No se trata de un convenio del superior con el inferior, sino del cuerpo con cada uno de sus miembros; convención legítima, porque su base es el contrato social; equitativa, porque es común a todos; útil, porque su único objeto es el bien general, y sólida, porque está garantizada por la fuerza pública y el poder supremo. Mientras los súbditos están sujetos a tales convenciones obedecen únicamente a su propia voluntad; y, por consiguiente, averiguar hasta dónde se extienden los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos es averiguar hasta qué punto éstos pueden obligarse para con ellos mismos, cada uno con todos y todos con cada uno¹⁸.

Los ciudadanos como miembros de un cuerpo político: el pueblo, que ha surgido del pacto, tienen que actuar guiados por la ley, que es al cuerpo político lo que la sangre es al cuerpo humano: la que le infunde movimiento y fuerza.

Por medio del pacto social hemos dado vida al cuerpo político: ahora se trata de darle movimiento y voluntad por medio de la ley; pues el acto primitivo por el cual se forma y une este cuerpo no determina nada de lo que debe hacer para asegurar su conservación¹⁹.

La ley para Rousseau no es algo metafísico, sino una realidad pragmática que hace posible la “generalidad” dentro del cuerpo político.

Sin embargo, cuando todo el pueblo estatuye sobre sí mismo sólo se considera a sí mismo, y se forma una relación: la del objeto entero desde distintos puntos de vista, sin ninguna división. La materia sobre la cual se estatuye es general, como la voluntad que estatuye. A este acto lo llamo ley.

Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general entiendo que éstas consideran a los ciudadanos en realidad y a las acciones en abstracto; jamás al hombre como individuo ni la acción en particular²⁰.

Rousseau divide las leyes en políticas (fundamentales), civiles y penales; y añade a éstas la que él llama “ley de la costumbre” que para Rousseau es la más importante de todas.

Hay que agregar a estas tres clases de leyes otra que es la más importante de todas. No se graba ni en mármol ni en bronce, sino en el corazón de los ciudadanos; forma la verdadera constitución del Estado, y, adquiriendo cada día nuevas fuerzas, reanima o reemplaza a las leyes que envejecen o se extinguen;

conserva el espíritu de su institución en el pueblo y sustituye insensiblemente la fuerza de la costumbre a la de la autoridad. Me refiero a los usos, a las costumbres, y sobre todo a la opinión, faceta desconocida para nuestros políticos, pero de la cual depende el éxito de todas las demás leyes; de ella se ocupa el legislador en secreto mientras parece limitarse a redactar reglamentos particulares que no son sino el arco de ese edificio, cuya inamovible llave la construyen lentamente las costumbres²¹.

La interpretación que hace Rousseau del Estado como un gran “cuerpo político” le va a permitir aplicar al mismo el concepto médico de “crisis”. Como dice Koselleck “para Rousseau el estado de crisis tiene un sentido político, implica la crisis del Estado²²”.

Notas

- ¹ Buffon, G. (1825-1833): *Oeuvres complètes*. Bruselas. *Histoire des Animaux*, cap. X.
- ² Jacob, F. (1973: 100): *La lógica de lo viviente*. Laia. Barcelona.
- ³ Foucault, M. (1968: 161): *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI. México.
- ⁴ Mandeville, B. (1982): *La fábula de las abejas, o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*. FCE. México.
- ⁵ Foucault, M.: *Las palabras y las cosas*, 164.
- ⁶ Ibidem, 167.
- ⁷ Ibidem, 194.
- ⁸ Ibidem, 194.
- ⁹ Ibidem, 196-197.
- ¹⁰ Ibidem, 197.
- ¹¹ Rousseau, J. J. (1965: 24): *El contrato social*. Mateu. Barcelona. La teoría política de Rousseau ha sido muy discutida, por eso es muy importante hacer visible la coherencia y la continuidad de la misma. Para ello pueden servir estas referencias: Launay, V. (1971): *Rousseau, écrivain politique*. Grenoble, y Tatin, Gourier, J. J. (1991): *Lectures du contrat social*. Presses Universitaires de Lille.
- ¹² Ibidem, I, 11.
- ¹³ Ibidem, I, 22.
- ¹⁴ Ibidem, I, 39.
- ¹⁵ Aristoteles: *Política*, 1287a-1287b.
- ¹⁶ Rousseau, J. J.: *El contrato social*, I, 27.
- ¹⁷ Ibidem, II, 34.
- ¹⁸ Ibidem, II, 41-42.
- ¹⁹ Ibidem, II, 44-45.
- ²⁰ Ibidem, II, 47.
- ²¹ Ibidem, II, 65.
- ²² Koselleck, R.: o.c., 305.

3

La antropología en el siglo XVIII

3.1. El texto paradigmático de Helvetius (1715-1771)

En 1758 Helvetius publica su obra *Del Espíritu*, que podemos considerar el texto paradigmático acerca de la concepción del hombre en la época de la Ilustración. La concepción del hombre de Helvetius, como la de muchos ilustrados, ha sido etiquetada de materialista. Dejemos, por el momento, de lado esa etiqueta, y veamos cómo construye su antropología Helvetius. Su posición es claramente empirista, como la de los ilustrados en general. Y desde su posición empirista va a explicar genéticamente el espíritu, fisiológicamente, podríamos decir también, sirviéndonos de la terminología de Locke, a partir de la organización del cuerpo humano. Es la organización externa del cuerpo del hombre y el uso que hace de sus facultades lo que distingue al hombre de los animales. Gracias a la organización externa de su cuerpo, y sirviéndose de las facultades de sentir y recordar, se engendra en el hombre el espíritu como la facultad misma del pensar. La facultad de pensar es un efecto de las facultades de sentir y recordar, y no su causa, como han defendido muchos filósofos.

La conclusión general de este discurso es que el espíritu puede ser considerado, o bien como la facultad productora de nuestros pensamientos, y el espíritu en este sentido no es más que la sensibilidad y memoria, o bien como un efecto de esas mismas facultades, y en este segundo significado el espíritu no es más que un conjunto de pensamientos y puede subdividirse en cada hombre en tantas partes como ideas tiene este hombre¹.

En esta explicación genética que Helvetius da del espíritu del hombre, entendido como la facultad misma de pensar, está clara su fidelidad empirista y su relación con la ciencia de la biología, llamada historia natural en esesiglo, que está iniciando su constitución como ciencia en torno a la idea de organismo y organización, como puede verse en Buffon que es el que influye en esta concepción de Helvetius.

Junto al componente orgánico del hombre, otro elemento que destaca Helvetius es el medio tanto natural como social en el que se desarrolla la vida del organismo humano. La perfección de la especie humana hay que verla en relación a su lucha con la naturaleza y con la sociedad en la que vive. En su concepción del hombre a Helvecio le interesa el desarrollo del espíritu humano en la sociedad y el paso del mismo del estado salvaje o bárbaro al estado civilizado. Y ese proceso es un proceso espiritual en el que juega un papel importante el interés.

Es, pues, siempre el interés personal, modificado según la diferencia de nuestras necesidades, nuestras pasiones, nuestro género de espíritu y nuestras condiciones, lo que, combinándose en las diversas sociedades en número infinito de maneras, produce la sorprendente diversidad de opiniones².

El hombre gravita sin cesar hacia el reposo, lo mismo que el cuerpo hacia el centro, y son las pasiones y el interés personal los que ponen en movimiento a los hombres e incluso engendran la justicia en la sociedad y en las naciones³. La concepción antropomórfica de Helvecio es profundamente utilitarista y muy inspirada en el “espíritu de Newton”.

Las pasiones son para la moral lo que el movimiento para la física, éste crea, destruye, conserva, lo anima todo, y sin él todo está muerto; aquéllas vivifican el mundo moral⁴.

La mecánica de las pasiones y la de las necesidades e intereses son las que ponen en marcha el camino de la humanidad hacia el progreso, que tiene en sus extremos al hombre de la naturaleza y al hombre civilizado, entre los cuales hay más distancia que entre el hombre y el animal, como explica muy bien Helvecio al tratar el tema del “origen de la sociedad” en el texto que estamos interpretando⁵. En ese camino del hombre hacia el progreso aparece la moral, que para Helvecio no es algo innato, sino resultado de la vida del hombre en sociedad. Las diferencias entre los hombres y entre los pueblos tenemos que ir a buscarlas a la historia y al grado de desarrollo que en la misma han adquirido las sociedades. Éstas han pasado por una serie de estados que van desde el estado de naturaleza o primitivo, que es un estado salvaje, hasta el estado civilizado. Entre uno y otro juega un papel fundamental la constitución del cuerpo político y la legislación a partir de las cuales las “causas morales” se vuelven determinantes en la sociedad. Los estados que logran distribuir el poder entre el pueblo y las élites, logran una grandeza duradera. “En estos estados el interés particular, estrechamente ligado al interés público, convierte a los hombres en ciudadanos⁶.” Y éste, el ciudadano, como hombre civil representa al hombre en la plenitud de sus fuerzas y facultades. La civilización no es la alienación del hombre natural como ocurría en Rousseau, sino su plena realización. Es el estado en el que el hombre adquiere su plena Ilustración.

Una vez que una sociedad ha llegado al estado máximo de civilización, parece detenerse, y se inicia su decadencia. Esta concepción cíclica de la historia la pone Helvecio en relación con la pérdida de interés por parte de los ciudadanos una vez que han satisfecho sus necesidades. Esa pérdida de interés trae consigo que el dinero, “la sangre que lleva la nutrición a todos sus miembros”, deje de circular y provoque que el cuerpo social recaiga en la inercia y vuelva a su estado primitivo.

En la concepción antropológica de Helvecio juega un papel decisivo su concepción de la política como el arte de dirigir y conciliar los intereses: “Únicamente por medio de

buenas leyes se pueden formar hombres virtuosos⁷”. Todo el esfuerzo de la reflexión de Helvecio, como filósofo ilustrado, se orienta a la búsqueda de un principio inmanente para la virtud, que pueda servir para toda la humanidad sean cual sean sus creencias. Y ese principio lo encuentra en la buena legislación, y por eso afirma que:

la moral y la legislación, que considero como una sola y misma ciencia, no harán más que progresos casi imperceptibles.

Únicamente el lapso de tiempo permitirá buscar estos siglos felices designados con los nombres de Astrea o de Rea, que no eran más que el ingenioso emblema de la perfección de estas dos ciencias⁸.

La política, como ciencia de las costumbres y de la legislación es la única que puede mantener a las sociedades en el estado de civilización e impedir que éstas vuelvan al estado bárbaro de la guerra. Por eso su esquema de la evolución de las sociedades: estado de naturaleza, estado de guerra y estado de civilización, no es un esquema histórico, sino teórico que le sirve de “instrumento de análisis y de comprensión, (y) propone menos una lectura del pasado que una filosofía del hombre moderno, cuya dicha depende del dominio que pueda ejercer sobre la sociedad en la cual vive⁹”. Dominio que depende de la sabiduría humana interpretada como política y aplicada como el descubrimiento de los verdaderos principios de la legislación, a “los que esta ciencia deberá su perfección y al mundo su dicha”.

La política es la ciencia arquitectónica de la filosofía de la Ilustración, tal como es expuesta por Helvecio, y como tal ciencia arquitectónica y educadora es la que puede conducir a todos los pueblos de la tierra, y en consecuencia a la humanidad, hacia la perfección del género humano, perfección que es el fruto del estado de las leyes o estado civilizado. Helvecio expresa en su concepción antropológica una profunda ilusión reformista que es muy característica de la filosofía de la Ilustración, y que es la que abre el camino a todos los mitos civilizadores que van a poner en juego los ilustrados, entre los cuales podemos citar aquí el mito civilizador de la Revolución francesa, tal como ha sido interpretada por Kant y hemos analizado en la introducción.

La política, contemplada desde el punto de vista del legislador, juega un papel decisivo como educadora y formadora del hombre civilizado en la concepción antropológica de Helvecio. El ámbito donde se desarrolla la vida del hombre civilizado es la sociedad y dentro de ésta tiene lugar una dialéctica que es muy característica de toda filosofía de la Ilustración y que vemos muy bien planteada en el capítulo IV del segundo discurso del libro de Helvecio en el que trata de la estima. Helvecio considera el deseo de estima común a todos los hombres, y distingue dos clases de estima que nos dan una idea muy clara de la dialéctica hombre-sociedad tal como la plantean los ilustrados. La distinción de Helvecio es entre la “estima bajo palabra” y la “estima sentida”. La primera depende de la opinión pública y del juicio de ciertas personas, mientras que la segunda depende de la impresión que producen en cada individuo ciertas ideas experimentadas por el propio individuo. El contraste del primer tipo de estima se da en el ámbito exterior

de la sociedad, y el del segundo en el ámbito interior de la propia conciencia. Esta dialéctica entre el exterior y el interior, que aquí está planteada por Helvecio en el tema de la estima, es una dialéctica muy característica de la filosofía de la Ilustración y una de las que mejor caracterizan la posición de esta filosofía en cuanto a la concepción e interpretación del hombre. Esto lo vamos a ver más claramente analizando la concepción antropológica de Rousseau.

3.2. La teoría antropológica de Rousseau

El hilo conductor que subyace a toda la filosofía de Rousseau es, precisamente, la dialéctica entre el yo (interior) y la sociedad (exterior); entre el aparecer que fabrica la opinión pública y el gusto establecido en la sociedad, y el ser de cada uno, su esencia natural. Esta contraposición la podemos expresar en palabras del propio Rousseau como la contraposición entre el hombre natural y el hombre civilizado, que en el primer discurso expresa de esta forma: “Los antiguos políticos hablaban incesantemente de costumbres y de virtud; los nuestros sólo hablan de comercio y de dinero¹⁰”. Esta expresión de Rousseau manifiesta muy bien el gran contraste que va a animar toda su filosofía a partir de su “conversión”, tal como él nos la narra en el libro VIII de *Las Confesiones*. De ella escribe lo siguiente en las *Meditaciones del paseante solitario*:

Una gran revolución que acababa de producirse en mí, otro mundo moral que se revelaba ante mis ojos, los insensatos juicios de los hombres, cuyo absurdo empezaba a presentir, sin todavía prever cuán víctima suya sería, la necesidad siempre creciente de otro bien que la vanagloria literaria cuyo vapor apenas había alcanzado ya me asqueaba, el deseo por último de trazar para el resto de mi carrera una meta menos insegura que aquella en la que acababa de pasar la más bella mitad, todo me obligaba a esta gran revisión cuya necesidad sentía desde hacía tiempo¹¹.

La conversión de la que ahí nos habla Rousseau supone abandonar el camino de la vanagloria, de la búsqueda de la estima de la opinión pública, y orientarse hacia el conocimiento de sí mismo, ideal que hay que interpretar éticamente y no epistemológicamente. El conocimiento de sí mismo no es una cuestión de ciencia, sino de conciencia. Es la conciencia la que va orientando al individuo hacia el descubrimiento de su vocación interior a partir de la intuición de la propia naturaleza, que es la ley que va guiando al individuo en el camino del descubrimiento de su yo como centro del mundo humano. El hombre originario solo se descubre en plenitud y autosuficiencia en el ámbito de la naturaleza. Éste es un aspecto importante que nos muestra el dilema más característico de la filosofía de Rousseau: el compaginar la libertad solitaria y autosuficiente del hombre originario con el orden político en el que tiene que vivir el ciudadano. Esa articulación se logra en el mundo moral, y esa articulación tiene que lograrla el sujeto. Para ello necesita de un educador, tal como Rousseau propone en sus novelas, que podemos leer como el cierre articulador de las obras filosófico-políticas por un lado y las antropológicas por otro.

3.2.1. La nueva Eloísa como fabulación de la antropología de Rousseau

En el siglo de las luces la novela se configura como un género filosófico fundamental por razones que aquí no vamos a analizar. A través de la novela como género filosófico

las ideas de la Ilustración llegan a un público amplio, que no se acerca a las obras sistemáticas tanto filosóficas como políticas. En *La nueva Eloísa*, novela compuesta por Rousseau en 1756, se nos muestra en toda su complejidad la filosofía de Rousseau, y por eso vamos a servirnos de ella para exponer su filosofía.

Esta novela ha sido leída, y puede ser leída, de muchas maneras. Ésa es su riqueza. La lectura que aquí proponemos se basa en la intersubjetividad de los amantes (Julia y Saint-Preuse), a través de la cual podemos ir viendo cómo se va configurando la conciencia de cada uno partiendo de una conciencia apasionada en la que las relaciones que priman son las del deseo; pasando luego a una conciencia social en la que las relaciones que priman son las del contrato social y político articulado en torno a la justicia; para culminar finalmente en la conciencia moral en la que se equilibran armónicamente naturaleza y sociedad por la mediación de las relaciones de amistad. Deseo, justicia y amistad son los contenidos fundamentales de cada una de las tres formas de conciencia (apasionada, social y moral) que Rousseau va exponiendo dramáticamente mostrándonos, en vivo y en verdad, los tres tipos de hombre que subyacen a su concepción antropológica: el hombre natural, el hombre social y el hombre moral. Estos tres tipos de hombre se hacen patentes en las relaciones intersubjetivas que los amantes mantienen entre sí a lo largo de la novela. De manera que podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que a lo largo de la novela se desarrolla una dialéctica del amor dramatizada en primer lugar como deseo, en segundo lugar como justicia y en tercer lugar como amistad, que es la virtud suprema a la que llegan las relaciones entre los amantes, y que es una virtud fundamentalmente moral, no meramente social como la justicia. Esta lectura de la novela nos permite comprender la gran riqueza de la novela, en la que se despliega en toda su complejidad la cosmovisión de Rousseau, que no puede quedar reducida a una cosmovisión meramente social y política. En torno a las relaciones intersubjetivas de los amantes se van entretejiendo toda otra serie de relaciones que nos muestran la complejidad de las distintas posibilidades que tiene el individuo de relacionarse con el mundo.

Rousseau plantea la subjetividad moderna a partir de la estructura sexuada y deseosa del ser humano, que hace de éste un ser comunitario en su misma estructura natural. El protagonista de la subjetividad rousseauiana no es un sujeto encerrado en la conciencia epistemológica, sino un sujeto sensible y apasionado, abierto al otro con el cual entra en relación a través de la fuerza natural del deseo, tal como dramatiza Rousseau en el primer lugar en el que se dan estas relaciones: la casa paterna de Julia en el castillo de las posesiones del barón D'Étange. Una cosa que quiere dejar clara Rousseau es que las relaciones amorosas entre los amantes de *La nueva Eloísa* son naturales y no se parecen en nada a las relaciones de Abelardo y Heloísa, cuyas cartas habían tenido un notable éxito en el siglo XVIII. Aquellas relaciones estaban “alienadas” por el componente clerical de Abelardo, mientras que las de Saint-Preuse y Julia surgen naturalmente de su juventud no “alienada” todavía por ningún contrato que impone una serie de obligaciones morales. Precisamente por eso el conflicto que caracteriza esta primera parte es el que surge entre los amantes y la institución familiar, conflicto que no

tiene solución y que tiene como consecuencia la separación de los amantes.

La superación de este conflicto es la que conduce a Julia a entrar, a través de un contrato, en la institución matrimonial. Aquí dramatiza Rousseau el paso del estado de naturaleza al estado social, como muy bien analiza en la carta XVIII de la tercera parte, en la que Julia recapitula sus relaciones amorosas con Saint-Preuse y le explica su decisión de casarse con M. de Wolmar. Un anticipo de esta recapitulación es la que hace en la carta XV de la segunda parte, en la que le anuncia la decisión de su prima de casarse con M. d'Orbe. Son dos recapitulaciones paralelas en las que Rousseau explica muy bien que el deseo no es algo que pertenezca a un sujeto, sino un sistema de relaciones intersubjetivas que surgen a partir de una situación de libertad de los amantes. Cuando los amantes deciden “alienar” sus libertades, el deseo se transforma en deber y cambia el sistema de relaciones entre los amantes, como explica Julia en la carta XVIII de la segunda parte, en la que cuenta a Saint-Preuse la boda de su prima Clara que al “alienar su libertad” se ha transformado de doncella amante en “mujer virtuosa”. En ambas recapitulaciones Rousseau está explicando el paso del estado de naturaleza al estado social, en el cual las relaciones entre los individuos están reguladas “contractualmente” dando lugar al “cuerpo político”, semejante al que surge del “contrato social” entre los individuos, aunque con algunas diferencias que hay que hacer explícitas a fin de que queden claras las pretensiones de Rousseau.

En el momento en que Julia rompe sus relaciones amorosas con Saint-Preuse y decide “alienar su libertad” casándose con M. de Wolmar pasamos al segundo lugar, en el cual se dramatizan las relaciones intersubjetivas de los amantes: la comunidad social de Clareus, dentro de la cual las relaciones intersubjetivas entre los amantes se van a transformar en relaciones de amistad posibilitadas por las relaciones contractuales entre Julie y M. de Wolmar que han transformado a Julie en “mujer virtuosa” y señora de Wolmar, así como alma vivificante de la comunidad de Clareus, en la que cada uno de los que en la misma se integran es libre de aceptar o rechazar las reglas que regulan dicha comunidad; pero unavez que el individuo decide aceptarlas ya no se tolera ninguna transgresión, pues sin esas reglas Clareus ya no sería un cuerpo social, sino una simple agregación de individuos en la que los mismos estarían juntos sin estar unidos, tal como dice Rousseau en *El Contrato Social*:

Este acto de asociación transforma al instante la persona particular de cada contratante en un cuerpo normal y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, la cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad¹².

Estas palabras que Rousseau aplica al surgimiento del “cuerpo político” del Estado pueden aplicarse igualmente a la comunidad de Clareus, aunque ésta, evidentemente, sea un enclave en el interior de la novela. Pero es un enclave que Rousseau nos presenta como signo de lo que debe ser la verdadera sustancia moral de las relaciones intersubjetivas a las que debe tender el género humano tal como Kant lo plantea a

propósito de la Revolución francesa. Desde el prefacio de la novela, Rousseau deja bien claro que lo que él ofrece es una ficción, que pinta una sociedad en la que la ética es el objetivo último de la vida humana, más allá del estado de naturaleza y del estado político. En la cosmovisión rousseauiana no es la política la que cierra la cosmovisión, sino la ética y las relaciones intersubjetivas de la que Clareus es un signo. Lo que une a los miembros de la comunidad no es algún tipo de prejuicio, sino el deseo de mejor “servir a los otros”, el amor a los otros, que es el resultado de la transformación de una “pasión natural”: el amor a sí mismo, en una virtud social y activa, que surge por la mediación del señor, que es el alma de la comunidad: “Se hace reinar entre ellos un apego nacido del que todos sienten para con su amo y que está subordinado a éste¹³”. El apego que los moradores de la comunidad sienten por los señores es el que transforma las relaciones intersubjetivas de “pasiones naturales” en “virtudes morales”. Esto lo expresa muy bien Saint-Preuse al finalizar su descripción de la comunidad de Clareus:

Todo se hace a través del apego: se diría que estas almas vanales se purifican al entrar en esta morada de sabiduría y de unión. Se diría que una parte de las luces del amo y de los sentimientos del ama han pasado a cada uno de los individuos; hasta tal punto ve uno que son juiciosos, benévolos, honestos y superiores a su estado¹⁴.

La perfección moral de los dueños en cuyas relaciones de pareja están perfectamente sintetizadas la razón (amo) y el sentimiento (ama) es la que funda el orden de Clareus y la que lleva consigo la transformación de las relaciones entre sus gentes en relaciones morales; relaciones que se fundan en dos principios: subordinación de los servidores y concordia de los iguales (amos). Pero esta feliz subordinación surge de la concordia entre los amos y de la perfecta armonía entre la razón y el sentimiento. En esta casa encontramos

el ejemplo sensible de que no se podría amar sinceramente al amo sin amar a todo aquello que le pertenece; verdad que sirve de fundamento a la caridad cristiana¹⁵.

En definitiva, pues, la comunidad de Clareus es un “signo”, presentado como ficción, de las relaciones de amor cristiano que son relaciones de hermandad que surgen entre los individuos como consecuencia de las relaciones de amor al padre. Este punto es muy importante para comprender el tipo de análisis que Rousseau lleva a cabo en *La nueva Eloísa*. Los símbolos que toma para explicar su cosmovisión están sacados fundamentalmente de la filosofía de la religión, y no del derecho ni de la psicología. Esto explica, por otra parte, el importante peso de la religión en *La nueva Eloísa*, cuya lectura no debe quedar desfigurada por eso, como si fuera un tratado de teodicea. Los símbolos religiosos son muy importantes en la novela, pero eso no hace de esta novela una teodicea. Ambas afirmaciones tenemos que mantenerlas en sus justos términos.

La imagen del padre ha sido interpretada en nuestra cultura desde perspectivas diferentes. Desde la perspectiva de una economía del deseo, Freud ha hecho de la imagen del padre la imagen de la autoridad encargada de establecer las leyes y el orden en el ámbito de la vida humana. En consonancia con esta interpretación ha desarrollado su teoría el complejo de Edipo. Para Freud no hay distinción entre Eros y Ágape. Todo amor se reduce a deseos. La dinámica que domina en las relaciones humanas es la dinámica del deseo dentro de la cual la repetición es la gran ley que domina las relaciones humanas. El deseo puede cubrirse con distintas máscaras, pero al fin y al cabo, sigue siendo deseo, y lo único que nos queda es desenmascararlo y reconocerlo, pero lo que no podemos es eliminarlo, pues tiñe todas nuestras relaciones humanas.

La segunda perspectiva es la que adopta Hegel en la *Fenomenología del espíritu* al tratar de la dialéctica del amo y del esclavo. En el fondo de la dialéctica hegeliana está la lucha por el reconocimiento. Y esa misma dialéctica del amo y del esclavo es la que se repite en el contrato, y en definitiva en el ámbito de la sociedad. Luchamos porque sean reconocidos nuestros derechos y porque podamos ejercerlos en el ámbito de la sociedad. El resultado de esta lucha engendra un marco que envuelve a sus miembros en una relación de pertenencia que va más allá de las voluntades libres e individuales al quedar los individuos superados en la comunidad concreta. En el caso de la familia el contrato originario es el de la institución del matrimonio como fundante. Este reconocimiento de la pertenencia de los padres engendra la filiación y el reconocimiento de la mutua pertenencia de unos y otros a una comunidad ética, que tiene su propia historia espiritual, la cual se convierte en lazo de amor y de vida entre los miembros integrantes de la misma, generando una sustancia común.

La tercera perspectiva de interpretación de la paternidad es la que se hace desde la religión cristiana, en la cual las relaciones de paternidad se explican por referencia a un acto de liberación a partir del cual el pueblo queda instituido como tal pueblo. Esto es lo que expresa el relato bíblico de la salida de Egipto. En esta tercera interpretación lo importante es la alianza y la promesa, y las relaciones de paternidad son fruto de una elección que lleva consigo la adopción, con la cual las relaciones de paternidad se disocian del engendramiento y se realizan en igualdad entre todos los miembros: “Hay paternidad porque hay filiación, y hay filiación porque hay comunidad de espíritu¹⁶”. En esta tercera interpretación, la muerte queda interpretada dentro de una teoría general del sentido. En el caso de la religión cristiana tiene lugar una transformación fundamental de la muerte, que ya no es un asesinato como en la interpretación freudiana, sino una ofrenda a través de la cual no se quita la vida, sino se da la vida.

La nueva Eloísa concluye con la muerte de Julia, en torno a la cual es fundamental el tema de la religión, que podemos interpretar desde la perspectiva cristiana de una religión del espíritu tal como va a hacer Kant en *La religión dentro de los límites de la razón*. Esto se desprende muy claramente de la última carta con la que se cierra la novela, y que está escrita por madame D’Orbe y dirigida a Saint-Preuse. Uno de los proyectos de Julia había consistido en casar a su prima Clara (madame D’Orbe) con Saint-Preuse. En esta carta madame D’Orbe lo deja claro: sería un deshonor que ella no

está dispuesta a hacer. Además ella ama su libertad de mujer viuda. La revolución no está en la institución social del matrimonio, sino en la formación de una comunidad de amigos en torno al espíritu de Julia, que desde la morada eterna en la que se encuentra sigue alentando la comunidad. Y en esta comunidad de amigos Saint-Preuse tiene un papel fundamental: concluir la obra en la que ella tantas veces antes había pensado y que no consiste en otra cosa que en la educación de sus hijos. Hay que educar a los hijos para que la comunidad de los hombres como seres morales siga hacia adelante. Aquí se hace patente el importante papel que corresponde a la educación en el proyecto antropológico de Rousseau.

Saint-Preuse, el preceptor de Julia, inicia *La nueva Eloísa* con sus cartas, y a él va dirigida la última carta que cierra la novela. Podemos interpretar a este personaje, preceptor y amante de Julia, como la ejemplificación del educador del género humano, que es como nos aparece la figura del héroe en el primer Discurso de Rousseau.

Si es necesario permitir a algunos hombres que se dediquen al estudio de las ciencias y de las artes, sólo debe ser a aquellos que se sientan con fuerzas para marchar sólo detrás de sus pasos y adelantarlos; es a este pequeño número a quien corresponde levantar monumentos a la gloria del espíritu humano¹⁷.

Entre ese pequeño número podemos contar a Sócrates, Bacon, Descartes y Newton. Su misión consiste en enseñar al hombre a ser dueño de sí mismo a fin de que la virtud y la felicidad reinen en la sociedad. La misión del preceptor no es una tarea científica, como pretendían algunos filósofos ilustrados, entre ellos Helvecio, sino ética. En el primer Discurso en el que el preceptor del género humano es presentado como un genio¹⁸, Rousseau contrapone simbólicamente a Prometeo y a Sócrates, y opta por Sócrates.

Sócrates había comenzado en Atenas y el viejo Catón continuó en Roma, a batallar contra esos griegos artificiosos y sutiles que reducían la virtud y debilitaban el coraje de sus conciudadanos. Pero las ciencias, las artes y la dialéctica prevalecieron a pesar de todo¹⁹.

Lo importante del preceptor para Rousseau no es enseñar a hablar bien, sino enseñar a obrar bien, pues es la tarea que encarna Saint-Preuse a lo largo de toda la novela. Hay que enseñar a los hombres a ser buenos ciudadanos como el viejo Catón en Roma y a descubrirse a sí mismos, de manera que educando la naturaleza lleguen a actuar como hombres virtuosos y a crear en la sociedad un orden moral humano similar al orden que rige en la naturaleza universal. La unidad que el hombre no encuentra en la naturaleza debe encontrarla en su propia interioridad y para eso el hombre debe ser educado para descubrir dentro de sí mismo las raíces de la humanidad de la que forma parte.

Podemos establecer un paralelismo entre el cuerpo social y el individuo. El cuerpo social que tiende a la disgregación necesita del legislador para que le dé unidad como tal

cuerpo social. Ésa es la función de M. de Wolmaren Clareus. De la misma forma el individuo en su inmediatez está desordenado y necesita del educador que le enseñe a descubrir su esencia y a obrar ordenadamente de acuerdo a la virtud. Pero para el Rousseau de *La nueva Eloísa* hay una diferencia fundamental entre el legislador y el preceptor, entre Wolmar y Saint-Preuse.

Julia representa en la novela el sujeto de la educación que a través de la autoconciencia se va formando como sujeto virtuoso siempre guiada por el otro, por el mediador. Ese otro puede ser Wolmar o Saint-Preuse. Wolmar representa la razón fría de la Ilustración. En la novela es descrito como impenetrable, como un bloque de hielo insondable. Toda su actividad se ejerce en observar, aconsejar, dirigir. Su gran gusto es observar, pero él mismo no es observado. Es una especie de panóptico que todo lo ve sin que él nunca sea el objeto de la mirada. En la novela no existe como individuo con una historia humana particular. Es la fría razón ilustrada despojada de todo sentimiento. Aparece como resultado de la destrucción existencial de un mundo anterior, lo que hace posible concebirlo sin pasado que le condicione, y por eso actúa como la “mano invisible” que engendra el orden de Clareus, y lo hace con mano segura y firme. Él es el extranjero que aparece en Clareus como el organizador de la comunidad, el que establece las reglas que la rigen de acuerdo con la pura razón. En este sentido Wolmar como legislador-educador se presenta como la forma pura que modela la realidad desde el exterior guiando a todos los personajes de la comunidad como si fuesen marionetas.

Para Wolmar la comunidad de Clareus no es obra de la naturaleza, sino del arte, y por eso el concierto de las partes que allí tiene lugar es el resultado de la unidad de intención del ordenador. En Clareus todo es efecto del arte y del cálculo más exacto. El orden que allí reina es un orden artificial en el cual juega un papel importante la coacción, que se disimula tras una cierta ilusión. Rousseau lo expresa muy bien en la novela estableciendo, además, la diferencia entre Clareus y la república.

En la república se contiene a los ciudadanos por las costumbres, por los principios, por la virtud; ¿pero cómo contener a los sirvientes, a los mercenarios, a no ser por la coacción y la molestia? Todo el arte del amo consiste en ocultar esta molestia tras el velo del placer y del interés, de manera que imaginen querer todo lo que se les obliga a hacer²⁰.

El orden que reina en Clareus, fruto de la razón calculadora y exacta del regente prudente y bueno, alcanza su plenitud en las fiestas de la vendimia, que son como una especie de saturnales romanas, aunque más sabias y educadoras, debido a que “la dulce igualdad que allí reina restablece el orden de la naturaleza, constituye una instrucción para los unos, una consolación para los otros y un lazo de amistad para todos²¹”. En torno a los actos de la vendimia es cuando el cuerpo social de Clareus logra su verdadera unidad y esencia articulando admirablemente razón y sentimiento, trabajo y fiesta.

Cada uno bebe a la salud del vencedor y se va a acostar contento de una

jornada pasada en el trabajo, la alegría, la inocencia y que no estaría disgustado de comenzar mañana, al día siguiente y toda su vida²².

En su novela Rousseau ha logrado crear una ficción de lo que es para él un cuerpo social verdadero, en el que las partes están armónicamente concertadas y en el que con la ayuda del arte y la razón calculadora se llega al restablecimiento de un orden natural de nivel superior, en el que se aunan trabajo (razón) y fiesta (sentimiento). Duchet sintetiza muy bien el logro de la novela de Rousseau.

Mediante esta dimensión política, la novela abraza, a la vez, destinos singulares y la condición del hombre en el seno de la sociedad que lo convierte en un ser humano; guiado por un instinto divino y capaz de alcanzar, mediante sus luces y sus virtudes, una perfección que constituye un anticipo de la dicha de la otra vida el hombre no podría aceptar un orden social que lo mutila. Ligando más estrechamente sociabilidad y moralidad, Rousseau acababa de convencerse de que todo lo que es malo en moral es malo en política y ponía las bases de un contrato social capaz de reparar los males que el arte comenzado ha causado a la naturaleza y de producir el acuerdo amable de la justicia y la dicha²³.

El objetivo último de la educación no es el *gentleman* o el ciudadano, sino el hombre mismo. Y el paradigma de este tipo de educación no es el calculador Wolmar, cuya mano invisible puede transformarse en corruptora a la luz siempre de una lúcida y fría razón calculadora, sino Saint-Preuse, que no dicta a cada cual lo que debe hacer, sino que le enseña la vida misma haciendo que cada uno sea su propio educador y pueda llegar al centro de sí mismo, que está ocupado por la vida del hombre mismo como unidad de sentimiento y razón. Pero ¿qué significa la vida como unidad originaria del hombre? Vivir es actuar conforme a la conciencia moral del sujeto sintiéndose sí mismo. Ese sentimiento de la propia existencia es la fuerza metafísica del sujeto en la unidad de su interioridad. Y la tarea del educador consiste precisamente en hacer consciente al sujeto de esa fuerza, con lo cual el sujeto no será sujeto pasivo del orden, sino actor del orden participando creadoramente en el desarrollo de la vida. Y como la vida es el suelo común tanto del educador como del educando, uno y otro deberán estar unidos por la amistad, que es la relación intersubjetiva que logra la superación de la “alienación” en la que están todos los individuos dentro del estado civil. Esa relación de amistad es la que mantienen en la comunidad de Clareus Julia y Saint-Preuse, una relación que podemos caracterizar de acuerdo con el ideal romántico del alma bella, tan bien analizado por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*²⁴. En esos párrafos escribe Hegel: “La totalidad o la realidad que se presenta como la verdad del mundo ético es el sí mismo de la persona; su existencia es el ser reconocido²⁵”. En el repaso que Julia va haciendo de su vida en la carta XII de la sexta parte dice a propósito de su amante: “Todo hombre capaz de un rasgo semejante tiene el alma bella”. Pero ese alma bella de Saint-Preuse no es

“desventurada”, “ni arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire”.

Lo significativo de la novela rousseauiana es que no reclama el juicio final de la historia del que habla Villacañas en su interpretación del idealismo alemán²⁶. La novela de Rousseau no es una tragedia como luego será el *Fausto* de Goethe. Es curiosa la nota de Rousseau con la que acaba la novela y en la que habla de carecer de genio para crear tragedias. La concepción antropológica de Rousseau no hace de la vida una tragedia. La vida no es despliegue de ningún deseo de infinitud, es el despliegue de una conciencia que se sabe finita y que busca su sentido buceando en su pasado para construir el relato de la propia existencia, que haga a ésta transparente. Por eso Rousseau no va a hacer una filosofía de la historia al estilo de Voltaire, sino que va a construir su propia autobiografía, no para justificarse, sino para decirnos cómo es el hombre que él ha sido en su propia interioridad, allí donde resplandece la verdad de la naturaleza. La pretensión de la filosofía de Rousseau no es hacer filosofía de la historia como Hegel y el idealismo alemán.

Reconocer que la historia universal es este curso evolutivo y la realización del espíritu, bajo el cambiante espectáculo de sus acontecimientos, tal es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia. Desarrollar ante ustedes esta marcha del espíritu universal ha sido mi aspiración²⁷.

El modelo rousseauiano no es el del juicio final, sino el más modesto de la confesión; Rousseau confiesa ante los hombres que es así, tal como secuenta en sus relatos, en sus confesiones autobiográficas. Y eso es lo que hace Julia en *La nueva Eloísa*: decirnos que ha sido tal como se manifiesta en sus cartas. No busca su justificación ante ningún tribunal, sino simplemente relata la existencia a la luz de la conciencia interior, que es quien la pone en contacto con la vida verdadera tal como se hace patente en el sentimiento, que es la clave fundamental de la filosofía de Rousseau, que éste llega a aplicar a Dios mismo. “El Ser Eterno ni se ve ni se entiende; él se hace sentir; él no habla ni a los ojos, ni a los oídos, sino al corazón²⁸”. Rousseau no entiende la religión como teodicea, como justificación de Dios, sino como una esperanza que se le abre al hombre que se sabe finito, que sabe que la muerte es un episodio más de la existencia, que la conciencia del hombre tiene que integrar.

Yo me he construido una especie de argumento que halaga mi esperanza. Yo me digo que una parte de mi felicidad consistirá en el testimonio de una buena conciencia. Yo recordaré, pues, aquello que he hecho en la tierra; recordaré también las gentes que me han sido queridas; ellas seguirán siendo aún: no verlas más sería una pena, y la morada de los bienaventurados no admite en absoluto penas²⁹.

En el manuscrito personal de Rousseau hay una nota al margen de este texto que

explicita muy bien el alcance de la concepción de Rousseau en este punto.

Para ser “los mismos” en la otra vida, se hace necesario que recordemos aquello que hemos sido en ésta. Pues no se concibe en absoluto a qué se podría aplicar esta palabra de “mismo” en su ser esencialmente pensante, si no es a la conciencia de la identidad y por consiguiente a la memoria. Si uno no recuerda más ser el mismo, él ya no es. Se ve por esto que aquellos que dicen que a la muerte de un hombre su alma se disuelve en el gran alma del mundo no dicen nada que tenga sentido. Hacen un puro galimatías³⁰.

En este texto se nos muestra la concepción de Rousseau con total nitidez. La tarea de la existencia humana es la de construir la propia identidad, y esta identidad no se pierde con la muerte. La memoria y el recuerdo es un componente fundamental de la existencia del hombre. El hombre retorna a la naturaleza a través de la propia interioridad, descubriendo su sí mismo por medio de una constante profundización en su memoria y en su recuerdo para llegar a alcanzar el sentimiento de la propia existencia, que para Rousseau es el objetivo de la verdadera filosofía. Y para ello es muy importante integrar la experiencia de la muerte. La filosofía de Rousseau está planteando con gran nitidez los principales temas que van a desarrollar las filosofías romántica e idealista. Uno de los más importantes es precisamente el de la mismidad sobre el que ahora queremos decir unas palabras.

3.2.2. *De la fabulación novelada a la fabulación autobiográfica*

No podemos detenernos aquí en un estudio pormenorizado de la novela como expresión literaria de la modernidad, pero sí que debemos hacer algunas reflexiones que nos permitan apreciar el papel que juega *La nueva Eloísa* en la obra de Rousseau y en el contexto general de la filosofía de la Ilustración. El mundo de los antiguos es un mundo redondo y abarcable con la mirada, poblado de una serie de lugares transcendentales que ayudan al sujeto humano a encontrar su camino y a descubrirse a sí mismo una vez que ha descubierto cuál es el lugar que le ha sido destinado a uno. El héroe antiguo lucha por reconquistar su lugar, por volver a la querida patria, como Odiseo a quien Horkheimer y Adorno interpretan como un modelo prehistórico del individuo burgués.

El sujeto de las aventuras se revela como el prototipo del mismo individuo burgués cuyo concepto se origina en aquella compacta afirmación-de-sí de la cual el héroe peregrino proporciona el modelo prehistórico³¹.

No vamos a discutir ahora la interpretación de Horkheimer y Adorno, pero es claro que Odiseo no representa el individuo moderno, sino al hombre del mundo griego, que es un mundo homogéneo y acogedor, en el cual “el camino es largo, pero (no hay) ningún

abismo ante él³²”.

Y lo mismo que decimos de Odiseo podemos decir de Dante en *La Divina Comedia*, que podemos leer como un itinerario mítico-simbólico hacia la casa del padre desde la “selva del mundo” en la que se encuentra perdido, náufrago como Ulises.

A la mitad del camino de nuestra vida me encontré en una selva oscura,
porque había perdido la buena senda³³.

Para el héroe de la novela moderna, en cambio, se ha roto la unidad del mundo y la totalidad del ser. Y por eso Luckás interpreta la novela, que como género literario surge en la modernidad, como “expresión del desamparo trascendental³⁴”. El novelista renuncia a la captación de lo sublime y guiado por el humor se concentra en llegar al “yo puro que domina el mundo³⁵”. El yo del individuo moderno se encuentra solo en un mundo desencantado, que ha perdido su unidad homogénea y del que se han retirado los dioses. Y es esta situación existencial la que da origen a la novela moderna.

La novela es la epopeya de una época para la cual no está ya sensiblemente dada la totalidad extensiva de la vida, una época para la cual la inmanencia del sentido de la vida se ha hecho problema pero que, sin embargo, conserva el espíritu que busca la totalidad, el temple de totalidad³⁶.

Esa búsqueda de totalidad del protagonista de la novela moderna es lo que hace que por un lado la forma externa de la novela sea esencialmente biográfica, y que por otro esa búsqueda de construcción sintética de la propia identidad tenga que hacerse por intermedio de la ficción y la fábula. En la novela moderna el mito se transforma en fábula. Y el objetivo de la fábula no es la narración de los orígenes o del fin como ocurre con el mito, sino la narración de lo cotidiano, que se nos presenta como un tejido en que se van cruzando los destinos y las almas solitarias, configurando el tapiz de la vida humana.

Eso es, en definitiva, *La nueva Eloísa*: un tapiz que representa la vida cotidiana de unas almas solitarias que se cruzan en la vida y se buscan para dar un sentido a la misma. Y ésa es su filosofía de la historia; muy distinta de la filosofía de la historia del idealismo alemán, que ya se hace presente en el final del *Fausto*, que concluye en un “juicio final”, en el que se hace necesaria la “mediación” que salve al sujeto de la tragedia. Rousseau no busca ningún juicio final, sino la formación de la conciencia del hombre, para que este pueda acceder al sentimiento de su existencia. Y esto que busca en *La nueva Eloísa* es lo que busca también sirviéndose de la ficción, que es un elemento fundamental de su filosofía.

La ficción está presente en toda la obra de Rousseau, en sus escritos políticos, literarios y autobiográficos. Y ella es la que hace que la alegoría sea un elemento importante de la filosofía de Rousseau. Al hablar aquí de la alegoría tenemos que entenderla en el sentido que da a la misma Boccaccio en su *Genealogía de los dioses*

paganos:

Ha de saberse que en estas ficciones no hay un único conocimiento, sino más bien puede llamarse “polisemo”, esto es, de múltiple significado. El primer significado se obtiene a través de la corteza, y éste se llama literal; los otros, por las denominaciones a través de la corteza y éstos se designan como alegóricos³⁷.

Esta interpretación de Bocaccio es importante para diferenciar la alegoría de los poetas y la de los teólogos y nos da pie, además, para distinguir entre *mimesis* y *fabulación*. En el caso de la fabulación la ficción es interpretada como narración y va cargada de una pluralidad de sentidos, que el intérprete debe hacer aflorar. En la quinta de las meditaciones Rousseau escribe lo siguiente:

Las ficciones que tienen un objeto moral se llaman apólogos o fábulas y como su objeto no es o no debe ser otro que envolver verdades útiles en formas sensibles y agradables, en semejante caso no se da el empeño de ocultar la mentira por el hecho de que no es otra cosa que el vestido de la verdad, y el que narra una fábula sólo por la fábula no miente de ningún modo³⁸.

La fábula es una forma de decir la verdad con ficciones, y por eso, como en el juicio estético kantiano, su fundamento no es la referencialidad, sino el poder decir del lenguaje. Ante ella no tenemos que preguntarnos cuál es el objeto del mundo exterior al que se refiere, sino qué cuadro nos presenta con su decir, sabiendo que como indica Rousseau en el segundo prefacio de *La nueva Eloísa* al que se le denomina “Diálogo sobre la novela”: el cuadro no tiene un referente específico y, por lo tanto, es una ficción³⁹. El referente de un retrato es un individuo particular, el de un cuadro la humanidad en general.

En este “Diálogo sobre la novela” Rousseau expone una serie de reflexiones sobre el autor y el texto en las que podemos ver el comienzo de una hermenéutica de la textualidad en la que autor y lector son creados a partir del texto, que como poder de decir se constituye en potencia creadora y en fuente originaria de la escritura de la que fluyen el autor y el lector como posiciones diferentes ante el lenguaje constituido en voz.

En el nuevo territorio de esta hermenéutica de la textualidad hace su aparición un nuevo tipo de relación entre escritor y lector que da lugar a lo que Philippe Lejeune ha denominado “contratos de lectura”, que establecen el modo como han de ser leídos los textos, lo cual conduce a que el autor, como escritor, se configure como “vida ejemplar” y “personaje”, que va a hacer que adquiera un importante papel en la vida pública: el papel del intelectual, que más adelante analizaremos.

Esta transformación de los autores en vidas ejemplares trae consigo también la consecuencia de la autobiografía, en la cual el autor intenta contarnos su sí mismo para que no le confundamos con otros: los personajes de sus escritos, por ejemplo. A partir de esa orientación se hace necesario distinguir entre las distintas voces que se dan cita en

el territorio de la textualidad: el narrador imaginario, el autor, el individuo real, etc.

3.2.3. *La autobiografía como necesidad*

En la séptima de sus meditaciones, al reflexionar sobre el sentido de sus ensoñaciones, distingue Rousseau entre pensar (meditación) e imaginar (ensoñación), y nos ofrece de alguna manera la clave para distinguir sus obras de pensamiento de sus obras de ficción. Pero hecha esta distinción, ¿dónde situaríamos su autobiografía? El “espacio autobiográfico” sería ese espacio de la escritura en el que se mezcla la ficción (imaginación) y la verdad (pensamiento), y lo hace por medio de la inferencia analógica o simbólica. Tendríamos en este caso el pensamiento simbólico del que va a hablar Kant a propósito de la metafísica, que él aplica a las tres ideas fundamentales de la misma: yo, mundo y Dios. En la autobiografía Rousseau estaría aplicando ese pensamiento simbólico al tema de la identidad del sujeto, que es el tema fundamental de la autobiografía. Para Rousseau, como para gran parte del pensamiento ilustrado, ni el objeto de la realidad política (cuerpo político), ni la obra de la realidad literaria (ensueño), ni el sujeto de la realidad individual (identidad personal) son algo dado, sino que todos ellos tienen que ser contruidos por los individuos a partir de un pacto que engendra la voluntad general del pueblo, la conciencia literaria del público y el reconocimiento de la identidad por parte de los otros.

Para construir su identidad personal concibe Rousseau su autobiografía como un movimiento de investigación que va desde la vida en la opinión de los demás (sociedad) a la experiencia del sentimiento de sí mismo (soledad); así como desde la experiencia de la fragmentación del tiempo en la multiplicidad de sus momentos pasados y futuros, a la intemporalidad del instante vivido como eternidad, tal como el mismo Rousseau lo describe en el libro III de *Las Confesiones*:

A su lado no me acometían deseos ni arrebatos. Me hallaba en estado de calma sorprendente, gozando, pero sin saber de qué. Así habría pasado toda la vida y aún la eternidad sin fastidiarme ni un instante⁴⁰.

En esa experiencia intemporal es en la que se aprehende la persona interior en su plena verdad, y es la relación de esa persona interior la que luego es constituida artísticamente por el escritor para revelársela a otros a fin de que éstos reconozcan la verdadera identidad del sujeto, que no es la que está en la opinión de los otros, sino la que experimenta en el sentimiento de la propia existencia.

Lo que permite a un hombre hablar de su vida como una secuencia coherente de acontecimientos, como una “historia”, es la “idea oscura y confusa” de la persona interior⁴¹.

La diferencia fundamental entre el retrato y la autobiografía se encuentra en que el

retrato se orienta sobre la referencialidad externa a un modelo, en el que juega el parecido, mientras que la autobiografía lo hace sobre la identidad para la cual no es posible establecer ninguna referencialidad externa, sino un pacto de lectura entre el autor y el intérprete que lleve al razonamiento de la identidad entre el autor, el narrador y el personaje. El esfuerzo de Rousseau a lo largo de todas *Las Confesiones* es lograr de sus lectores el reconocimiento de la identidad que él quiere desvelar. Esto es lo que le lleva a exclamar al principio de las mismas:

He aquí lo que hice, lo que pensé y lo que fui. Con igual franqueza dije lo bueno y lo malo. Nada malo me callé ni me atribuí nada bueno, y si he empleado algún adorno insignificante lo hice sólo para llenar un vacío de mi falta de memoria. Pude haber supuesto cierto lo que pudo haberlo sido, mas nunca lo que sabía era falso. Me he mostrado cual fui, despreciable y vil, o bueno, generoso y sublime cuando lo he sido. He puesto de manifiesto mi alma tal como tú mismo la has visto, ¡oh Ser Supremo!⁴².

Notas

- 1 Helvetius, C. A. (1983: 117): *Del Espíritu*. Editora Nacional. Madrid.
- 2 Ibídem, 160.
- 3 Ibídem, 302.
- 4 Ibídem, 316.
- 5 Ibídem, 301 y ss.
- 6 Ibídem, 391.
- 7 Ibídem, 258.
- 8 Ibídem, 259.
- 9 Duchet, M. (1975: 348): *Antropología e historia en el siglo de las luces*. Siglo XXI. México.
- 10 Rousseau, J. J. (1977: 55): *Discursos a la academia de Dijon*. Ediciones Paulinas. Madrid.
- 11 Rousseau, J. J. (1976: 44): *Las meditaciones del paseante solitario*. Labor. Barcelona.
- 12 Rousseau, J. J.: *El contrato Social*, I, 24.
- 13 Rousseau, J. J.: *Julie lettre X de la cuarta parte*, 445.
- 14 Ibídem, 452.
- 15 Ibídem, 444.
- 16 Ricoeur, P. (1976: 237): *Introducción a la simbólica del mal*. Megápolis. Buenos Aires.
- 17 Rousseau, J. J.: *Discursos a la academia de Dijon*, 67.
- 18 Ibídem, 67.
- 19 Ibídem, 49.
- 20 Rousseau, J. J.: *La Nueva Eloísa*. Letra X de la cuarta parte, 435-436.
- 21 Ibídem. Letra VII de la cuarta parte, 595.
- 22 Ibídem, 598.
- 23 Duchet, M.: *Antropología e historia en el siglo de las luces*, 317-318.
- 24 Hegel, G. F. (1966: 368 y ss.): *Fenomenología del Espíritu*. FCE. México.
- 25 Ibídem, 369.
- 26 Villacañas Berlanga, J. L. (1992): *Tragedia y teodicea de la historia*. Visor. Madrid.
- 27 Hegel, G. F. (1986: 701): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza. Madrid.
- 28 Rousseau, J. J.: *La nueva Eloísa*. Carta XI de la sexta parte, 716.

- 29 Ibídem, 717.
- 30 Ibídem, 813.
- 31 Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (1969, 60): *La dialéctica del iluminismo*. Sur. Buenos Aires.
- 32 Lukács, G. (1975: 301): *Teoría de la novela*. Grijalbo. Barcelona.
- 33 Dante (1965: 21): *La Divina Comedia*. Canto primero del Infierno. BAC. Madrid.
- 34 Lukács, G.: *Teoría de la novela*, 308.
- 35 Ibídem, 320.
- 36 Ibídem, 323.
- 37 Bocaccio, G. (1983: 67): *Genealogía de los dioses paganos*. Editora Nacional. Madrid.
- 38 Rousseau, J. J.: *Las meditaciones del paseante solitario*, 61-62.
- 39 Rousseau, J. J.: *La nueva Eloísa*, 738.
- 40 Rousseau, J. J. (1978: 113): *Las Confesiones*. Tebas. Madrid.
- 41 Hartle, A. (1989: 207): *El sujeto moderno en las Confesiones de Rousseau*. FCE. México.
- 42 Rousseau, J. J.: *Las Confesiones*, 15.

4

La filosofía de la Ilustración

4.1. La filosofía y su público: el intelectual

En el siglo XVIII asistimos al surgimiento de una nueva clase unida al mundo de la cultura: el intelectual u hombre de letras. Este tipo de hombre adquiere un relieve social del que habían carecido en siglos anteriores el poeta, el dramaturgo o el filósofo. La profesión intelectual pasa a ser en el siglo XVIII un poder social asociado a la opinión pública. Los intelectuales son los formadores de la opinión pública y como tales juegan un importante papel en la existencia de la comunidad. El intelectual del siglo XVIII ya no es un producto de lujo para los príncipes como el caso de los humanistas del Renacimiento; en el siglo XVIII ha pasado a ser un aspecto importante de la vida nacional de la Europa de la Ilustración que cumple la función social de crear la opinión pública, que es una cierta racionalización de la mentalidad colectiva de una nación. A través de la opinión pública el sujeto individual y libre participa en la vida política que deja de ser una preocupación limitada al príncipe o soberano y pasa a ser una preocupación compartida por todos los individuos de la sociedad a través del ejercicio de la crítica, que como hemos visto se extiende a todos los campos y también al campo político. La crítica es el arte de juzgar y de distinguir que lleva consigo una apreciación competente de los hechos, sucesos y conductas que acontecen en la vida social de los hombres. A partir de la función social de la crítica la participación del sujeto libre en la vida social plantea el problema de la relación entre el intelectual y el poder de una forma completamente nueva en la historia, como podemos ver analizando el caso de Federico II de Prusia, príncipe ilustrado, y su relación con hombres como Voltaire y Kant.

En una carta de 26 de agosto de 1736 Voltaire le dice a Federico II, quien le ha enviado un libro sobre Christian Wolf:

Yo veo sus ideas metafísicas [de Wolf] como una de las cosas que hacen honor al espíritu humano. Éstas son las luces en medio de una noche profunda; esto es todo lo que se puede esperar, creo yo, de la metafísica. Es sólo una apariencia el pensar que los primeros principios de las cosas sean jamás conocidos.

Estas palabras de Voltaire al príncipe a propósito de la metafísica de Wolf expresan muy bien los “límites de la metafísica” tal como los ve un intelectual ilustrado. La metafísica ha perdido su pretensión de reina de los saberes y ha quedado reducida, en su consideración, a un saber aparente o cuando menos hipotético. La función de la filosofía no es la de llegar a conocer los principios de las cosas, pretensión desmedida para los

hombres, sino la de orientar la opinión pública en el mundo de la sociedad. La continuación de la carta de Voltaire expresa muy bien la diferencia entre la metafísica (filosofía racionalista de Wolf), y la filosofía de los ilustrados, intelectuales y hombres de letras, que no aspiran a conocer los principios de las cosas, sino a formar los juicios de los hombres, a crear opinión. Sigue diciendo Voltaire:

Los ratones que habitan algunos pequeños agujeros de un edificio inmenso no saben ni si este edificio es eterno, ni quién es el arquitecto, ni por qué este arquitecto ha construido. Ellos se empeñan en conservar su vida, en poblar sus agujeros, y en huir de los animales destructores que los persiguen. Nosotros somos los ratones, y el divino arquitecto que ha construido este universo no ha dicho todavía su secreto, que yo sepa, a ninguno de nosotros.

Como luego dirá Kant con palabras más repetidas, la metafísica tiene que abandonar su pretensión de trascender los límites de la experiencia y resignarse a moverse dentro del ámbito de nuestro mundo finito.

Y es dentro de esos límites del mundo humano en el que se mueve el hombre de letras o intelectual, aplicando su razón a todas las cuestiones que preocupan al hombre, aunque el uso de la racionalidad pueda plantear problemas en las relaciones entre el intelectual y el Estado. Esto es precisamente lo que se desprende de *El conflicto de las facultades*, que como sabemos es un texto que Kant escribió a raíz de un conflicto surgido entre el Estado presidido por Federico II y la publicación del libro de Kant: *La religión dentro de los límites de la razón*. Kant reconoce que el Estado como esfera del poder tiene unos intereses en relación con las masas y por lo mismo “el gobierno se reserva el hecho de sancionar él mismo las enseñanzas de las Facultades superiores”¹; “sancionar doctrinas”, es decir, permite o prohíbe su enseñanza; pero esta decisión del poder no tiene nada que ver con la verdad de las mismas. El problema de la verdad es un problema de “juicio” y no de “sanción”. Por eso Kant defiende que

es absolutamente necesario que en la universidad la institución científica pública posea otra Facultad que, independiente de las órdenes del gobierno en lo que se refiere a sus doctrinas, tenga la libertad, si no de dar órdenes, al menos de juzgar a todos los que se interesan por la ciencia, es decir, por la verdad, y en que la razón tenga el derecho de hablar con franqueza; porque sin esta libertad la verdad no podría manifestarse (lo que va en perjuicio del gobierno mismo), pues la razón es libre por su naturaleza y no acepta órdenes que le impongan tomar por cierta a tal o cual cosa².

La filosofía, pues, está relacionada con la verdad y no con el poder. De ahí que debamos entender la noción kantiana de “mundo” como el ámbito de la esfera pública dentro del cual tiene su nicho ecológico la razón crítica, en la que los conceptos de razón y de crítica son inseparables. La crítica es “el arte de obtener por un pensamiento

racional conocimientos y resultados justos"³. La crítica pasa a ser, en la Ilustración, la verdadera actividad de la razón. En el ámbito de la razón crítica se consuma la separación entre sujeto y autor. No hay un sujeto de la crítica, sino un autor de la escritura. Ésta expresa el pensamiento, no las opiniones del sujeto. En la razón crítica el pensamiento abandona el hogar privado de la conciencia y se constituye como opinión pública, que deja traslucir el sentir del público como expresión de lo razonable y de lo natural. Lo que Kant califica como “mundano” o “cósmico” es una característica del público ilustrado que usa libremente su razón tal como se manifiesta en la burguesía en el momento de la Ilustración. Este público no se limita a los hombres de letras, sino a toda la clase burguesa ilustrada que se reúne en los salones de las grandes ciudades europeas, y que sabe discurrir y reflexionar sirviéndose de la “facultad de juzgar” tal como expresa Kant en su *Crítica de la razón práctica*:

Observando la marcha de las conversaciones en sociedades heterogéneas, formadas no solamente por sabios y sutilizadores, sino también por hombres de negocios o por mujeres, se nota que, además de anécdotas y chistes, existe en ella otra clase de conversación, a saber, el discurrir: porque las de la primera clase, por la novedad e interés que puedan tener pronto se agotan, y los chistes degeneran fácilmente en trivialidad. Más, al discurrir, no hay nada que suscite más el interés de las personas que de lo contrario se aburrirían pronto apesar de todas las sutilezas, que lo relativo al valor moral de tal o cual acción mediante la cual se pretende poner en claro el carácter de una persona. Quienes consideran que todas las sutilezas y alambicaciones en cuestiones teóricas son áridas y fastidiosas, pronto se acercan cuando lo que importa es poner en claro el contenido moral de una acción buena o mala referida, y cuando se pretende reflexionar sobre todo cuánto pueda disminuir o tan sólo poner en entredicho la pureza de la intención y, por consiguiente, el grado de virtud, se muestran tan exactos, minuciosos y sutiles como de lo contrario no se esperaría de ellos en ningún objeto de especulación⁴.

La característica distintiva de la opinión pública es lo que Kant denomina “facultad de juzgar”, que se contrapone al “ejemplo” que los renacentistas buscaban en la historia. Esta contraposición se aprecia muy bien contrastando *El Príncipe* que Maquiavelo escribiera en 1513 y el *Antimaquiavelo* que Federico II escribiera en el siglo de la Ilustración como crítica de la concepción política de Maquiavelo. Maquiavelo propone “ejemplos” que el príncipe debe imitar. Federico II, en cambio, se sirve de la “facultad de juzgar” para discriminar la virtud del vicio. La Ilustración no aspira a una moral heroica, sino a una moral asentada en el sano entendimiento común, como se desprende del siguiente texto de Kant:

Lo único que yo deseo es que se les dispense [a los niños] de ejemplos de las llamadas acciones nobles (sobreméritorias) que tanto prodigan nuestras obras

sensibles, y orientarlo todo hacia el deber y el valor que una persona puede y debe darse a sus propios ojos mediante la conciencia de no haberlas infringido, porque lo que degenera en vacuos deseos y anhelos de inaccesible perfección produce nuevos héroes novelescos que, mirándose demasiado en su sentimiento por lo inmensamente grande, se consideran exentos de observar sus obligaciones comunes y factibles que luego les parecen insignificantemente pequeñas⁵.

El intelectual ilustrado se entiende como un funcionario de la razón que cumple en la sociedad ilustrada el papel que el profeta cumplía en otras sociedades. Es la razón la que habla a través del intelectual ilustrado. Una razón que encarna en la opinión pública y se concreta en una red de comunicación a través de libros, revistas, panfletos que van configurando una mentalidad que permite hablar de una “Europa ilustrada” con sus subgrupos nacionales correspondientes de poetas, dramaturgos, novelistas, cronistas, periodistas y filósofos. La filosofía, en el sentido mundano del término, es la que mejor identifica esa mentalidad común. Una filosofía que hay que entender como la más adecuada expresión de la razón crítica; y que tiene como vocación la formación del género humano según la famosa expresión de Lessing. En la Europa cultural de la Ilustración el intelectual, al que Voltaire denomina hombre de letras y la *Enciclopedia* llama filósofo, puede recibir también el nombre de ciudadano del mundo. Un ciudadano cosmopolita miembro de la cosmópolis universal de la cultura, que por primera vez en la modernidad ha logrado la unidad cultural de Europa en torno a una idea de la razón, que Kant ha sabido tematizar adecuadamente en su filosofía.

Esta unidad cultural de la Europa ilustrada en torno a una idea de razón está muy bien expresada gráficamente por el frontispicio de la *Enciclopedia*, un grabado diseñado por Cochin en 1764 la primera vez y expuesto en el salón de 1765, donde posiblemente lo contempló Diderot. En este grabado está sintetizada la concepción ilustrada acerca del saber, que tiene al intelectual como su propagador. El centro del grabado está ocupado por la Verdad, que está ubicada dentro de un templo: el templo de la Verdad. Un templo de columnas jónicas en cuyo seno está debidamente ubicado el saber tal como es explicado por D’Alembert en el “Discurso preliminar” de la *Enciclopedia*. La verdad está envuelta en un velo luminoso, que emite rayos de luz que dispersan las nubes (tinieblas) de la superstición. Delante de la verdad y en contraste con ella vemos a la Teología, que de espaldas a la verdad mira hacia lo alto de donde recibe la luz. Este contraste entre la verdad natural y la verdad revelada es uno de los elementos fundamentales del grabado, que lo que resalta es la verdad en su sentido natural y humano; y por eso encontramos rodeando a la verdad las tres facultades del entendimiento humano de las que habla D’Alembert en el “Discurso preliminar”: la Memoria, elevando sus manos más allá de la Teología hacia la verdad; la Imaginación, con flores, dirigiéndose a embellecer y coronar a la verdad, y la Razón, coronada, dispuesta a quitar el velo a la verdad para que se muestre tal cual es, como luz disipadora de tinieblas: la *aletheia* griega, la desocultadora. Detrás de la Memoria y a su altura encontramos la Historia antigua y moderna, que es la encargada de narrar los acontecimientos y a la que el tiempo le sirve de apoyo. A los pies

de la Memoria están agrupadas tres ciencias: la Astronomía, la Geometría y la Física. Y bajo ellas y cerrando la parte baja del grabado otras cuatro ciencias relacionadas con las anteriores: Óptica, Botánica, Química y Agricultura.

A los pies de la Imaginación el grabador ha colocado los diferentes géneros de poesía: Épica, Dramática, Satírica y Pastoral; y junto a los géneros poéticos y en un plano inferior están colocadas otras cuatro artes: Música, Pintura, Escultura y Arquitectura.

Estos grupos de facultades, ciencias y artes rodean a la verdad a la búsqueda de la misma, ya que es la que puede hacerles patentes los secretos de la naturaleza a través de su luz.

El grabado tiene además un importante componente social que puede apreciarse en la multitud de la parte final izquierda que mira a la verdad con el ánimo de instruirse. Es decir, la instrucción y el saber no es el privilegio de las elites, sino un bien de todos los hombres, del género humano en general, que tiene como uno de sus derechos el derecho a la verdad y a la cultura. La instrucción pública es un instrumento de emancipación intelectual de los pueblos, que es muy discutido en la época de la Ilustración y con el que no están de acuerdo todos los ilustrados como se desprende de los resultados de la pregunta propuesta por Federico II a la Academia de Berlín: ¿es útil engañar al pueblo?⁶. En el capítulo XVIII de su *Antimaquiavelo* Federico II comenta la máxima de Maquiavelo de que “los príncipes pueden engañar al mundo si saben disimular”. Federico II, como buen príncipe ilustrado, se opone a esta máxima y afirma: “La opinión pública no juzga a los hombres por sus palabras, sino que compara sus palabras con sus acciones, y sus acciones unas con otras; y nada podrán contra este examen escrupuloso y severo la falsedad y el disimulo”⁷.

Aquí se ve muy bien la gran diferencia entre la concepción política de Maquiavelo y la del príncipe ilustrado Federico II. En el capítulo XVIII del *Príncipe* Maquiavelo alude al engaño y desprecia al pueblo o vulgo, resaltando el ingenio perspicaz del príncipe, que como el zorro es experto en el arte del disimulo y el engaño. Frente a esta concepción Federico II destaca la “facultad de juzgar” del pueblo creadora de una verdadera “opinión pública”, que sabe distinguir perfectamente entre la virtud y el vicio, así como entre la apariencia (disimulo) y la verdad.

El siglo XVIII es el momento histórico en el que la sociedad civil se desprende del estado absolutista y se configura como un espacio autónomo: ámbito de la publicidad en el que la conciencia interior del individuo se exterioriza y se ejerce como “conciencia crítica” aplicándose a todos los campos: filosofía, artes, política y religión. Esa conciencia crítica, autonomizada como razón universal, se va a manifestar en las dos grandes formaciones sociales que son muy características del siglo XVIII: la República de las letras con el intelectual como protagonista y las logias masónicas con el maestro como autoridad. Estas dos formaciones sociales son los dos hermanos gemelos del siglo de la Ilustración con la luz y el secreto como los paradigmas de una y otra formación. La función educadora de la luz aparece a través de la publicidad; y el secreto masónico aspira también a “pulir” al hombre que se presenta en sus comienzos como “piedra

bruta” y a elevarle a las regiones de la luz fortaleciendo su conciencia moral crítica.

La francmasonería como grupo social es la alternativa que la clase ascendente de la burguesía opone al poder absolutista del Estado y al poder mental de la Iglesia. La masonería como grupo social destaca la “conciencia moral” como único poder al que someterse y aspira a la realización social de esa conciencia moral creando una nueva unidad social distinta de la de la Iglesia y de la del Estado. Una unidad social que, como afirma Koselleck, ha creado un sistema de exclusas que posibilita la apertura hacia el interior y hacia arriba, pero nunca hacia el exterior y hacia abajo. Este sistema concede un gran poder a los maestros-regentes del grupo. La masonería no ejerce directamente la política, sino indirectamente a través de la “conciencia moral” del grupo, que algunos individuos particulares ejercen en la sociedad como rebeldes o revolucionarios, aunque sabiéndose siempre integrados en la fraternidad masónica. La masonería no se entiende como un partido político, sino como un “movimiento social”, que aspira a eliminar los males que aquejan a la sociedad; entre los cuales tenemos al Estado. La masonería, pues, es un movimiento social que aspira a la supresión del Estado; y tiene como final de la naturaleza la creación de una sociedad civil de hermanos, moralmente perfecta. Los masones tienen como utopía la creación de un sistema cosmopolita de fines morales, en el que el Estado acabará desapareciendo al quedar subordinado a la sociedad civil. A partir del predominio de la sociedad civil el Estado pasa a ser dirigido por el foro interior de la conciencia asegurándose así el reino de la libertad.

Tenemos, pues, que el cosmopolitismo es la gran utopía de las dos formaciones sociales fundamentales del siglo XVIII: la República de las letras y las logias masónicas. Pero la realización de esta utopía aspiran a conseguirla por medios diferentes: la publicidad en un caso y el secreto en otro. La paz perpetua kantiana podría ser el objetivo de ambas formaciones, pero por caminos muy diferentes. El siglo XVIII ve imponerse el triunfo de la clase burguesa, que trae consigo el fortalecimiento de la conciencia moral y de la sociedad civil. En ésta van a ir surgiendo grupos sociales que ejerciendo la facultad de juzgar conducen irremediabilmente a una limitación del Estado absolutista, lo cual va a concluir en uno de los acontecimientos decisivos que caracterizan el siglo XVIII: la Revolución francesa. Con ella la crítica intelectual de los hombres de letras encarna en un profundo movimiento social, cuyas consecuencias duran hasta nuestros días.

4.2. La filosofía en Inglaterra: David Hume (1711-1776)

4.2.1. La filosofía de Hume como modelo de filosofía ilustrada

Cuando Hume accede a la arena de la filosofía, el llamado pensamiento moderno está llegando a su madurez. Su vida está encuadrada dentro del contexto de la Ilustración y del triunfo de las ideas ilustradas, cosa que ha tenido lugar primero en Inglaterra con los librepensadores, y posteriormente en Francia con los *philosophes*.

Hume es escocés y pertenece a la “Escuela escocesa del sentido común”, que va a protagonizar la autonomía de la ética y el surgimiento de la economía política como ciencia autónoma. En este contexto de la Ilustración, la ciencia moderna sigue funcionando como paradigma de la racionalidad, pero ya no se trata de la ciencia de Galileo, sino del modelo newtoniano, cuya diferencia más significativa con respecto al modelo galileano es el relieve que concede a la experiencia. Dentro de dicha situación, el objetivo que va a guiar la actividad filosófica de Hume va a ser la explicación científica de la naturaleza humana y su realidad moral con el mismo rigor con el que Newton ha explicado la naturaleza universal. Para llevar a cabo dicho objetivo va a servirse del escepticismo como método, que en *El tratado de la naturaleza humana* caracteriza de la siguiente forma:

En todas las ciencias demostrativas, las reglas son seguras e infalibles, pero, cuando las aplicamos, nuestras facultades falibles e inseguras son muy propensas a apartarse de ellas y caer en el error. Por consiguiente, en todo razonamiento tenemos que formar un nuevo juicio o creencia, y deberemos ensanchar nuestras miras a fin de abarcar una especie de historia de todos los casos en que nuestro entendimiento nos ha engañado, en comparación con aquellos en que su testimonio fue exacto y verdadero. Nuestra razón debe ser considerada como una especie de causa, cuyo efecto natural es la verdad, pero de una índole tal que puede verse frecuentemente obstaculizada por la irrupción de otras causas, así como por la inconstancia de nuestros poderes mentales. Todo conocimiento se degrada de este modo en probabilidad, y esta probabilidad es mayor o menor según nuestra experiencia de la veracidad o engaño de nuestro entendimiento y según la simplicidad o complejidad del tema⁸.

El escepticismo de Hume es un escepticismo moderado que aspira a adaptar los resultados del conocimiento humano a los límites del entendimiento. Centrado en esta tarea Hume va a abandonar el objetivo de su filosofía primera de construir un *sistema filosófico* en el sentido clásico de las escuelas, tal como ha pretendido en *El tratado de la naturaleza humana*; y va a orientar su filosofía a la búsqueda de un público de lectores del ámbito de la sociedad civil. Para conseguir esto lo importante no es construir sistemas filosóficos, sino escribir *ensayos* que puedan ser leídos por el pueblo, para su

educación. Hume atribuye a su filosofía una tarea educadora del hombre; tarea que puede lograrse enseñando al individuo a usar correctamente el entendimiento, su facultad de reflexionar y de juzgar.

Este planteamiento humeano de la filosofía podemos verlo ya en su primera obra anteriormente citada, cuando en la sección VII de la cuarta parte del libro primero Hume se pregunta por el valor y alcance de su filosofía, exponiendo unas reflexiones que muestran muy bien la dimensión ilustrada e ilustradora de su filosofía. En la filosofía de Hume podemos distinguir claramente una doble vertiente: la sistemática y la pragmática. Esta última nos muestra el conocimiento guiado por el instinto natural y nos permite descubrir la eficacia naturalista de las pasiones en las raíces mismas del conocimiento. El instinto tiene en Hume una función bifronte: juega un papel fundamental como fuerza de la naturaleza humana y es al mismo tiempo generador de supersticiones y de obstáculos que se oponen al progreso de la nación. La ambigüedad del instinto en la filosofía de Hume es una de las paradojas que mejor le caracterizan: cuanto más prefiere dejarse guiar por el instinto más desarrolla la razón como actividad fundamental del hombre; hasta el punto de que podemos afirmar que el instinto es la raíz común de las dos facultades fundamentales del hombre: imaginación y entendimiento.

El escepticismo de Hume, en cuanto método de análisis, se mueve dentro del conflicto que toda la filosofía moderna reconoce que se da entre la imaginación y el entendimiento. Una de las características fundamentales de la imaginación es que tiende a sobrepasar los límites de la experiencia, mientras que la peculiaridad del entendimiento, en el planteamiento escéptico de Hume, es el de moverse dentro de los límites de la experiencia y de la observación. Por eso podemos caracterizar el escepticismo de Hume como una crítica de la imaginación y la elaboración de una teoría del razonamiento gracias a la cual poder controlar científicamente los productos de nuestro entendimiento, que es aquello sobre lo que Hume fija su atención. A este filósofo no le preocupa la *res cogitans* como sustancia pensante inengendrada y cargada desde su nacimiento con todos los contenidos, a partir de los cuales elabora todo el sistema del saber. Más que la sustancia pensante, a Hume lo que le importa es la historia del entendimiento, cómo se ha comportado en distintos momentos y cuál ha sido la fuerza o debilidad de sus productos. La investigación de Hume no se detiene en la estructura del entendimiento, ni en sus contenidos, sino en el valor y la solidez de sus resultados. A Hume lo que le importa es la fuerza o debilidad de los razonamientos. La característica principal de la filosofía de Hume reside en que él concibe la mente como dinámica, al estilo de la dinámica newtoniana, y no de forma sustancialista al estilo cartesiano. Para Hume, lo mismo que para Newton, la naturaleza es un principio activo y generador de formas.

La naturaleza puede producir ciertamente todo lo que pueda resultar del hábito. Es más, el hábito no es otra cosa que uno de los principios de la naturaleza, y deriva toda su fuerza de ese origen⁹.

Esta fuerza generadora que es la naturaleza se manifiesta también en la mente

humana como creadora de formas, consistiendo la tarea de la filosofía en explicar el proceso de generación de esas formas. Cosa que Hume hace a partir del sentimiento o instinto natural entendido como una fuerza que viene captada en el sentimiento y constituye la base de su naturalismo, de acuerdo con el cual podemos decir que Hume entiende el entendimiento o razón como un instrumento con el que la naturaleza ha dotado al hombre para responder a las dificultades que la vida le plantea. Y una vez entendido así el entendimiento, el problema que se le plantea a Hume es el de su uso por parte del hombre.

La pregunta por el uso del entendimiento nos lleva a la teoría humeana de la inferencia y del escepticismo, que es uno de los puntos importantes del *Compendio...*, tal como puede verse analizando su estructura. ¿En qué consiste la teoría de la inferencia? Muy resumidamente diríamos que se trata de un procedimiento lógico, apoyado en una suposición que nunca puede ser demostrada, pero que es creída. Todos nuestros razonamientos tienen solamente un valor de probabilidad, y su fuerza depende de su mayor o menor verosimilitud: teoría probabilista de la verdad.

Si un hombre, tal como Adán, hubiese sido creado con el pleno vigor del entendimiento, pero sin experiencia, nunca podría inferir el movimiento de la segunda bola a partir del movimiento y el impulso de la primera. No es cosa alguna que la razón vea en la causa, lo que nos hace *inferir* el efecto. Una tal inferencia, si fuera posible, equivaldría a una demostración, al estar fundada meramente en la comparación de ideas¹⁰.

Una de las preocupaciones fundamentales de Hume ha sido siempre la aceptación de sus escritos por el público. Esta preocupación llega a tal punto que es la que le sirve de hilo conductor de su *Autobiografía*, en la cual lo que hace es describir el reconocimiento de sus obras por el público de su momento. Hume escribe para el público ilustrado, y por eso uno de los objetivos fundamentales de su vida es el de transformar la filosofía entendida como sistema, en una filosofía popular que tenga lectores. Esto es lo que da a entender en uno de los últimos párrafos del *Compendio*:

A través de todo el curso de este libro, se hallan grandes pretensiones de nuevos descubrimientos en filosofía; pero si algo puede dar derecho al autor a un nombre tan glorioso como el de *inventor*, es el uso que hace del principio de la asociación de ideas, que interviene por doquier en su filosofía. Nuestra imaginación tiene una gran autoridad sobre nuestras ideas; y no hay ideas, que siendo diferentes entre sí, ella no pueda separar y juntar, y componer en todas las variedades de la ficción. Pero pese al imperio de la imaginación, existe un secreto lazo o unión entre ciertas ideas particulares, que es causa de que la mente las conjunte con mayor frecuencia, haciendo que la una, al aparecer, introduzca a la otra. De aquí surge lo que llamamos el *apropos* del discurso: de aquí la conexión de un escrito, y de aquí ese hilo, o cadena de pensamiento, que

un hombre mantiene incluso en la más vaga ensoñación¹¹.

Es decir, que el hilo conductor del discurso filosófico es fruto de la actividad creadora de la imaginación. Su crítica filosófica de la sustancia le lleva a destacar la actividad creadora como el elemento fundamental de su filosofía. El sujeto no es algo constituido, sino que va constituyéndose a través del ejercicio de su actividad. Y esto que afirmamos del sujeto podemos afirmarlo también del objeto y de los distintos saberes que pueblan la república de las letras. Y ésta es también la concepción que aplica a la ciencia del hombre o de la naturaleza humana, que como hemos afirmado es el objetivo fundamental de su filosofía.

En la *Investigación sobre el conocimiento humano* dice de la ciencia de la naturaleza humana o filosofía moral que puede ser tratada desde una doble perspectiva: desde la del hombre como ser nacido para la acción, o desde la del hombre como ser racional. Cuando nos situamos en el primero de los dos puntos de vista, el hombre está muy influido por el gusto y el sentimiento y en conexión íntima con la vida común o cotidiana y los valores con los que los objetos están revestidos en la misma. Los filósofos que se encuadran aquí conceden una gran importancia a la retórica como instrumento fundamental para la presentación de la virtud como algo agradable a la imaginación y capaz de movilizar nuestros sentimientos. Por medio de la retórica nos hacen sentir la diferencia entre el vicio y la virtud.

Los filósofos que se sitúan, en cambio, en el segundo punto de vista (el hombre como ser racional), miran más a la formación del entendimiento que al cultivo de su conducta. Consideran la naturaleza humana como sujeto de especulación e investigan los principios generales y el razonamiento abstracto a partir de los cuales obtener por riguroso procedimiento deductivo todo el sistema del saber.

El hombre, ciertamente, es un ser racional y un ser social, pero es además un ser activo, y como tal ha de orientar todo su saber hacia la vida. Por eso su vida reviste un carácter mixto, debido a lo cual ninguna de sus predisposiciones (la racional o la social) debe ser dominante o absorbente, sino que ha de buscarse un equilibrio en la práctica de la vida como muy bien expresa Hume al decir:

Entrégate a tu pasión por la ciencia, pero haz que tu ciencia sea humana y que tenga una referencia directa a la acción y a la sociedad. Prohíbo el pensamiento abstracto y las investigaciones profundas y las castigaré severamente con la melancolía pensativa que provocan, con la interminable incertidumbre en que le envuelve a uno y con la fría recepción con que se acogerán tus pretendidos descubrimientos cuando los comuniques. Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo un hombre¹².

Al subordinar el conocimiento a la acción, Hume va a despreocuparse de la investigación de la naturaleza del entendimiento y va a centrar su atención sobre los resultados del mismo. Podemos decir que desplaza la atención de la investigación

filosófica hacia la estructura del saber y la búsqueda de aquellos elementos que puedan permitirnos determinar en cualquier momento la racionalidad del mismo. Por eso para él todas las cuestiones de la razón humana pueden reducirse a dos grandes tipos: o bien se trata de cuestiones de hecho o de relaciones de ideas. Cuando se trata de cuestiones de hecho el punto de referencia fundamental para la determinación de su valor de verdad es la experiencia. Si nos fijamos, en cambio, en las relaciones de ideas, tenemos que partir de que una de las características de la imaginación es su capacidad de interrelacionar las ideas y obtener de ese modo ideas complejas a partir de ideas simples.

4.2.2. La filosofía como investigación de los principios de la naturaleza humana

La teoría de Hume, tanto del conocimiento como de las pasiones, parte de la percepción como elemento básico, desde el cual es posible luego explicar todo el conjunto. Gracias a la percepción recibimos, en primer lugar, unas impresiones que él llama de sensación, que constituyen los datos primitivos y originales de todo el proceso de conocimiento. Estas impresiones de sensación nos permiten sentir las cosas como son de hecho. Luego tenemos las ideas que son posteriores a las impresiones de sensación y se distinguen de ellas por su mayor debilidad y porque ya no nos permiten sentir las cosas como son de hecho, sino representárnoslas. Las ideas son representaciones que repiten las impresiones sensibles, las cuales son sus verdaderos modelos. Las ideas pueden ser de la memoria o de la imaginación, estando su diferencia en la clase de sentimiento que acompaña a unas y otras. Tenemos también las llamadas ideas generales, cuya denominación Hume toma de Berkeley, y que son las ideas particulares, que al unirse a un término las confiere un sentido más amplio y las ponen en relación con otras ideas individuales semejantes. Unas y otras ideas, bien particulares, bien generales, y las posibles relaciones entre ellas constituyen el mundo del pensamiento, que va ensanchándose y enriqueciéndose al irse relacionando, asociando o conexionando según los principios universales y constantes, que varían según se trate de ideas de la imaginación o de ideas generales con objetivación lingüística. En el primer caso, esos principios universales son el de contigüidad, semejanza y causalidad, mientras que en el segundo son los principios de la argumentación con sus pruebas de significación, sus reglas de demostración y sus principios de inferencia. El núcleo de la teoría humeana de la argumentación es precisamente su teoría de la probabilidad en relación con la cual hay que entender el escepticismo de Hume.

Una de las aspiraciones fundamentales de la filosofía de Hume es la investigación de los principios de la naturaleza humana, que se especifican como principios de la imaginación y principios del entendimiento. La naturaleza humana, a partir de esos principios, sigue diferentes caminos. En el caso de la imaginación tiende a rebasar los límites de la experiencia, mientras que en el caso del entendimiento tiende a mantener al hombre dentro de los límites de la experiencia; y éste es uno de los objetivos fundamentales de la filosofía de Hume, como puede verse en su crítica de la metafísica y en su tratamiento de la religión. Uno de los textos en el que mejor expresa su concepción

es el siguiente:

Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar los inmoderados deseos de buscar las causas; de modo que, una vez haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, deberá contentarse con ello cuando advierta que llevar más lejos su examen lo conducirá a cavilaciones oscuras e inciertas. Mejor empleada estaría en ese caso su imaginación si examinara los efectos de los principios, en vez de las causas¹³.

La doble dimensión de la filosofía de Hume, sistemática y pragmática, se ve muy bien en su tratamiento de la religión, que es la que corona el edificio de la metafísica clásica.

4.2.3. Análisis de la religión

En su análisis de la religión Hume se va a esforzar por controlar los excesos de la imaginación y va a aplicar el entendimiento al análisis de los argumentos que han utilizado los filósofos para demostrar la existencia de Dios.

La existencia no es separable de la realidad, no es, pues, ningún tipo de percepción, sino solamente el hecho de ser de toda realidad. No es ninguna cualidad que añada nada al objeto. La existencia no es ninguna categoría (ontología). Apoyado en esta concepción de la existencia, va a llevar a cabo su crítica y refutación del argumento ontológico, que para Hume no es otra cosa que la expresión de la pretensión dogmática de la razón de deducir la existencia de su concepto.

Se pretende que la divinidad es un ser necesariamente existente; y se ha intentado explicar esta necesidad de su existencia afirmando que, si nosotros conociéramos su esencia, su naturaleza compleja, nos daríamos cuenta de que es tan imposible para él el no existir como para dos por dos el no ser cuatro. Pero es evidente que esto no puede suceder jamás mientras nuestras facultades sigan siendo las mismas que son en la actualidad. Nos seguirá siendo posible, en cualquier momento, concebir la no existencia de lo que anteriormente concebíamos como existente. Y el espíritu no podrá verse nunca en la necesidad de suponer que un objeto permanece siempre en la existencia de la misma manera que se ve en la necesidad de concebir siempre que dos por dos son cuatro. Por consiguiente las palabras “existencia necesaria” no tienen ningún significado o, lo que es igual, no tienen un significado consistente¹⁴.

El argumento ontológico reconstruye el núcleo de fuerza argumentadora mediante la fusión de la necesidad y la perfección en el fundamento del ser divino. Para la metafísica de la experiencia de Hume un pensamiento del fundamento es imposible, pues es un pensamiento de la existencia como necesidad, comprendida en una perfección totalmente

indeterminada, que es precisamente una nada de pensamiento. Por eso la tarea de la refutación humeana de dicho argumento se orienta a disociar el fundamento de la determinación y el fundamento de la existencia y rompe de esa manera el principio de razón suficiente. El nudo óntico de la existencia no puede ser sometido al principio de la razón suficiente, porque si se hace así tiene lugar una restauración subrepticia del argumento ontológico al sacar la existencia necesaria de la perfección de la esencia.

El segundo gran argumento del discurso teológico es el cosmológico, que expresa el acto metafísico del regreso de lo sensible a lo inteligible, de lo condicionado a lo incondicionado. Esta regresión es una progresión de las consecuencias a los principios que nunca llega a totalizar la experiencia, sino que lo único que produce son ficciones de mundo sin necesidad natural. La causalidad tiene para Hume un carácter empírico y no necesidad lógica. La necesidad está en el espíritu y no en las cosas. Es un elemento puesto por la creencia. Por eso el principio de causalidad nunca puede tomar el lugar del principio de razón suficiente, que es la gran pretensión del teísmo experimental de Cleanthes al intentar una inferencia experimental recurriendo al principio de causalidad. Planteamiento que critica Filón, para el que la regresión en la determinación de los fenómenos no conduce al fundamento de una existencia necesaria. Si el teísmo funda, deja de ser experimental, y si es experimental deja de ser teísmo.

Al menos puedes inferir sin temor –dijo Filón– que la hipótesis precedente es tan incompleta e imperfecta, que no tendré ningún inconveniente en admitirla. ¿Pero podemos esperar racionalmente un éxito mayor en cualquier intento de esta naturaleza? ¿Es que podremos esperar erigir alguna vez un sistema de cosmogonía que no esté sujeto a ninguna excepción y que no contenga ninguna circunstancia que repugne a nuestra experiencia limitada e imperfecta de la analogía de la naturaleza? Ciertamente tu propia teoría no puede pretender una ventaja de este tipo aún cuando te hayas lanzado al “antropomorfismo” que es el mejor expediente para mantenerse en conformidad con la experiencia corriente¹⁵.

En la consideración de los dos argumentos tratados sobre la existencia de Dios (discurso teológico), Hume se centra sobre cómo la imaginación (creencia) determina al entendimiento a sacar una serie de inferencias regladas. Para Hume determinar es siempre precisar, descomponer un juicio en sus elementos simples, en las ideas simples que componen la idea compleja, que luego viene expresada por la palabra. Esta idea de determinación concretada en método filosófico coincide plenamente con la nueva física que tiene en las matemáticas la medida reglada de su precisión. Las matemáticas operan con relaciones de ideas (relación intelectual) obtenidas mediante el proceso de comparación de unas con otras gracias a la actividad de la imaginación. El problema se le plantea al empirismo cuando la determinación sintética de las ideas (efecto de las relaciones de la imaginación) se topa con la determinación atómica de la impresión absolutamente simple, que confunde con el ser sensible. Para el análisis empírico no hay

verdadera síntesis.

No tenemos idea perfecta de nada que no sea una percepción. Pero una sustancia es algo totalmente distinto a una percepción. Luego no tenemos idea alguna de sustancia. Se supone que la inhesión en alguna cosa resulta necesaria para fundamentar la existencia de una percepción. Pero es manifiesto que nada es necesario para fundamentar la existencia de una percepción. Luego no tenemos idea alguna de inhesión¹⁶.

Por eso en el empirismo de Hume no hay una lógica de la determinación formal o transcendental que exige la admisión del concepto como resultado sintético al estilo kantiano. Para el empirismo radical de Hume en la razón no puede encontrarse nunca la determinación de la existencia o de la esencia de una cosa.

El único fundamento se encuentra en la experiencia originaria. El ser es sin razón y sin condición. Su posición sensible invalida la pregunta ¿por qué tal cosa y no más bien nada? La razón empírica no determina al ser, sino la actuación del entendimiento y su poder. Estos casos son de suyo totalmente diferentes entre sí, y no tienen más unión que en la mente que los observa y junta sus ideas. La necesidad, pues, es el efecto de esta observación, y no consiste en otra cosa que en una impresión interna de la mente, o determinación para llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro. Si no lo vemos de esta forma no tendremos jamás la más remota noción de ella, ni seremos capaces de atribuirle ni a objetos externos o internos, ni al espíritu o al cuerpo, ni a causas o efectos¹⁷.

En la segunda parte de los *Diálogos* se expone la crítica humeana de la finalidad o crítica del argumento del plan o designio, que a Hume se le ofrece como un argumento más fuerte que los anteriores, ya que es un argumento que toma su punto de partida solamente de la experiencia y la observación. El núcleo de la crítica de Hume se basa en que las ideas son siempre ectípicas, y nunca arquetípicas. Todo razonamiento causal es un razonamiento de probabilidad, cuyo grado de certeza puede ser sopesado proporcionándole al grado de uniformidad de la experiencia pasada y a la analogía entre los diferentes casos experimentados.

Pero además de estas dos especies de probabilidad, derivadas de una experiencia “imperfecta” y de causas “contrarias”, hay una tercera debida a la “analogía”, y que difiere de aquéllas en algunos puntos importantes¹⁸.

Este procedimiento es el que nos permite inferir la existencia de un entendimiento supremo a partir de la semejanza entre la actuación del mundo y las obras humanas.

La anatomía de un animal ofrece una prueba mucho más fuerte de un designio que la lectura de Livio o de Tácito; y cualquier objeción que plantees en el primer caso, haciéndome retroceder a un marco tan insólito y tan extraordinario como el de la primera formación de los mundos, la misma objeción se aplica a la suposición de nuestra biblioteca viviente. Elige pues su partido, Filón, sin ambigüedad ni escapatoria: o bien afirmas que un libro racional no es prueba de una causa racional, o bien admites una causa semejante para todas las obras de la naturaleza¹⁹.

Este argumento está también planteado en la sección XI del primer Enquiry y ha sido calificado por Flew como “hipótesis religiosa” (así llamada por Hume) y analizada detenidamente en el capítulo IX de su *Hume's Philosophy of Belief*²⁰.

La entrada en el argumento del plan o designio nos aboca al tema de la analogía, de gran importancia en el contexto de la filosofía moderna. El fundamento de este argumento se encuentra siempre en algún tipo de analogía. En la crítica que Hume hace de la analogía hay que entender el término hipótesis en el sentido newtoniano. Una hipótesis es una ficción que no es demostrable o verificable²¹.

4.2.4. Explicación genética de la religión natural

El análisis humeano de los argumentos de la metafísica clásica acerca de la existencia de Dios deja en claro los límites de la metafísica, y la imposibilidad de fundamentar el tema de Dios. Pero sentado esto, Hume reconoce que la religión no tiene nada que ver con la fundamentación, ya que es una creencia. Y la tarea de la filosofía ante la creencia no es intentar fundamentarla, sino explicar su génesis en la naturaleza humana.

La creencia religiosa tiene una cierta peculiaridad con respecto a la creencia racional o sensible, y por eso es sometida por Hume a la crítica de la filosofía escéptica. La creencia religiosa tiene un fin teórico. En el caso de la creencia religiosa, la analogía tiene la función o tarea de producir la idea en el espíritu. Pero, ¿cómo puede una idea nacer en el espíritu careciendo de todo contenido empírico directo? La tarea de la analogía religiosa no se limita a establecer la semejanza, sino que además inviste la diferencia. La función de la analogía religiosa es doble. Por un lado, la determinación del espíritu a la creencia, a la vivacidad de la idea, y, por otro, la determinación heurística del contenido mismo de la idea de Dios. Ya que de la idea de Dios o de la causa del mismo yo no he tenido nunca una impresión sensible, de ahí que solamente pueda ser suscitada por una derivación del sentido. En este punto concreto es importante comparar a Hume con Berkeley (introducción a los Principios), que niega la teoría de la abstracción para obtener las ideas.

La crítica de Hume a la creencia religiosa a través del procedimiento de Filón es paradigmática. Dado que la creencia no puede ser anulada, lo que hace es abandonarse a la misma e ir diluyendo progresivamente a través de un proceso de agotamiento. Vacía

el juicio de contenido, estableciendo la concordia entre los distintos sistemas. Para el empirismo radical de Hume, como ya hemos dicho anteriormente, toda determinación relaciona a la cualidad con su grado y origen sensible. Por eso el problema que se le plantea es ¿cómo dar sentido a la significación general de un ser que inventamos analógicamente?

Desde el punto de vista de la idea de perfección, el dilema entre Demes y Cleantes es irreductible. O suponemos que la perfección está más allá de todo grado, lo que arruina la analogía. O pretendemos tener la idea del ser perfecto, pero sin que pensemos nada real. Las dos salidas que caben ante este dilema son o bien la afirmación de que un conocimiento de los atributos de Dios es imposible por exceso de semejanza o de diferencia, ya que entre un pensamiento real y la palabra no hay intermediarios, ni predicados ontológicos, ni analógicos, o bien decir que la analogía versa sobre relaciones y no sobre términos; es la solución kantiana, que supone la identidad genérica de la causalidad humana y de la causalidad divina, cosa que no admite el empirismo de Hume. Para la metafísica de la experiencia del empirismo, la idea, aunque tiene su fundamento en la impresión, no retiene de ésta su grado óntico, de suerte que la relación de semejanza encierra siempre un margen de indeterminación que es irreductible y que reduce la disputa entre uno y otro a mera controversia verbal.

La más ligera inspección hará ver que la disputa sobre el teísmo es de este tipo y que consecuentemente es meramente verbal o quizá, si ello es posible, aún más incurablemente ambigua²².

De acuerdo con esta crítica, la creencia religiosa queda reducida a una creencia vaga, arraigada en la pasión que experimenta la razón y que pretende imponer al ser real como su centro. El tratamiento humeano de la religión se levanta contra la confusión entre prueba y signo. Es un tratamiento que se resiste a que se extienda la inferencia más allá de lo que la estructura argumentadora permite.

Evidentemente ha de parecer contrario a todas las reglas de analogía, razonar a partir de las intenciones y proyectos de los hombres, hasta llegar a los de un ser distinto y tan superior²³.

Hume considera que la experiencia, la observación y la analogía son las únicas guías de nuestras inferencias. Y para que la analogía pueda funcionar como buena guía es necesario que la semejanza sea proporcionada. De todas formas, para Hume la analogía es un fundamento débil para la inferencia. De ahí que, como veremos, Kant deba modificar la teoría de Hume acerca de la analogía.

4.3. La filosofía en Francia: Diderot (1713-1784)

4.3.1. La epistemología de Condillac como fundamento de la de Diderot

En el origen de la “ciencia de las ideas” de la Ilustración francesa se encuentra Condillac y su teoría epistemológica. Este autor va a recoger los materiales del empirismo inglés y los va a elaborar de tal manera que luego van a servir de base a todo el materialismo francés. ¿Qué hace, pues, Condillac? Va a superar el método analítico cartesiano y a fundar un método genético de explicación del conocimiento.

El único modo de adquirir conocimientos consiste, pues, en retroceder hasta el origen de nuestras ideas y seguir su proceso genético..., esto es, descomponer y recomponer metódicamente; a esto lo llamo *analizar*²⁴.

En su investigación genética de nuestro conocimiento Condillac desciende o retrocede hasta la fuente única del mismo, y la encuentra en la sensación. Pero el concepto que Condillac tiene de la sensación es más amplio que el de Locke. La sensación para Condillac es síntesis de lo exterior y lo interior, de pasividad y actividad gracias a la conciencia que acompaña a la misma. La sensación originaria es síntesis de la impresión que recibimos y del sentimiento de nuestro ser. En el sentimiento de nuestro ser que acompaña a toda sensación está presente la actividad del que conoce, que a través de la memoria y la imaginación y gracias al mecanismo de la asociación, va a seguir desarrollándose en la continuación del proceso del conocer. El mecanismo de la asociación tan fundamental en el proceso de elaboración del conocimiento encuentra su resorte motor en la necesidad. La necesidad va a ser considerada por Condillac como el centro de fuerza que confiere el ser y el movimiento a todo el sistema. La necesidad va a arrancarnos del claustro de nuestra subjetividad y nos va a abrir a la objetividad. Este tránsito de la subjetividad a la objetividad ocurre a través del tacto y gracias a la experiencia de nuestro cuerpo como realidad dinámica.

El tránsito a la objetividad nace así de la subjetividad misma y de la actividad del sujeto; Condillac no deduce la sensación de solidez de la impenetrabilidad objetiva, sino que por el contrario confiere a la sensación de esfuerzo y de resistencia la tarea de fundamentar la noción de la realidad corpórea con su impenetrabilidad. Pero si recordamos que del mismo movimiento y esfuerzo de donde hace nacer la sensación de solidez, Condillac hace nacer también el sentimiento de nuestra actividad, o sea de nuestra realidad subjetiva como principio de nuestras acciones, nos damos cuenta de que nos encontramos aquí frente a la experiencia central entre todas, aquella de donde brotan, según Condillac, juntamente el yo y el no-yo, el sujeto y el objeto: en suma, todo el concepto íntegro de la realidad, en su doble aspecto²⁵.

La experiencia del cuerpo es clave puesto que nos manifiesta al “hombre real” en unidad contradictoria: mecánico y determinado desde la perspectiva de la naturaleza y libre y espontáneo desde el lado de la acción. Nuestra realidad corporal, natural y activa, permite la integración de ese doble yo que nos constituye desgarradoramente. Un yo claramente consciente y fuente de acción (yo de reflexión) y un yo inconsciente y pasivo (yo de hábitud —hábito—). Condillac llega aquí a un logro teórico importantísimo desde el punto de vista de la teoría epistemológica. No hay ruptura entre subjetividad y objetividad, ambos elementos quedan engarzados a través de la teoría de la acción.

Existe en nosotros un principio de nuestras acciones que sentimos pero que no podemos definir: lo llamamos *fuerza*. Somos igualmente activos en relación con todo lo que esta fuerza produce dentro o fuera de nosotros... De este modo, un ser es activo o pasivo según que la causa del efecto producido se encuentre dentro o fuera de él²⁶.

Al colocar la necesidad del sujeto como centro generador de toda actividad Condillac está considerando como principio de toda vida anímica no el representar o pensar, sino el desear y tender. Las necesidades funcionan comocentros de fuerza desde donde se comunica el movimiento a todos los puntos de la circunferencia. Las necesidades son las que arrancan a las representaciones de la oscuridad y las hacen acceder a la claridad de la superficie. En este sentido interpreta las ideas como torbellinos que van creciendo y diferenciándose gracias al mecanismo de la asociación hasta cristalizar en representaciones claras y conscientes. Aquí cabe apreciar también la importancia de la distinción que establece Condillac entre el orden genético de las ideas y el orden lógico de las mismas. Genéticamente las ideas son una especie de reflejo del orden biológico, mientras que el orden lógico de las mismas no depende de la naturaleza de la cosa, sino de nuestros intereses. El valor del conocimiento humano no hay que buscarlo en que capte o no la naturaleza de las cosas, sino en el papel de instrumento para la vida y la acción del hombre.

Pero poco me importa saber con certeza si esas cosas existen o no existen. Tengo sensaciones agradables o desagradables, que me afectan como si expresaran las cualidades mismas de los objetos a los cuales me siento inclinado a atribuirles; y esto basta para velar por mi conservación. A la verdad, las ideas que me formo de las cosas sensibles son confusas: advierto imperfectamente sus relaciones. Pero me basta con hacer algunas abstracciones para tener ideas claras y percibir relaciones más exactas. Acto seguido advierto dos clases de verdades: unas pueden dejar de serlo; las otras lo han sido, lo son y lo serán siempre²⁷.

En este punto Condillac es un claro precedente del pragmatismo, y al explicar el conocimiento en función del interés, abre una tradición que va a ser muy significativa

para la línea de pensamiento que a nosotros nos ocupa en este momento.

El interés —que no corresponde tan sólo a la naturaleza del temperamento y del estado individual— domina, orienta y modela todo nuestro conocimiento y la norma de acción que extraemos de él mismo: el hombre es la medida de todas las cosas; según Condillac, tiene que ser así, porque el papel de nuestro conocimiento es sobre todo práctico, y su valor se relaciona con la vida y la acción, no con la contemplación²⁸.

Condillac, lo mismo que todo el materialismo francés del siglo XVIII, está en la base del socialismo y comunismo del siglo XIX. Marx ha analizado este hecho en *La Sagrada Familia* de un modo magistral.

Si el hombre forma todos sus conocimientos, sus sensaciones, etc. a base del mundo de los sentidos y de la experiencia dentro de este mundo, de lo que se trata es, consiguientemente, de organizar el mundo empírico de tal modo que el hombre experimente y se asimile en él lo verdaderamente humano, que se experimente a sí mismo en cuanto hombre. Si el interés bien entendido es el principio de toda moral, lo que importa es que el interés privado del hombre coincida con el interés humano. Si el hombre no goza de libertad en sentido materialista, es decir, si es libre, no por la fuerza negativa de poder criticar esto y aquello, sino por el poder positivo de hacer valer su verdadera individualidad, no deberán castigarse los crímenes en el individuo, sino destruir las raíces antisociales del crimen y dar a cada cual el margen social necesario para exteriorizar de un modo esencial su vida. Si el hombre es formado por las circunstancias, será necesario formar las circunstancias humanamente. Si el hombre es social por naturaleza, desarrollará su verdadera naturaleza en el seno de la sociedad y solamente allí, razón por la cual debemos medir el poder de su naturaleza no por el poder del individuo concreto, sino por el poder de la sociedad²⁹.

Marx distingue dos tradiciones en la Europa Moderna: la metafísica del siglo XVII y el materialismo. La primera va a desembocar en la filosofía especulativa alemana del siglo XIX, cuyo máximo representante es Hegel, y la segunda va a desembocar en Feuerbach. En Descartes metafísica y materialismo se dan unidos. Él inaugura un materialismo mecánico que va a cristalizar en las ciencias naturales. Los principales discípulos de Descartes y continuadores de su materialismo son Leroy, Cabanis y La Mettrie. Pero en la cuna misma de la metafísica del siglo XVII nos encontramos con el materialismo epicúreo de Gassendi, que es el tipo de materialismo que va a desembocar en el socialismo del siglo XIX a través de los pensadores de la Ilustración francesa. Esta tradición del materialismo epicúreo va a destacar la noción de cuerpo y de conocimiento. Pero un movimiento interpretado no sólo mecánica y matemáticamente, sino sobre todo

como impulso. El siglo XVIII va a recuperar la caracterización de las pasiones y los afectos como algo que hay que subordinar al dominio de la voluntad racional y los va a considerar como el impulso radical e imprescindible de todo acontecer anímico.

Esta tradición del materialismo epicúreo supone también una epistemología cuyos rasgos tenemos que destacar ahora y esta tradición hemos de emparentarla con el sensualismo de Locke, que va a ser reelaborado por Condillac.

Condillac desarrolló los pensamientos de Locke, y demostró que eran obra de la *experiencia* y del *hábito*, no sólo el alma, sino también los sentidos, no sólo el arte de hacer ideas, sino también el arte de la captación sensorial. De la *educación* y de las *circunstancias externas* dependerá, por tanto, todo el desarrollo del hombre³⁰.

4.3.2. El sistema de la naturaleza de Diderot

En su *Carta sobre los ciegos* publicada por Diderot en 1749 se refiere a Condillac y a su obra *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* como base de su epistemología³¹. Pero la preocupación de Diderot no se queda en la epistemología, sino que aspira a elaborar una teoría materialista que sirva de base general a todas las teorías particulares: epistemológicas y morales. Podemos, por tanto, ver a Diderot como jefe de fila del materialismo francés del siglo XVIII, que desarrolla la idea de sistema de la naturaleza dentro del cual las diferencias entre los seres son mínimas y en el que se destaca un fuerte monismo que permite explicar las distintas formas de los seres por intermedio de múltiples combinaciones a partir del estado primitivo de la materia. En el artículo “Animal” de la *Enciclopedia* escribe Diderot:

Si es verdad, como no puede dudarse, que el universo es una y la misma máquina, donde todo está ligado, donde los seres se elevan por encima y por debajo unos de otros, por grados imperceptibles, de manera que no queda ningún vacío en la cadena y que la cinta de colores del célebre padre Cartel, jesuita, en la que de matiz en matiz se pasa del blanco al negro, sin darse uno cuenta, es una imagen verdadera de los progresos de la naturaleza; no será muy difícil fijar los dos límites entre los cuales la animalidad, si es lícito expresarse así, comienza y termina.

El sistema de la naturaleza, tal como es pensado por Diderot, está penetrado por el principio de continuidad de acuerdo con una sucesión de desarrollos que nos llevan de lo material (movimiento) a lo espiritual (pensamiento) para culminar en lo político (sistema social). En este sistema de la naturaleza se renuncia radicalmente a la búsqueda de las causas finales y se afirma la derivación de todos los seres unos de otros, rechazando la noción misma de perfectibilidad que tanto va a preocupar a Kant al pensar también el

sistema de la naturaleza y el lugar del hombre en el conjunto del mismo³².

Pero el materialismo de Diderot, que impregna todo su sistema de la naturaleza, no es un materialismo mecanicista al estilo de Helvetius y La Mettrie, sino un naturalismo vitalista que hace pensar en el posterior panteísmo de Schelling. De hecho, uno y otro (Schelling y Diderot), tienen a Spinoza como su inspirador. El naturalismo vitalista de Diderot se aprecia muy bien en la metáfora de la tela de araña que articula esa bella obra que Diderot escribió en 1769, aunque no publicó en vida, y que tituló *El sueño de D'Alembert*. Este texto es un gran poema naturalista que podemos comparar con el poema de Lucrecio *De Rerum Natura* y con el diálogo *Bruno* de Schelling. En la obra de Diderot se rompe el antropocentrismo característico de la modernidad, y en su lugar se inicia un cosmocentrismo, que coloca el centro del universo en el origen del universo, y no en el hombre como se dijera en el Renacimiento; y en ese origen lo que se encuentra es la conciencia, que es la que articula la totalidad de los hilillos que componen la tela de araña como una gran red que hace del conjunto del universo un ser vivo todo él en comunicación con todas sus partes que sienten en común. Un amplio texto de *El sueño de D'Alembert* puede darnos idea de esta concepción panteísta de Diderot.

No hay más que un solo gran individuo que es el todo. En ese todo, como en una máquina o en un animal cualquiera, hay una parte que llamáis tal o cual; pero cuando le dais el nombre de individuo a esa parte, es por un concepto tan falso que si, en un pájaro, dieseis el nombre de individuo a un ala, a una pluma de ala [...]; ¡y vosotros hablando de esencias, pobres filósofos! Dejaos de esencias. Ved la masa general o, si tenéis la imaginación demasiado estrecha para abarcarla, ved vuestro primer origen y vuestro fin último [...] ¡Oh, Arquitas! Vos que medisteis el globo terráqueo, ¿qué sois?, un poco de ceniza [...] ¿Qué es un ser? [...] La suma de un cierto número de tendencias [...] ¿Acaso puedo ser otra cosa que una tendencia? [...] No, voy hacia un término [...] ¿Y las especies? [...] Las especies no son más que tendencias hacia un término común que les es propio [...] ¿Y la vida? [...] La vida, una serie de acciones y reacciones. Mientras vivo, actúo y reacciono en masa [...] una vez muerto, actué y reacciono en moléculas [...] ¿De modo que no muero? [...] No, sin duda, en ese sentido no muero, ni yo, ni nada [...] Nacer, vivir y pasar es cambiar de formas³³.

En este texto se aprecia muy bien el naturalismo vitalista de Diderot para el que la característica fundamental de la materia es la sensibilidad, que en los agregados se llama vida y que se manifiesta como conciencia en la especie humana. El naturalismo vitalista de Diderot niega las esencias de los filósofos y reduce todo el sistema de la naturaleza a procesos o tendencias dentro de las cuales no cabe hablar de finalidad. Al sistema del mundo de Newton y todas las explicaciones de teodicea que han surgido en torno al mismo Diderot contrapone como alternativa una ontogonía, en la que los seres se engendran y desaparecen en un proceso permanente de metamorfosis. La naturaleza es

una gran potencia, que a través de sus pulsaciones engendra permanentemente formas que acaban reabsorbiéndose en el todo de nuevo una vez que la pulsación que les dio origen pierde fuerza. El cosmos es un gran animal vivo (araña) y las pulsaciones del mismo engendran una amplia red (tela de araña) que puede ser reabsorbida en el abdomen del animal y volver a extenderse de nuevo. A través de ese movimiento de absorción y expansión, Diderot explica el conjunto del universo tanto en sus formaciones materiales como vivas y espirituales. Todo en el cosmos está sujeto a un proceso de metamorfosis del que podemos afirmar lo que los científicos acabarán diciendo de la materia: que ni se crea ni se destruye, solamente se transforma. En *El sueño de D'Alembert* Diderot ha creado un espléndido relato poético, tal como él mismo denomina a su obra, que configura una filosofía de la naturaleza que rompe con toda forma de antropocentrismo y logra una buena metáfora para la articulación de lo que la tradición neoplatónica denominó *natura naturans* y *natura naturata*.

Este poema naturalista de Diderot podemos leerlo como un gran poema ecológico en el que el hombre ha sido desbancado de su centralidad y situado como una parte más del cosmos, en el que no hay ningún lugar privilegiado a no ser el origen. Y ese origen es la vida misma. De manera que este poema naturalista de Diderot es un gran relato poético en el que se nos narra la epopeya de la vida en un esfuerzo constante de expansión y comprensión, tal como hablaba Nicolás de Cusa en el Renacimiento a propósito del universo.

Otro punto importante de este poema de Diderot es que la naturaleza no es un objeto sometido a la razón calculadora del hombre, sino un organismo que el hombre debe respetar. Desde la filosofía de la naturaleza de Diderot el hombre no debe olvidar que no es el rey de la creación, sino un punto de luz en el conjunto de la misma y por lo tanto es muy importante que tenga conciencia de sus límites. Tal como veíamos al principio de este apartado el materialismo es una tradición fundamental de la filosofía de la Ilustración. Pero es necesario distinguir entre el materialismo mecanicista de Helvecio, La Mettrie y Holbach, y el naturalismo vitalista (que puede ser denominado materialismo) de Diderot. Y esta distinción es también importante porque se refleja en la concepción del hombre. Los materialistas mecanicistas piensan que la técnica (las artes y las ciencias) puede acabar con todos los males de la humanidad. Frente a éstos Rousseau defiende una vuelta a la naturaleza teñida de romanticismo y Diderot ocupa un lugar intermedio. La solución no está ni en la naturaleza pura ni en la civilización pura, sino en el hombre mismo cuando sabe reconocer sus límites y atenerse a sus posibilidades. En el final del *El suplemento al viaje de Bougainville* Diderot lo plantea muy bien:

Había un hombre natural: dentro de este hombre se introdujo un hombre artificial; en la caverna se encendió una guerra continua que dura toda la vida. Tan pronto el hombre natural prevalece, tan pronto lo fulmina el hombre moral, artificial; en ambos casos el triste monstruo está desgarrado, atenazado, atormentado, atado en el potro; gimiendo sin cesar, siempre desgraciado, sea que un falso entusiasmo de gloria le arrastre y le embriague, sea que una falsa

ignorancia le abata y le doble. Pero hay circunstancias límites que llevan al hombre a su sencillez originaria³⁴.

Quien descubre al hombre su verdadera realidad no es ni la civilización, ni la naturaleza, sino las “situaciones límite” de las que Diderot cita la enfermedad y la miseria. Cuando el hombre reconoce su finitud y su límite es cuando es verdaderamente hombre. A la luz de estas ideas es como podemos leer los *Cuentos* morales y el *Suplemento*, que forman una unidad y nos hablan del carácter finito del hombre, que no ha de creerse el ser superior de la naturaleza, sino un punto finito en relación a la naturaleza (cosmos) y a los otros hombres. Veamos, pues, cómo presenta Diderot sus ideas filosóficas desde el punto de vista literario y estético.

4.3.3. *Pensamiento y expresión*

La filosofía de la naturaleza que hemos ido analizando en Diderot rompe con el mecanicismo newtoniano y se organiza de acuerdo con las ideas de la vida que se dan cita en la filosofía de Leibniz, que como ha dicho Belaval es una de las fuentes fundamentales de su pensamiento. Una de las características del pensamiento de Diderot es su ruptura con el pensamiento de la modernidad, organizado en torno a una teoría matemática del método y orientado en su sentido mecanicista tal como está sintetizado en la quinta de las *Reglas* de Descartes:

Todo el método consiste en el orden y disposición de aquellas cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente a fin de que descubramos alguna verdad. Y la observaremos exactamente si reducimos gradualmente las proposiciones complicadas y oscuras a otras más simples, y si después intentamos ascender por los mismos grados desde la intuición de las más simples hasta el conocimiento de todas las demás. En sólo esto se encierra lo esencial de toda la habilidad humana, y esta regla ha de ser seguida por el que ha de emprender el conocimiento de las cosas no menos que el hilo de Teseo por quien ha de entrar en el laberinto³⁵.

La lógica de la filosofía cartesiana es la lógica de lo simple y lo continuo; mientras que la lógica de la filosofía de Diderot es la lógica de lo complejo, que tiene en la analogía un elemento fundamental, tal como lo indica Derrida comentando el *Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac:

La analogía hace la lengua y el método. Ella hace posible y homogéneo el paso de un lugar del discurso a otro, el transporte de un modelo científico a otro campo. Ella es el método³⁶.

La analogía es una forma particular de método inductivo que Bacon ha puesto en

marcha en su *Interpretación de la naturaleza*; y que Diderot sigue, asumiendo los avances que en el mismo han tenido lugar entre el tiempo de Bacon y el suyo propio. Diderot está en contra del nominalismo de los empiristas ingleses que les ha conducido a su teoría de las nociones abstractas; y frente al nominalismo empirista él propone una teoría del lenguaje similar a la de Spinoza, que da primacía a los adjetivos como la materia primera de la lengua:

Los adjetivos, representando de ordinario las cualidades sensibles, son los primeros en el orden natural de las ideas; pero para algún filósofo, o más bien para muchos filósofos que están acostumbrados a mirar los sustantivos abstractos como seres reales, esos sustantivos marchan los primeros en el orden científico, siendo, según su modo de hablar, el soporte o sostén de los adjetivos³⁷.

La distinción de Diderot entre el orden natural de las ideas y el orden científico o institucional nos conduce a la teoría de la inversión que es muy importante en algunos lingüistas del siglo XVIII y que está en la base de la crítica nietzscheana de la metafísica. Las lenguas han invertido el orden natural de las ideas y han construido un orden propio, que es el sintáctico o institucional, que es el que luego ha servido a la metafísica para interpretar el mundo.

Diderot considera el tema de la inversión desde dos perspectivas distintas. Por un lado, desde la perspectiva de las lenguas antiguas y modernas, en cuyo caso considera la inversión como inferior al orden analítico de las lenguas modernas, como el francés, que serían más aptas para la transparencia de la comunicación. Por otro lado, desde la perspectiva de la simultaneidad entre pensamiento y expresión, y es en este punto donde desarrolla su teoría del orden armónico como superior al orden natural y donde reconoce un papel fundamental a la poesía que caracteriza como simultaneidad jeroglífica de la imagen. Por este segundo camino la inversión es presentada por Diderot como la única forma de lograr la aprehensión de la simultaneidad del pensamiento.

En todo discurso es necesario distinguir en general el pensamiento y la expresión; si el pensamiento se ofrece con claridad, pureza y precisión, es suficiente para la conversación familiar: unid a estas cualidades la elección de términos, con el número y la armonía del período y tendreis el estilo, que conviene a la cátedra; pero estareis aún lejos de la poesía, sobre todo de la poesía que la oda y el poema épico despliegan en sus descripciones. En el discurso del poeta está presente un espíritu que mueve y vivifica todas las sílabas. ¿Qué es este espíritu? Yo he sentido a veces su presencia; pero todo lo que yo sé, es que es él el que hace que las cosas son dichas y representadas simultáneamente (todo a la vez); que en el mismo tiempo en que el entendimiento las sabe, el alma se conmueve, la imaginación las ve, el oído las oye; y el discurso no es solamente un encadenamiento de términos dinámicos

que exponen el pensamiento con fuerza y nobleza, sino que es además un tejido de jeroglíficos amontonados los unos sobre los otros que le peinan. Yo podría decir en este sentido que toda poesía es emblemática³⁸.

Este texto de Diderot es una de las mejores síntesis de su concepción de las bellas artes del lenguaje y de su concepción misma de la filosofía. Aquí se encuentra presente la distinción que Kant establecerá entre *Vorstellung* y *Darstellung*; y es un texto que podemos comparar con la clasificación que Kant hace de las artes de la palabra; clasificación que está siguiendo este planteamiento de Diderot.

Lo emblemático es para Diderot la esencia del arte creador. En ello la expresión adquiere espesor, el cual podemos encontrar en la poesía, en la pintura y en la música; pero el tema que mejor expresa ese espesor de lo emblemático es la armonía musical, que alcanza su plenitud creadora en la disonancia, que acentúa el papel creador del trabajo armónico generando orden a partir del desorden. Por eso para Diderot la disonancia es el corazón mismo de la invención como expone admirablemente en su relato del “hombre autómatas”, que podemos comparar con el “autómata espiritual” de Leibniz. Uno y otro se comprenden a partir de la teoría de la armonía musical con la disonancia como su esencia, tal como el mismo Leibniz propone en su *Teodicea*:

Un poco de ácido, de agrio o de amargo agrada a veces más que un poco de azúcar; las sombras resaltan los colores e incluso una disonancia colocada allí donde es necesario da relieve a la armonía³⁹.

Leibniz en su teoría del “autómata espiritual” y Diderot mucho más radicalmente en su teoría de “hombre autómatas” integran la disonancia como el elemento creador frente a la interpretación de Rousseau y posteriormente de Hegel, que hacen de la consonancia la esencia misma del sistema.

[Los acordes] deben estar regidos por leyes internas o su sucesión debe estar subordinada a ciertas reglas. No todos los acordes se prestan a un usomusical, y son numerosos aquellos que deben ser excluidos. Son estas leyes las que constituyen la ciencia de la armonía propiamente dicha, o ciencia de los acordes reunidos en un sistema que tiene su necesidad en sí⁴⁰.

Para Hegel, lo mismo que para Rousseau, la esencia de la música está en la melodía, que de alguna manera está sometida a la necesidad que rige el sistema. Para Diderot, en cambio, la esencia de la música está en la armonía y dentro de ella juega un papel relevante la disonancia, que es la clave de la emancipación del sujeto. Por eso Hegel no ha comprendido adecuadamente la novela de Diderot *El sobrino de Rameau*, de la que dice que “este discurso es la chifladura de aquel músico”, que para Hegel es la expresión de la conciencia desgarrada y de la vanidad de la cultura.

En aquella vanidad, todo contenido deviene un algo negativo que ya no puede captarse positivamente; el objeto positivo es sólo el puro yo mismo, y la conciencia desgarrada es en sí esta pura igualdad consigo mismo de la autoconciencia que ha retornado a sí⁴¹.

4.3.4. El sobrino de Rameau *como crítica de la racionalidad moderna*

Como dice Adorno, para Hegel lo no-idéntico sólo vale como un obstáculo para la subjetividad. Hegel, lo mismo que Rousseau, no ha sabido comprender el papel emancipador que representa *El sobrino de Rameau*, ni el poder creador de la disonancia que hace de esa novela de Diderot una de las mejores deconstrucciones de la metafísica cartesiana. En ella se lleva a cabo una confrontación entre la visión clásica de la filosofía moderna (Descartes) y la visión romántica del mundo (Diderot). Rameau, el tío del sobrino, representa el cartesianismo; mientras que el sobrino con su ejemplificación de la disonancia y su crítica del “bajo fundamental” descubierto por su tío como la esencia de la armonía representa una crítica de la armonía y la melodía sometidas a la matemática universal.

El bajo fundamental es en música verdaderamente hermano de ese filosófico “soy, existo” que constituye la primera verdad indudable, la certeza primordial duramente ganada por medio de la duda metódica; comienzo que es un fundamento, intuición perfecta pero puntual, que nunca se debería abandonar si pretende uno protegerse del error⁴².

La filosofía de Diderot es una crítica radical de la búsqueda del sujeto en la interioridad. Ahí reside su enfrentamiento con Rousseau y en definitiva con la filosofía moderna de la meditación cartesiana y con sus antecedentes antiguos como es el diálogo platónico y la confesión agustiniana. Diderot busca al sujeto en el medio social en el que el mismo está situado. Por eso frente al retiro campestre de Rousseau, Diderot propone la vida en la ciudad; y no entiende el teatro como mentira, sino como ficción. Una ficción que puede hacernos presente la verdad tal como intenta demostrar en *La paradoja del comediante*. La ficción es el mejor camino hacia la verdad. “¡Oh Richardson! —escribe Diderot—, yo osaría decir que la historia más verdadera está llena de mentiras y que tu novela está llena de verdades.” Al leer esta frase podemos pensar en *Las confesiones* de Rousseau y en las novelas de Diderot. Éste está abriendo un camino en la cultura europea, que es el que va a tener a Nietzsche como uno de sus grandes representantes al final del siglo XIX.

El camino hacia el sujeto no es el camino de la interioridad como han pretendido Descartes y Rousseau, sino el mundo abierto de la exterioridad representado por *El sobrino de Rameau*, en el que nos encontramos con una multitud de voces que se cruzan en una confrontación disonante, pero de cuyo “discurso común” es de donde puede surgir el descubrimiento del sujeto humano.

La verdad es un bien común; ella es generalizable; enunciarla, es al mismo tiempo comunicarla, intentar asegurarla el reconocimiento universal; en el límite, ella no es más la palabra del otro, ella deviene el discurso de todos, del que sólo puede distinguirse la voz del genio que habría sido el primero en haberla descubierto⁴³.

En ese espacio público en el que se cruzan las voces de todos, sometidas por lo mismo a todos los cambios posibles, ahí, en esa exterioridad *El sobrino de Rameau* aparece como un laberinto, como una red de autopistas en la que se cruzan las vidas de todos los hombres; y donde se hace presente el sujeto hombre, no como el sujeto de la interioridad encarnado por el sujeto filosófico de Descartes y Rousseau, sino como un sujeto problemático que “figura” el momento de transición entre dos mundos: el mundo seguro de sí mismo de la modernidad (Descartes), y el mundo de la incertidumbre del fin de la modernidad; Foucault lo dice con esa brillantez que caracteriza su escritura:

Hay que interrogarlo [a *El sobrino de Rameau*] como un compendioso paradigma de la historia. Y puesto que, durante el brillo de un instante, diseña la gran línea quebrada que va de la nave de los Locos a las últimas palabras de Nietzsche y quizás hasta las vociferaciones de Artaud, trataremos de saber lo que oculta ese personaje, cómo se han afrontado en el texto de Diderot la razón, la locura y la sinrazón, qué nuevos vínculos se han anudado entre ellos⁴⁴.

En este texto de Diderot están perfectamente confrontadas la razón y su doble: la sinrazón, la locura. Cada una de ellas protagoniza un discurso bien representado por los protagonistas de la novela: Yo y Él. El discurso del Yo ejemplifica la moderna racionalidad cartesiana y el discurso del Él el reverso de esa modernidad. Todo lo que esa modernidad apartó de la circulación y encerró en espacios marcados con el signo de la anormalidad. La locura del Sobrino le dice a la certeza del filósofo verdades que él no se atreve a reconocer. Lo que ocurre es que se las dice sirviéndose de la farsa y la pantomima. La ironía es un componente fundamental de la locura del Sobrino, que luego va a tomar su continuidad en los románticos del siglo XIX, en Kierkegaard y en Nietzsche.

La posición del Sobrino no es la posición de la razón que tiene que colocarse fuera del mundo para desde la distancia uniformizar a todos los individuos; sino la posición del discurso común, que sólo puede reflejar una perspectiva concreta; como le ocurre a la mónada leibniziana, que sólo puede ofrecer un punto de vista. Un texto de *El sobrino de Rameau* sintetiza admirablemente la posición de Diderot, que no pretende haber descubierto un punto de vista privilegiado, como es el caso del Yo interior de Rousseau, sino un lugar de paso en el que hay que estar constantemente cambiando de posición presionado por el “apetito” que la naturaleza ha puesto en todo hombre, y que Leibniz también refiere a la mónada:

Por mi parte, yo no veo desde esa altura en que todo se confunde: el hombre que poda un árbol y el gusano que roe la hoja, pareciendo no más que dos insectos distintos cumpliendo cada uno con su respectiva obligación. Si os place, miraremos en el epiciclo de Mercurio y desde allí, a imitación de Reamur, podeis repartir los hombres en ebanistas, carpinteros, músicos y danzantes, como él ha distribuido las moscas en costureras, segadoras y no sé qué más; eso es asunto de vuestra incumbencia, pero yo no quiero mezclarme en semejante cosa. Estoy en este mundo y en él me quedo. Pero si está en el orden de la naturaleza que tengamos apetito por ser la sensación que más experimento, me parece un desorden no tener siempre que comer. Si la naturaleza nos da una cosa ¿por qué no nos da la otra? ¡Qué diablo de economía! Hombres hartos y repletos de todo y hombres que como los primeros tienen un estómago importuno, un apetito voraz, y nada que llevarse a la boca. Lo peor es la incómoda postura en que nos tiene la necesidad. El hambriento no camina como los otros, sino que salta, se estira, se encoge o se arrastra, pasándose la vida cambiando de posiciones⁴⁵.

Este texto de Diderot es una lúcida crítica de la razón moderna tal como la misma se ha instaurado en la ciencia, en la economía y en la misma filosofía. Frente a esa razón moderna Diderot reivindica el papel de la ficción y el poder de la misma para decir la verdad. Como escribe uno de sus comentaristas, así como Rameau en sus escritos parece estar afirmando constantemente “éste soy yo”, Diderot parece estar preguntándose a cada instante “¿quién soy yo?”. El yo de Diderot está oculto tras la multitud de máscaras que pueblan sus escritos, como el mismo Diderot reconoce en *El sobrino de Rameau*:

Las bufonadas de este hombre, los cuentos del abate Galiani, las extravagancias de Rabelais, me han hecho meditar profundamente en algunas ocasiones. Son tres arsenales en que me he provisto de las más ridículas caretas (máscaras) que yo suelo poner en los rostros de las personas graves⁴⁶.

Eso que hemos visto como “apetito” en *El sobrino de Rameau*, que la naturaleza ha puesto en todos los seres, alcanza en el hombre la dimensión de “espíritu”, al transformarse en creador, cosa que ocurre, por ejemplo, en el ámbito del arte, que perfecciona a la naturaleza tal como reconoce Aristóteles (*Física*, II, 194a: 21-22), línea que sigue Diderot en su teoría del arte. El artista solamente se mueve al son de la sensibilidad, como veíamos en la metáfora de la araña del *Sueño de D’Alembert*; metáfora que vuelve a traer a colación en el Salón de 1767 al hablar del “sueño creador”:

Concebid ahora lo que es el queso blando que llena la capacidad de vuestro cráneo y del mío. Es el cuerpo de una araña cuyos hilos nerviosos son las patas o la tela. Cada sentido tiene su lenguaje. Para ella no hay idioma propio; ella no la ve, ella no entiende, ella no siente... Yo os mostraré ya las patas de la araña

actuando sobre el cuerpo del animal, ya el cuerpo del animal poniendo las patas en movimiento⁴⁷.

El artista alcanza un grado más elevado en su movimiento penetrado por su capacidad de olvidarse de sí mismo y llegar a ser otro; y crea como Júpiter, tal como dice Diderot comentando la pintura de Vernet en el Salón de 1765:

[Vernet] es el Júpiter del poeta, que al oír el clamor de los humanos se levanta de la mesa y dice: “Granizo en Tracia...”, e inmediatamente sequean los árboles sin hojas, las cosechas perdidas, las viviendas inundadas; o dice: “Peste en Asia...” y se ven las puertas cerradas, las ciudades desiertas, los hombres fugitivos... Si Júpiter llama a eso gobernar el mundo, se equivoca. Pero si Vernet llama a eso mismo hacer cuadros, acierta⁴⁸.

El artista, como hombre de genio, perfecciona la naturaleza permitiendo que a través de su actividad esa araña inmensa que es la naturaleza se exprese de múltiples formas, haciendo posible que el fondo vivo vaya concretándose en una pluralidad de figuras que nos hablen de la riqueza de esa naturaleza, viva y en movimiento y que siente y trabaja por expresar la profundidad y riqueza de su sentir. La teoría diderotiana de las bellas artes en general y su teoría de la pintura en particular manifiestan muy bien su pensamiento. Hemos visto unas líneas más arriba donde Diderot calificaba la poesía como emblemática. Eso que dice de la poesía puede atribuirse también a la pintura. Podemos, pues, entender la pintura como un emblema. Es más, el emblema es el paradigma del arte que, como hemos repetido, perfecciona la naturaleza y su peculiaridad es que es un tipo de expresión que sintetiza lo figurativo y lo lingüístico. El emblema tiene un cuerpo en el que se enmarca y un alma que le anima, y la relación entre ese alma y ese cuerpo, basada en la diferencia, es la clave de las posibilidades de decir del emblema, en el cual se conjugan tres tipos diferentes de categorías: las categorías del lenguaje (significante, significado y designado), las categorías de la figura (imagen, forma y matriz) y las categorías de la transposición, que operan sobre los dos espacios anteriores, haciendo posible que el “pensamiento” que se encuentra comprimido en el emblema se vaya haciendo presente ante nosotros a través de una multitud de lenguas diferentes.

El mito que mejor expresa la dimensión emblemática del pensamiento de Diderot es el mito de Vertumno como el dios del tiempo, pero del tiempo de las metamorfosis, no del tiempo cósmico de los astros que se mueve geométricamente según un perfecto orden espacial. Vertumno es el dios del tiempo de la naturaleza terrestre, que es transformación constante a lo largo de cada una de las épocas del año. Un tiempo que se abre con doble faz en enero, que se cubre de flores en primavera y de frutos en verano; que se hace segador en verano y viticultor en otoño; que está constantemente transponiéndose e invirtiéndose como le ocurre a la pantomima de *El sobrino de Rameau*. Su lenguaje es un lenguaje metonímico a través del cual va diciendo quién es él. Un él que está hecho

de muchas máscaras, de muchas figuras, de muchos nombres. No hay un nombre propio que lo identifique, es una multitud, como diría Nietzsche. Una multitud que va saliendo a la superficie a partir de una energía que viene del fondo de la naturaleza y constituye la matriz a partir de la cual se organiza la forma y se dispersan las imágenes que dicen quién es él. En medio de la pluralidad de figuras en que explota la naturaleza la única forma de guiarse es siguiendo el hilo de Ariadna, que es el que puede conducirnos a la salida del laberinto.

El laberinto es otra de las imágenes que da una buena idea de la filosofía de Diderot. De manera que podemos ver la *Enciclopedia* como un laberinto con muchas entradas y salidas, dependiendo de la sagacidad del lector llenar los vacíos con los que se va encontrando para recomponer el sentido. Esa sagacidad es lo que los alemanes han traducido por Wite y que nosotros podemos entender como “palabra ingeniosa”. En el Wite está la diferencia entre dos formas de entender el espíritu: como espíritu especulativo, tal como hace Hegel en su filosofía, o como “espíritu juguetón”, tal como hace Diderot en *El sobrino de Rameau*. El espíritu especulativo es el espíritu de la seriedad; así como el espíritu juguetón es el espíritu de la ironía, que luego va a heredar el romanticismo alemán, el jorobado Kierkegaard, el disolvente Nietzsche y nuestro gran Unamuno a pesar de su “sentimiento trágico de la vida”; porque el “espíritu juguetón” está en el fondo de la tradición de la literatura española, que tiene como dos grandes representantes a Cervantes y a Gracián.

La expresión alemana “*witzig*” es la traducción perfecta de la expresión española “ingenioso”. Una de las características del “espíritu juguetón” es que es un espíritu ingenioso, que podemos caracterizar sirviéndonos de un texto de Schlegel:

Un hallazgo “*witzig*” es una disgregación de materiales espirituales que deben, pues, haberse mezclado íntimamente antes de la brusca escisión. Se requiere que la imaginación haya estado llena hasta la saciedad de toda especie de vida antes de que pueda llegar el momento de electrizarla con la ficción de una libre sociabilidad, al punto que la excitación del menor contacto, amigo o enemigo, le arranque fulgurantes chispas y rayos luminosos, o detalles resplandecientes.

Rousseau con la seriedad de sus “confesiones” y Diderot con la ingeniosidad de sus “pantomimas” abren las dos vías por las que va a discurrir buena parte de la filosofía del siglo XX: la seria vía del espíritu especulativo y la vía irónica del espíritu ingenioso. Especulación e ingenio son dos caras alternativas de la modernidad, que representan dos formas de racionalidad: la racionalidad protestante que lleva consigo el desencantamiento del mundo y la construcción de una jaula de hierro, como ha analizado muy bien Max Weber en sus obras sobre el capitalismo moderno; y la racionalidad del sur, que no renuncia al encantamiento del mundo y se ríe de la propia sombra, porque sabe muy bien que el mundo es una tragicomedia.

4.4. La filosofía en Alemania: Kant (1724-1804)

4.4.1. Crítica y análisis

Nuestro estudio de la filosofía kantiana va a centrarse, fundamentalmente, en el modo como se forma el pensamiento kantiano en el siglo de la Ilustración como punto de confluencia de todo el pensamiento de ese siglo, que se concentra en Kant en forma de unidad viva, dando como resultado un sistema de filosofía crítica que culmina la madurez del pensamiento europeo moderno. Al entrecruzarse en Kant todas las líneas de pensamiento moderno, se va a producir una gran crisis que va a conducir a nuestro filósofo, posibilitado por su gran fuerza de especulación, a una revisión profunda de todo el pensamiento europeo moderno. Koselleck dice que “el siglo de la crítica y del progreso social no ha conocido la ‘crisis’ como noción maestra”. No obstante él aplica esa noción en el campo de la política, en el que se produce un giro profundo (crisis), del que va a emerger la escisión entre conciencia moral y conciencia política. Nosotros defendemos aquí que en Kant tiene lugar también una “crisis profunda”, en el sentido médico del término, de la que van a emerger nuevas formas de filosofar, que podemos considerar resultado del estilo de filosofar dominante en el siglo XVIII.

La revisión kantiana de la filosofía se va a concentrar sobre el hombre, tema fundamental de la Ilustración, para descubrir las estructuras que hacen posible la vida humana en estos tres ámbitos que delimita muy bien el pensamiento kantiano: el conocimiento, la moral y la estética. Ámbitos que tienen su realización en la historia dentro de la cosmópolis humana, que para Kant está abierta a la esperanza, tanto humana (progreso hacia lo mejor), como religiosa (esperanza de una vida futura).

La *episteme* común al siglo XVIII es la “crítica”, que la *Enciclopedia* caracteriza en su segunda acepción “como un examen ilustrado y un juicio justo de las producciones humanas”. Examen y juicio que tendrán sus peculiaridades según se trate de una crítica de las ciencias o de las artes.

El empleo de la *crítica* en las ciencias abstractas consistirá, pues, en relacionar las ideas con las cosas: la Metafísica y la Geometría con la Moral y la Física; en impedir que se extiendan en el vacío de las abstracciones y, si se me permite decirlo, en apartarlas de la superficie y unirlas a la solidez.

Esta noción ilustrada de “crítica” está íntimamente unida a una nueva teoría del lenguaje que adquiere su carta de ciudadanía en este siglo de la Ilustración y que tiene como uno de sus grandes representantes a Condillac. Para los hombres de la Ilustración el lenguaje es discurso, exposición ordenada del pensamiento en un espacio abierto y público, del cual queda excluido el exégeta como intérprete de un significado oculto en el texto y ante el que se constituye el crítico como notario de la claridad de las ideas que se expresan en el lenguaje. Foucault manifiesta esto mismo:

Cuando este discurso se convierte a su vez en objeto del lenguaje, no se le interroga como si dijera algo sin decirlo, como si fuera un lenguaje retenido en sí mismo y una palabra cerrada; no se trata ya de hacer surgir el gran propósito enigmático que se oculta bajo estos signos; se le pregunta cómo funciona: qué representaciones designa, qué elementos recorta y descuenta, cómo se analiza y compone, qué juego de sustituciones le permite asegurar su papel de representación. El *comentario* deja su lugar a la *crítica*⁴⁹.

La función del crítico, tal como el mismo se constituye a partir de la Ilustración, es una función analítica consistente en discernir, a fin de establecer entre las cosas una “sucesión ordenada” (discurso). El “orden” es al análisis como la “interpretación” a la exégesis. Siendo esto así, el análisis alcanza entre los modernos el valor del método universal, como se ve muy bien en el modo newtoniano de filosofar.

4.4.2. Teoría kantiana de la filosofía

Afirma Kant que el conocimiento de razón es un conocimiento de principios y a priori; y dentro de los conocimientos de razón distingue dos: el matemático y el filosófico. La distinción entre matemáticas y filosofía no hay que buscarla en que una trate de la cantidad y la otra de la cualidad, sino en que se trata de dos saberes que realizan de distinto modo el conocimiento de razón. La matemática es un conocimiento de razón acerca de la construcción de las ideas; dentro de la misma, aunque su perspectiva no es empírica, se considera la razón en concreto; la filosofía, en cambio, es un conocimiento de razón acerca de las ideas simples, y su conocimiento es discursivo frente al conocimiento intuitivo característico de la matemática.

Una vez delimitada la tarea de la filosofía en el ámbito del conocimiento de la razón y de haberla distinguido de la matemática, con quien la había unido Des-

cartes, Kant establece una distinción en el modo de entender la filosofía misma, que es de un gran acierto. Distingue entre la idea técnica o de escuela de filosofía y la idea mundana de la misma. La primera podemos caracterizarla como el sistema del conocimiento filosófico, mientras que la segunda puede ser descrita como la ciencia que trata de los fines últimos de la razón humana. Abundando en esta caracterización de la idea mundana de filosofía, ésta sería entendida como una sabiduría acabada, que nos muestra los fines últimos de la razón humana. Ahora bien, lo que a nosotros nos importa desarrollar no es esta idea de filosofía, sino la caracterización técnica de la misma. Considerada desde la perspectiva técnica o de escuela, podemos destacar dos elementos constitutivos de la misma:

1. Que se trata de un conocimiento de razón previsor en cuanto que trata de la posibilidad misma del conocimiento.
2. Que se nos presenta como un conjunto sistemático del conocimiento de razón, es decir, que conjunta o conexas los conocimientos de razón en la Idea de

un todo.

La idea de sistema es fundamental dentro del conocimiento filosófico. En este sentido estricto de la filosofía y entendida además como conocimiento sistemático ella es el único conocimiento sistemático y quien da unidad sistemática a las otras ciencias.

Un sistema es un conjunto de partes articuladas en torno a una idea. Ahora bien, hay dos tipos de articulaciones: esquemática y sistemática. En el caso de la articulación esquemática, el punto de vista que permite la articulación es empírico, técnico. Depende de las intenciones coyunturales en el momento de hacer el sistema. Está dotado de contingencia y depende de una referencia accidental, particular, contingente, técnica. No puede hablarse de ninguna necesidad ni universalidad que obligue a su elección, sino de un cierto utilitarismo y pragmatismo.

La articulación sistemática, en cambio, necesita previamente de una Idea. Ejemplo de esto es la teoría newtoniana del sistema de la naturaleza en torno a la gravitación universal. La articulación sistemática es arquitectónica, no meramente técnica. Esto puede ejemplificarse con el origen de cualquier ciencia. Las ciencias no surgen por acumulación de materiales, sino gracias al descubrimiento de un paradigma (idea), que funciona como sistematizador de experiencias según una necesidad interna y una relación lógica entre las partes. Esto que aquí estamos aplicando a la ciencia es lo que hace Kant respecto a la filosofía considerada como sistema. Así considerada la filosofía tiene como objetivo responder a las siguientes preguntas en torno a las cuales se organizan las distintas partes de la misma.

¿Qué puedo saber? → Metafísica
¿Qué debo hacer? → Moral
¿Qué puedo esperar? → Religión
¿Qué es el hombre? → Antropología

En cuanto a la problemática nuclear que la misma trata, y que estaría enmarcada en el entorno de las preguntas anteriores, la filosofía pretende determinar y delimitar los siguientes problemas:

- La fuente o principios del saber humano.
- El entorno del ámbito posible y necesario de todo saber.
- Los límites de la razón.

Una vez delimitados el ámbito y la problemática de la filosofía, trata Kant de ofrecernos una caracterización de lo que él denomina filosofar. Sin conocimiento no puede uno ser filósofo, nos dice Kant, pero también es cierto que no basta el conocimiento para llegar a ser filósofo. Es decir, el problema del filosofar no es problema de información y contenidos, sino problema de utilización de la razón. Ser filósofo implica filosofar, y a filosofar sólo se aprende mediante la práctica y el uso propio de la razón. Quien de verdad quiera aprender a filosofar debe considerar todo sistema de filosofía solamente como historia del uso de la razón y no como objeto para la realización

de su talento filosófico. El verdadero filósofo, como auténtico pensador, tiene que hacer un uso libre y personal de la razón, y no caer nunca en la esclavitud del mimetismo. A la vez que el mimetismo, todo auténtico filósofo, debe evitar también un uso dialéctico de la razón. Kant entiende el término dialéctico en un sentido peyorativo. Un uso dialéctico de la razón en el sentido kantiano sería aquel según el cual se consideraría, a la hora de analizar la realidad, la apariencia y no el verdadero ser de la realidad. La utilización dialéctica de la razón es propio de los sofistas e indigno de un auténtico filósofo.

La distinción kantiana entre ciencia y sabiduría (léase filosofía) nos pone en camino para la determinación última de qué sea la filosofía para Kant. Éste nos dice que el verdadero valor de la ciencia está en ser órgano de la sabiduría. Ciencia y sabiduría se exigen y completan. Su conjunción nos muestra cuál es la verdadera estructura del saber. La ciencia sin la sabiduría queda manca en cuanto que no proporciona ninguna liberación, pero la sabiduría sin ciencia se reduce a mero esquema de una perfección que nunca podríamos alcanzar. Hay que tener en cuenta que la filosofía es la única ciencia que nos proporciona la satisfacción de la liberación, en cuanto que ella cierra el círculo científico y a través de ella se logra la ordenación de las ciencias y su conexión. Esta idea kantiana de la filosofía como cierre categorial del saber científico nos ofrece una visión conclusiva de lo que Kant entiende por filosofía. Ésta se propone, por una parte, el análisis de las condiciones que hacen posible la experiencia y el conocimiento humano, y, por otro, es quien da sistematicidad a todo saber al lograr la totalización racional (articulación) de los diferentes saberes en las ideas. Ahora podemos comprender las palabras que Kant escribe en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*:

Toda cuestión se reduce aquí a saber hasta dónde puedo llegar con la razón, desde el instante en que me fueren sustraídos toda materia de la experiencia y su concurso⁵⁰.

La filosofía por lo tanto enseña el uso correcto de la razón. Ésta es la conclusión que podemos sacar del planteamiento kantiano de la misma, cuya génesis vamos a estudiar ahora. ¿Cómo se configura el programa kantiano de filosofía, que tiene como objetivo fundamental establecer los límites de la razón?

4.4.3. Génesis de la filosofía de Kant

A) Primer estadio precrítico

La vida teórica de Kant se inicia como científico de la naturaleza preguntándose por la legitimación de las “fuerzas vivas”, problema que ocupaba un lugar destacado en la teoría de la Dinámica a partir de los planteamientos de Leibniz. La atención en torno a este problema conduce a Kant a preguntarse por cuáles son las cosas verdaderamente

existentes. A esta pregunta ya ha respondido la filosofía clásica, en tres direcciones distintas:

- La solución cartesiana que reduce las cosas existentes a extensión (*res extensa*). De acuerdo con esta solución, la corporeidad se resuelve en infinita divisibilidad. El cuerpo es un ser geométrico carente totalmente de fuerza alguna intrínseca.
- En competencia con esta solución está la leibniziana, que reduce la corporeidad a mónadas, caracterizadas como simples y activas. Dentro de ese planteamiento, la extensión se reduce a una relación: la distancia entre las mónadas. Pero no podemos hablar de la misma como de una existencia en sí.
- La solución leibniziana a propósito del espacio no satisface a Newton, que busca una solución alternativa; para él las figuras geométricas suponen la existencia en sí del espacio (espacio absoluto).

La solución del problema de las “fuerzas vivas” le va a conducir a Kant al territorio de lo que en su momento se llamaba filosofía de la naturaleza y a estudiar la relación entre las ciencias de este territorio y la metafísica, que es una de las temáticas más constantes de la filosofía de Kant a lo largo de toda su carrera. La primera obra de Kant, *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, le sitúa ya en este terreno y le coloca entre dos pensadores que van a ser decisivos para toda su filosofía: Leibniz y Newton.

No vamos a detenernos en el análisis de esta primera obra de Kant, sino que vamos a dar un salto y vamos a partir de la obra que publica en 1755: *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*. Esta obra no ha sido estudiada con la atención que merece. Consideramos que es decisiva para una buena interpretación del sistema filosófico de Kant. En ella se asume la concepción newtoniana del “sistema del mundo” y sirviéndose del concepto de analogía, traza una idea de la “evolución natural”, que va a ser fundamental en toda su obra posterior. Siguiendo a Kant en esta obra asistimos a una transformación constante del universo en la que van apareciendo la creación de nuevas formas de vida y de nuevos mundos. Kant aplica la fábula del *ave fénix* a la naturaleza y escribe:

Y cuando seguimos este fénix de la naturaleza que sólo se quema para resurgir rejuvenecido de la ceniza, a través de toda la infinitud de los tiempos y los espacios; cuando vemos cómo la naturaleza hasta la región donde decae y envejece, es inagotable en la creación de nuevas etapas y progresa en el límite opuesto de la creación, en el espacio de la informe materia primigenia, con paso continuado para propagar el plan de la manifestación divina, entonces el espíritu que estima todo esto, se hunde en un profundo asombro⁵¹.

Toda esa evolución de la naturaleza Kant la explica por causas puramente mecánicas aplicando con rigor científico el concepto de analogía, y excluyendo del campo de las

ciencias la explicación por causas finales. Kant desarrolla en esta obra la mecánica newtoniana, y siguiendo la línea filosófica del método baconiano articula admirablemente razón (analogía) y experiencia (observación). Este planteamiento que Kant aplica muy bien en sus estudios científicos como investigador de la naturaleza se aprecia también en la confrontación que establece en la *Dilucidatio* de 1755 entre lo real (existencia) y lo lógico (posibilidad). Mientras que la razón de verdad de una cosa que se entrevé en el juicio se nos da gracias a la identidad de sujeto y predicado, no ocurre lo mismo con la razón de existencia, que viene a confundirse con el principio de causalidad. En este contexto adquiere importancia la modificación que introduce Kant al sustituir el “principio de razón suficiente” por el que denomina en ese texto “principio de razón determinante”.

Siguiendo esta línea de reflexión vemos cómo Kant va madurando su propia posición. En la *Monadología física* de 1756 lleva a cabo una importante precisión. La filosofía natural tiene que tener en su base la experiencia acompañada de la ciencia de la geometría como intérprete de la misma. Pero ciertamente no basta la geometría, dado que la misma no alcanza a explicar los orígenes y las causas de las leyes naturales; de ahí que sea necesaria la metafísica para lograr tal objetivo. Pero admitiendo que esto sea así, se establece una triple contradicción entre los procedimientos geométricos y los procedimientos analíticos:

Metafísica: niega la divisibilidad al infinito.

Geometría: afirma dicha divisibilidad al infinito como espacio.

Geometría: admite el espacio libre que es quien hace posible el movimiento.

Metafísica: niega el espacio libre (vacío).

Metafísica: afirma la atracción por contacto.

Geometría: afirma la acción a distancia.

En el intento de solución de tales antinomias, Kant va a optar por la afirmación de un pluralismo sustancial, cuyos compuestos están integrados por elementos numéricamente finitos. Todas estas discusiones íntimamente conexas con la metafísica de Leibniz y Wolff nos muestran un Kant claramente adherido al newtonianismo, como se desprende de su aceptación del atomismo físico, que le obliga a desprenderse de la ley de la continuidad admitida por Leibniz y a establecer una crítica de la estructura teleológico-dialéctica de la naturaleza que permite afirmar su inclinación del lado del empirismo de Newton.

Por eso quiero mostrar con toda brevedad por qué, pese a ello, los más famosos sabios de la naturaleza se niegan a aceptar esa ley (de la continuidad), incluso a título de hipótesis; pues por algo mejor no se la puede hacer pasar, ya que no se la puede probar⁵².

B) Segundo estadio precrítico

En el segundo momento de su período precrítico, Kant va a volver sobre todas estas cuestiones con una precisión muy superior. Esto puede comprobarse perfectamente en el *Único fundamento...* (1763), donde distingue entre la existencia absoluta como posición (*Position, Setzung*) y la relación o posibilidad como concepto (*Begriff*). Esta distinción implica que el conocimiento de la existencia absoluta sólo puede dársenos por la experiencia (conocimiento de experiencia todavía no presente en Kant) dado que en el juicio no puede demostrar nada más que aquello que ya está contenido en el sujeto (juicio de razón). En este momento de su pensamiento, Kant no aplica todavía todas las consecuencias derivadas de este planteamiento al caso concreto de la existencia de Dios.

No obstante, cabe destacar el gran esfuerzo de Kant en este texto para separar la teología y las deducciones teológicas de las ciencias naturales, y de proponer como tarea filosófica fundamental el evitar el error de “atribuir directamente a la acción creadora una determinada organización natural, antes de haber examinado las posibilidades inherentes a las cosas de la naturaleza en virtud de unas leyes generales”⁵³.

La distinción entre investigación de la naturaleza y metafísica es fundamental en este texto de 1763, en el que el tema de la vida orgánica es uno de los argumentos centrales, iniciando un camino que va a ser fundamental en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Kant se refiere explícitamente a las dos teorías entonces vigentes acerca de la explicación de la vida: epigénesis y evolución, y concluye lo siguiente:

Por ambos lados se suscitan dificultades, siendo tal vez imposible determinar cuál es la mayor; mas lo único que aquí nos interesa es hacer notar la prevalencia de las razones desde el punto de vista metafísico⁵⁴.

El año 1763 es importante por los resultados a que Kant llega en otros ensayos como el dedicado a la causalidad: *Ensayo sobre las magnitudes negativas*. En su solución del problema de la causalidad se aparta del planteamiento wolffiano fundado sobre el método sintético-matemático, e influido por Crusius, se aproxima a soluciones empíricas. Todas estas cuestiones metodológicas se sintetizan en el *Deutlichkeit*, que constituye el verdadero tratado del método del período precrítico.

En dicho texto, *Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral* (1764), el problema kantiano se reduce a losiguiente: ¿dónde está el paradigma metodológico de la metafísica: en la matemática o la física?

La definición matemática es sintética. En la misma, el concepto no es dado previamente a la definición, sino que es puesto por la definición, y a partir de él se constituye o genera su explicación. Ejemplo matemático del cono haciéndole derivar de un triángulo rectángulo, que gira sobre uno de sus lados. Los objetos matemáticos se construyen siguiendo un camino que va de lo simple a lo complejo.

En el caso de la filosofía ocurre a la inversa. Sus definiciones son analíticas, y si nos encontramos con síntesis en filosofía, éstas exigen un proceso previo de análisis (clarificación) que va de lo complejo a lo simple.

Matemáticas: sensibilizan en concreto sus objetos a través de fórmulas matemáticas.
Filosofía: sus objetos son palabras, cuyos conceptos sólo pueden ser considerados en abstracto.

De aquí la importancia de diferenciar ambos tipos de métodos y la posible crítica del método de Spinoza (*more geometrico*) que Kant hará luego en su obra *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* El método que la filosofía debe seguir no es el de la matemática, sino el de la física, tal como es planteada por Newton y que se apoya en la experiencia.

Esta separación entre el racionalismo (matemática) y la experiencia (física) se continúa también en la línea de la moral y de la estética, que constituyen otros de los campos sobre los que se aplica la investigación kantiana en este momento. Siguiendo a los ingleses Hutcheson, Shaftesbury y Burke, Kant en sus *Observaciones sobre el sentido de lo bello y lo sublime* (1764), va a fundamentar el sentimiento, tanto moral como estético, en la psicología en cuanto saber de la experiencia.

La verdadera virtud, por tanto, sólo puede descansar en principios que la hacen tanto más sublime y noble cuanto más generales. Estos principios no son reglas especulativas, sino la conciencia de un sentimiento que vive en todo pecho humano, y cuyo dominio es mucho más amplio que el campo de la compasión y de la complacencia. Creo recoger todo su contenido diciendo que es el sentimiento de la belleza y la dignidad de la naturaleza humana⁵⁵.

Esta búsqueda de los principios que rigen la naturaleza humana corre paralela a la búsqueda de los principios que rigen la naturaleza en general que hemos visto al tratar de su *Historia general de la naturaleza*. Si allí encontraba su punto de apoyo en la materia, ahora el punto de apoyo lo encuentra en la libertad, que para el Kant de este período está en la naturaleza del hombre.

La cuestión es si para incidir en los estados de ánimo míos o de otro debo encontrar el punto de apoyo en este mundo o fuera de él. Respondo que encontrarlo en el estado de naturaleza que es libertad⁵⁶.

Así es como Kant, profundamente influido por Rousseau en esta década de los sesenta, va a elaborar una antropología ético-práctica en sentido filosófico que va a ser fundamental en el conjunto de su sistema de filosofía. En este momento Kant maneja un tipo de libertad rousseauiano en consonancia con el cual entiende la libertad como pertenencia legítima al orden de la naturaleza y sus leyes y como la negación de cualquier dependencia de otro hombre. En la amplia anotación sobre el concepto de libertad lo deja muy claro.

El hombre depende de muchas cosas externas, debiendo decidir en qué estado le gustaría encontrarse. Depende de algunas cosas merced a sus

necesidades y de otras por mor de su codicia, y siendo así que, al tratarse de un administrador de la naturaleza, y no de su señor, ha de acomodarse a sus imposiciones [...]. Habiendo conocido la libertad, nada puede suscitar mayor perspectiva de pesadumbre y desesperación que el que mi estado haya de quedar en lo sucesivo no bajo mi voluntad, sino en manos de la de algún otro⁵⁷.

En este período Rousseau es al campo de las ciencias humanas lo que Newton es al campo de las ciencias de la naturaleza.

Newton vio por vez primera orden y regularidad, unidos a una gran sencillez, allí donde antes no se hallaba sino caos y diversidad, discurriendo desde entonces los cometas en trayectorias geométricas. Rousseau descubrió por primera vez bajo la diversidad de las configuraciones humanas existentes, la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta merced a la cual queda justificada la providencia⁵⁸.

Este paralelo es muy significativo y nos permite, a su vez, destacar el hecho de que hombre y naturaleza son colocados en una relación de igualdad y no contradictoria, que manifiesta el componente optimista de una parte de la filosofía de la Ilustración. Siguiendo esta línea podemos comprender ahora que en su *Anuncio del programa de las lecciones del semestre de invierno de 1765-1766*, Kant se incline por el método inductivo de Newton y divida todo el saber en dos grandes bloques: el de las ciencias históricas y el de las ciencias matemáticas.

El que quiera *enseñar filosofía*, ya que esto es imposible, debe en último término *enseñar a filosofar*. Explicándome claramente, todas las ciencias que pueden enseñarse se reducen a dos especies: *ciencias históricas* y *ciencias matemáticas*. Para que pudiera enseñarse filosofía debería hacerse presente en primer lugar una real filosofía. Debería producirse un libro y poder decirse: aquí hay sabiduría y juicio suficiente; intentad entenderlo y comprenderlo; construid después sobre ello y seréis filósofos. Puesto que un tal libro de filosofía, al que poderse referir como a un Polibio o a un Euclides, no se me ha indicado, permitidme decir que se abusa de la fe pública cuando, en lugar de ampliar la capacidad intelectual de la juventud crédula, nosotros la enjaulamos con una filosofía pretendidamente acabada, que ha sido pensada por otros como buena [...] El método propio para la enseñanza de la filosofía debe ser zetético (vivido), como decían los antiguos (de *zetein*), es decir, investigador⁵⁹.

Kant está oponiéndose aquí a la “filosofía de escuela”, en la que fue educado, y defendiendo una concepción del saber acorde con un ideal ético-práctico de cultura, lo cual es también profundamente rousseauniano.

En este proceso de maduración kantiana llegamos a *Los sueños de un visionario* de

1766, obra en la que Kant mantiene posiciones que serán fundamentales en la *Crítica de la razón pura* y en la que es evidente otra de las influencias de Kant además de la de Newton y la de Rousseau: la de Hume.

En los *Sueños de un visionario* (1766), Kant se formula la pregunta sobre la realidad de los espíritus. Define al espíritu como el ser dotado de razón y observa que un ser de tal clase es el hombre, que tiene además un cuerpo. Tenemos, pues, al hombre como un ser complejo ante cuya realidad podemos preguntarnos, no qué es el espíritu en abstracto, sino qué idea puedo hacerme yo de lo que es un espíritu a la vista del análisis del hombre. Kant llega a poner en duda que podamos tener un concepto de espíritu, y se formula la pregunta de una forma mucho más precisa: ¿qué concepto corresponde a la palabra espíritu? Hay un tipo de conceptos (los abstraídos de la experiencia) que

surgen de secretos y oscuros razonamientos con ocasión de experiencias y que después se propagan a otras, sin tener siquiera conciencia de la experiencia o del razonamiento que ha fundado el concepto en sí mismo. Tales conceptos pueden llamarse subrepticios. Muchos de ellos en parte no son más que una quimera de la imaginación, en parte son también verdaderos, pues incluso inferencias oscuras no se equivocan siempre⁶⁰.

La interpretación de este texto nos sugiere el importante papel del “análisis conceptual” en la filosofía de Kant, que sería el trabajo fundamental del filósofo, que busca la legitimación del conocimiento, discriminando el valor de los conceptos e impidiendo confundir “quimeras” con “conceptos verdaderos”. Esto es lo que hace en este texto Kant a propósito del concepto de espíritu y del concepto de vida presente en las ciencias de la vida en el momento en el que escribe Kant.

La vida es inmaterial, y tiene como propiedad peculiar la facultad de determinarse a sí misma (espontaneidad), lo que supone la existencia de una “fuerza interna” que con el tiempo puede llegar a constituirse como objeto de un concepto de experiencia en el campo de las ciencias de la vida, cosa que va a ocurrir con posterioridad a Kant, que en este momento no ha descubierto aún el concepto de organismo, como concepto basado en la experiencia, que posibilitará pensar científicamente la vida. Esto lo hará Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*.

El concepto de espíritu le lleva al mundo ético, entendido como “mundo inteligible” o comunidad de espíritus, que anuncia el “reino de los fines” del que hablará en la tercera crítica.

El concepto que puede articular ambos mundos es el de “sistema”, que Kant esboza ya en esta obra y que va a ser fundamental en la *Crítica de la facultad de juzgar*. En esta obra de los *Sueños de un visionario* Kant interpreta los tres tipos de vida de que hablaban los antiguos de acuerdo con la idea de “sistema de la naturaleza” de Linneo, que va a ser crucial en la obra madura de Kant.

Los antiguos creían poder suponer incluso tres tipos de vida: la vegetativa,

la animal y la racional. Si veían en el hombre los tres principios inmateriales de los mismos, entonces no tendrían razón; pero si los distribuían en tres especies de criaturas que crecen y engendran a sus iguales, entonces decían algo verdaderamente indemostrable, pero no absurdo⁶¹.

La meditación kantiana acerca del concepto de sistema en los *Sueños...* se aleja del concepto de sistema de *La teoría general de la naturaleza* y recoge elementos de naturaleza filosófico-transcendental que le aproximan a lo que será el “sujeto transcendental” de su filosofía madura.

Es, por consiguiente, ciertamente un mismo sujeto el que pertenece a la vez como miembro al mundo invisible y al visible, pero no la misma persona, porque las representaciones de uno de estos mundos, debido a su diferente condición, no son ideas que vengan acompañadas de las del otro mundo⁶².

Dentro de este contexto plantea Kant su concepto de la metafísica como “la ciencia de los límites de la razón humana”, que de la mano de Hume va a ser el concepto de metafísica que se consagra en la madurez de su pensamiento. Y en relación con este concepto de metafísica, va a atribuir al conocimiento metafísico el valor de un conocimiento simbólico. Las que Kant llama “representaciones espirituales”, pueden “despertar representaciones analógicas en nuestros sentidos, que no son el concepto espiritual mismo, sino símbolos⁶³”. Estos símbolos se sensibilizan en el lenguaje y posibilitan un tipo de conocimiento verdadero, que puede ser diferenciado perfectamente de las fantasías de la imaginación. Este conocimiento simbólico le permite criticar a los “etéreos arquitectos de mundos ideales” (los racionalistas), y diferenciarse de los soñadores tanto de la razón como de la sensación y proponer para la metafísica un tipo de conocimiento dentro de los límites de la experiencia, límites que aquí indica muy bien con la metáfora de las “alas de mariposa”, que en la *Crítica de la razón pura* se transformará en la metáfora del vuelo de la paloma, que en su momento analizaremos.

Llegamos así a la *Disertación* de 1770 en la que Kant expone por primera vez el espacio y el tiempo como formas a priori de la sensibilidad, y habla del uso real del entendimiento como de un trabajo reflexivo que, por medio de muchas apariencias, obtiene la experiencia. La intuición no da nunca en el campo del conocimiento intelectual, sino solamente en el campo del conocimiento sensible. El conocimiento intelectual no es intuitivo, sino simbólico.

No hay en el hombre intuición de lo intelectual, sino tan sólo se da conocimiento simbólico⁶⁴.

Pero el conocimiento simbólico no es un conocimiento abstracto, sino un conocimiento que mantiene la relación indirecta (analógica) con la intuición a través del lenguaje, como ya apuntaba Kant en los *Sueños*. . . y como se desprende aquí del

siguiente texto, continuación del anteriormente citado:

No es posible la intelección únicamente mediante conceptos universales en abstracto, mas no por un concepto singular en concreto. Ya que toda nuestra intuición está, en principio, registrada por una cierta forma, únicamente bajo la cual la mente puede aprehender algo de manera inmediata, es decir, algo en cuanto singular, y no sólo concebido mediante conceptos generales⁶⁵.

La relación entre lo sensible y lo intelectual, no es sólo cuestión del esquematismo, sino que afecta al conjunto de la vida del pensamiento: ideas de la razón, ideas estéticas, leyes morales. El desarrollo de este tipo de relación por la mediación del lenguaje va a ser un tema fundamental de la filosofía madura de Kant. Filosofía madura, que según el tópico de todos los estudiosos de Kant se expone por primera vez en la *Crítica de la razón pura* de 1781. A ella vamos a dirigirnos ahora para ver cómo se formula el pensamiento kantiano con la madurez que hemos visto ha ido adquiriendo en las sucesivas meditaciones con las que ha ido ocupándose desde su primera obra. Pero para descubrir el programa kantiano de su filosofía madura vamos a servirnos, en primer lugar, de las metáforas con las que Kant se refiere a lo que sería el núcleo fundamental de su filosofía, que podemos situarle en su intento de articular lo sensible y lo intelectual de forma adecuada, a fin de que podamos hablar de lo suprasensible sin caer en las ilusiones de la razón.

4.4.4. Crítica de la razón pura y metáforas kantianas

La primera metáfora de la que se sirve Kant en su introducción a la *Crítica de la razón pura* es la del “árbol de la ciencia”, que es la que ha utilizado Descartes en su obra de *Los principios de la filosofía*. En esta obra escribe Descartes:

Así, toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco la Física, y las ramas que parten de este tronco, son todas las demás ciencias⁶⁶.

Kant modifica esta metáfora y habla de dos troncos del conocimiento y una raíz común.

Como introducción o nota preliminar, sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la sensibilidad y el entendimiento. A través de la primera se nos dan los objetos. A través de la segunda los pensamos⁶⁷.

Se ha interpretado esa “raíz común desconocida” para nosotros como la

imaginación, que es la que posibilita la comunicación entre lo sensible y lo intelectual por la mediación del esquematismo y del simbolismo. Una de las tareas fundamentales de Kant en la *Crítica de la razón pura* es precisamente ver cómo tienen que actuar nuestras facultades de conocer para que de esa “raíz común desconocida” no se generen ilusiones, sino conceptos que tengan validez dentro de los límites de la experiencia.

Este punto de convergencia, aunque no es más que una idea (*focus imaginarius*), es decir, un punto del que no parten realmente los conceptos del entendimiento, ya que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia, sirve para dar a esos conceptos la mayor unidad, a la vez que la mayor amplitud. Es de aquí de donde surge el error de creer que esas líneas directrices proceden de un objeto mismo que se halla fuera del campo de la experiencia posible (al igual que se ven los objetos detrás de la superficie del espejo). Esta ilusión (cuyo engaño podemos impedir) es, sin embargo, absolutamente necesaria⁶⁸.

¿Cómo impedir esa ilusión necesaria y evitar, en consecuencia, el error?

Para indicarnos cómo conseguir esto, Kant cita el ejemplo de la matemática (A4-B8), y pone la metáfora de la paloma que podemos relacionar con la de las alas de la mariposa en los *Sueños de un visionario*.

La ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aun en un espacio vacío. De esta misma forma abandonó Platón el mundo de los sentidos, por imponer límites tan estrechos al entendimiento. Platón se atrevió a ir más allá de ellos, volando en el espacio vacío de la razón pura por medio de las alas de las ideas. No se dio cuenta de que, con todos sus esfuerzos, no avanzaba nada, ya que no tenía punto de apoyo, por así decirlo, no tenía base donde sostenerse y donde aplicar sus fuerzas para hacer mover el entendimiento⁶⁹.

A las ideas platónicas, que son las aladas mariposas de la metafísica tradicional, que creen poder avanzar en el vacío, Kant contrapone la “ligera paloma” que sabe que la resistencia del aire es necesaria para avanzar con seguridad y no ser confundido por ninguna ilusión. Para que nuestros conceptos nos permitan avanzar con seguridad por el amplio espacio del conocimiento, nunca deben abandonar el mundo de los sentidos, y cuando así lo hacen, se forma el vacío de las ilusiones. Todo conocimiento verdadero lo es dentro de los límites de la experiencia.

Esta metáfora de la ligera paloma podemos completarla con la del territorio y la navegación del océano que Kant utiliza en A235-236 y B295-296. Pero tanto en un caso como en otro, lo importante es tener en cuenta que lo que Kant nos quiere decir es que para salir airoso de los problemas de la metafísica y evitar las ilusiones de la razón, lo que debemos hacer es pasar de una ciencia de las apariencias (perspectiva) a una ciencia de

los fenómenos (mecánica); de la ciencia de Berkeley (idealismo) a la de Newton (realismo), tal como deja muy claro Kant en B69-70 al distinguir entre fenómeno y apariencia. El fenómeno supone siempre una determinada relación sujeto-objeto, mientras que la apariencia supone que no se considera esa relación y se atribuye la propiedad al objeto “en-sí” con independencia de su relación con el sujeto. En este abandono de la ciencia de las apariencias (perspectiva) por la ciencia de los fenómenos (mecánica) juega un papel fundamental la teoría kantiana del análisis conceptual interpretada dentro del marco histórico de la Ilustración.

4.4.5. La teoría kantiana del análisis conceptual

La más conocida plataforma kantiana para la elaboración de su teoría del concepto es la lógica tradicional. De acuerdo con dicha plataforma primera, el concepto es, para Kant, el predicado de un juicio posible.

Pensar es conocer mediante conceptos. Estos últimos, en cuanto predicados de posibles juicios, se refieren, a su vez, a alguna representación de un objeto todavía desconocido (B94).

Por eso, su característica es la de la determinabilidad de un sujeto cualquiera. En esta caracterización del concepto pueden diferenciarse claramente dos tesis distintas: según la primera el concepto es un juicio virtual, y según la segunda es un predicado. En cuanto juicio virtual acerca de un objeto todavía desconocido, supone que la unidad analítica del concepto está fundada sobre la unidad sintética del objeto general, que aunque desconocido se encuentra, en cambio, dentro de los límites de la experiencia posible. En B134 explicita Kant este planteamiento con total nitidez: “Sólo es posible la unidad analítica de apercepción si presuponemos cierta unidad sintética”. La teoría kantiana del *conceptus communis*, tal como la explicita en la nota de B134 supone una teoría del lenguaje concordante con la teoría berkeleyana y humeana de la generalidad, y divergente respecto a la teoría lockeana de la abstracción.

La unidad analítica de la conciencia es inherente a todos los conceptos comunes en cuanto tales. Por ejemplo, cuando pienso lo *rojo* en general, me represento una propiedad que (como característica) puede hallarse en alguna parte o estar combinada con otras representaciones. Consiguientemente, sólo puedo representarme la unidad analítica en virtud de una posible unidad sintética previamente pensada. Una representación que ha de ser pensada como común a *diferentes* representaciones es considerada como perteneciente a unas representaciones que poseen en sí mismas, además de ellas, algo *diferente*. Tal representación tiene que ser, pues, pensada en unidad sintética con otras representaciones (aunque sean meramente posibles) antes de que pueda pensar en ella la unidad analítica de la conciencia, la unidad que la convierte en

conceptus communis. La unidad sintética de apercepción es, por tanto, el concepto más elevado del que ha de depender todo uso del entendimiento, incluida la lógica entera y, en conformidad con ella, la filosofía transcendental. Es más, esa facultad es el entendimiento mismo (B134).

Para que el trabajo analítico de la conciencia reflexiva pueda llegar a la obtención de un concepto común se requiere una previa unidad sintética en cuyo horizonte destaca lo común a “diferentes” representaciones, y ello gracias al trabajo reflexivo del análisis. Podemos, pues, afirmar que para Kant, lo mismo que para Berkeley, Hume, y en general la episteme en el siglo XVIII, no hay conceptos (ideas) abstractos, sino generales, en cuanto coincidentes en una característica común que tiene que coexistir como tal con representaciones diferentes.

Si del concepto como juicio virtual pasamos al concepto como predicado, tenemos que habérnoslas entonces con el entendimiento como “función” de la unidad de los juicios. En dicho contexto, el concepto kantiano pierde el carácter pasivo de ser el resultado de una abstracción, y se configura como una actividad abstrayente gracias a la cual tienen lugar distintas síntesis de representaciones. Esta actividad del concepto la explica muy bien Kant tanto en la *Disertación* de 1770 como en la *Lógica*, al distinguir entre la consideración del concepto como “abstraído de”, y del mismo como “abstrayente”.

Mas es necesario aquí notar la máxima ambigüedad de la palabra *abstracto*. A fin de que no manche nuestra disquisición sobre lo intelectual, creo debérsela limpiar antes cuidadosamente. A saber: habría de decirse propiamente “abstraer de algo”; no “abstraer algo”. Lo primero indica que en cierto concepto no atentamos contra otras cosas que de una manera u otra tengan nexo con él; lo segundo indica que no existe si no en un concreto, y así no existe si no se lo separa de lo unido en él. De aquí que un concepto intelectual *abstrae de* todo lo sensible; mas *no es abstraído* de lo sensible; y tal vez más corrientemente se lo llamaría *abstrayente* que *abstracto*. Por lo cual es más aconsejable llamar *Ideas puras* a los conceptos inte-lectuales, mas a los conceptos que están dados tan sólo empíricamente, denominarlos abstractos⁷⁰.

Y en la *Lógica*, aparte de insistir en la misma idea, añade:

Por medio del abstraer no se llega a ningún concepto; la abstracción únicamente lo perfecciona y lo encierra en sus límites determinantes⁷¹.

El concepto, como predicado en su consideración activa, es concebido por Kant como una función de abstracción para sujetos posibles, que son los que operan como variables. La abstracción así interpretada se aparta de la consideración empirista, que la interpreta como una operación de génesis explicativa del origen de los conceptos y

adquiere el sentido lógico de separación o función de generalidad. En su teoría del concepto como predicado se aparta tanto del nominalismo empirista como del realismo metafísico de los matemáticos, y se configura como conceptualista formal concediendo una importancia fundamental a la reflexión, a la que considera como el origen de los conceptos. En este sentido coincide con Condillac, que critica el planteamiento de Locke y relaciona toda la problemática de la abstracción con el discurso (orden de los conceptos en el lenguaje) y no precisamente con el origen de los conceptos a partir de lo sensible.

La lógica transcendental kantiana puede ser interpretada como una semántica general, cuya fundamentación indirecta puede apreciarse muy bien en el planteamiento de la naturaleza lógica de los principios en los que se apoya. Un ejemplo claro es el caso del principio de la apercepción.

El principio de la necesaria unidad de apercepción es, a su vez, idéntico y constituye, por tanto, una proposición analítica, pero expresa la necesidad de efectuar una síntesis de la variedad dada en la intuición, síntesis sin la cual es imposible pensar aquella completa identidad de la autoconciencia [...]. En relación, pues, con la variedad que me ofrecen las representaciones de una intuición, tengo conciencia de la identidad del yo, ya que las llamo a todas representaciones *mías*, que forman, por tanto, una sola. Ello equivale a decir que tengo conciencia *a priori* de una ineludible síntesis de esas representaciones que recibe el nombre de unidad sintética originaria de apercepción. A esta unidad han de estar sometidas todas las representaciones que se me den, y a ella han de ser reducidas mediante una síntesis (B135-136).

Por un lado se trata, pues, de una proposición analítica, cuya identidad simple en el mismo acto de ser puesta, exige la necesidad de una síntesis originaria sustento de la analiticidad. De esta forma la analiticidad del principio de apercepción como principio supremo del entendimiento viene fundada en una demostración matemática, tal como puede verse en la metodología transcendental kantiana. La certeza que tal demostración produce es discursiva, no intuitiva; parte de una demostración o “exposición” de la existencia, y busca la demostración legitimadora indirectamente, a través de un círculo que pasa por la descripción de la necesidad de un principio sintético originario en el que se fundamenta la analiticidad de la existencia previamente puesta. El círculo de la prueba ostensiva se cumple a través de una regresión que va de lo condicionado a la condición.

La teoría kantiana del método es una búsqueda de realidades generales por el procedimiento del análisis conceptual, que tiene mucho que ver con la problemática de la inferencia o analogía, que es otro de los elementos fundamentales del siglo en el que Kant escribe y que se recoge en toda su filosofía, como puede verse entre otros muchos ejemplos en el doble tratamiento que hace del “espacio”: exposición metafísica primero, exposición transcendental luego.

Aquello que mejor puede hacer la exposición metafísica es enunciar, a

propósito de una representación común, una propiedad lógica (o lógicomatemática). Esta enunciación constituye la inferencia newtoniana de Kant⁷².

El desarrollo de estas ideas desemboca en el tratamiento detenido de la semántica kantiana, como referencia fundamental para el adecuado tratamiento del método filosófico. En el contexto de la filosofía moderna, la semántica ocupa un lugar central en la división de la filosofía, tal como muy bien explicitará Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

La tercera rama de la ciencia se puede llamar semiótica o doctrina de los signos; y como las palabras constituyen lo más usual en ella, se le aplica también el término de lógica. La materia de esta ciencia estriba en considerar la naturaleza de los signos de los que la mente hace uso para la comprensión de las cosas, o para comunicar su conocimiento a los demás [...]. Y como la escena de las ideas que forman los pensamientos de un hombre no se pueden representar de una manera inmediata a la vista de otro, ni mantenerse en otra parte que no sea la memoria, que no es un depósito demasiado seguro, nos resulta tan necesario utilizar signos de nuestras ideas para comunicar nuestros pensamientos a los demás, y para mantenerlos almacenados para nuestro uso⁷³.

Pero esa ciencia de la semiótica o lógica (ciencia de los signos) a la que Locke concede tanta importancia, no tiene un tratamiento unívoco a lo largo de la filosofía moderna, sino diverso según son las filosofías de los distintos autores que la tratan. La semántica de Berkeley, por ejemplo, parte de la continuidad entre lo sensible y lo intelectual, de manera que las ideas nunca pueden considerarse como abstractas, sino que tienen siempre un determinado contenido concreto, una “representación empírica”, que se nos da “por percepción”. La semántica berkeleyana lleva consigo una crítica de los absolutos físicos newtonianos por carecer, los mismos, de contenido sensible significativo. En dependencia de esta semántica, hay toda una teoría de la ciencia. La ciencia para Berkeley se reduce a mera descripción, y no versa, como pretenden los newtonianos, sobre las cualidades esenciales que son las que nos permiten explicar el sistema del mundo. Las teorías científicas son interpretadas por Berkeley como hipótesis matemáticas, cuya validez reside en su instrumentalidad. En su enfrentamiento con el programa de investigación newtoniano, considera como único movimiento real al movimiento relativo, que en los *Principios* viene definido como “aquel que perciben los sentidos” (§ 113). La teoría de la ciencia de Berkeley se apoya sobre la teoría psicológica de la percepción, en dependencia de la cual está tanto su semántica como su teoría de la analogía. Consecuente con dicha teoría atribuye realidad física a las leyes naturales, que son creación de Dios y pueden ser objeto de observación por nuestra parte.

Hay ciertas leyes generales que se cumplen y observan en el conjunto de

todos los efectos naturales; leyes que se aprenden por la observación y que los hombres aplican⁷⁴.

La semántica kantiana, en cambio, parte de una escisión entre la intuición (mundo sensible) y el concepto (mundo inteligible); entre una y otro no hay continuidad. Si la física es una ciencia, no es en base a su continuidad con respecto al mundo sensible, sino más bien en base al elemento a priori que llevan sus conceptos. De ahí la interpretación diferente de las leyes naturales, que son tales no en virtud de una “necesidad física”, como Berkeley pretendía, sino más bien en virtud de una “necesidad lógica”, que está puesta por el investigador de la naturaleza.

Las mismas leyes naturales, si las consideramos como principios fundamentales del uso empírico del entendimiento, conllevan una expresión de necesidad y, consiguientemente, la sospecha, al menos, de haber sido determinadas a partir de unas bases válidas a priori y previas a toda experiencia. Las leyes de la naturaleza, sean las que sean, se hallan sometidas a superiores principios del entendimiento, ya que las primeras no hacen más que aplicar los segundos a casos fenoménicos especiales. Son, pues, los principios del entendimiento los que suministran el concepto, el cual incluye la condición y el exponente, por así decirlo, de una regla en general. Es, en cambio, la experiencia la que proporciona el caso que se halla sometido a la regla (B198).

Esto lleva consigo que la relación entre lo aparente y lo real no se resuelve gracias a una mera corrección de lo percibido (complementariedad entre la óptica y la perspectiva), sino gracias a la reconstrucción que el sujeto epistémico hace del mundo de los sentidos apoyado en un proceder (método) de acuerdo con “principios”. En el contexto de este conjunto de ideas es en el que hay que interpretar las “observaciones generales de la estética” del § 8 de la *Crítica de la razón pura*. La “apariencia” tiene su fundamento en las leyes de la percepción y depende totalmente de la estructura de nuestros sentidos; por lo mismo nunca puede ser atribuida como predicado al objeto. El espacio y el tiempo, en cambio, son conceptos que tienen un fundamento en el objeto, aunque su origen deba ser explicado teniendo en cuenta la estructura reguladora del sujeto epistémico. Y como tales conceptos pueden ser atribuidos como predicados “a los objetos dados en cuanto tales”.

Los predicados del fenómeno pueden atribuirse al mismo objeto en relación con nuestro sentido, por ejemplo, el color rojo o el olor pueden asignarse a la rosa. Pero la apariencia jamás puede ser atribuida, en cuanto predicado, al objeto, y ello precisamente porque tal apariencia añade al objeto *en sí* algo que sólo le pertenece en relación con el sentido o, de forma general, con el sujeto. Así ocurre, por ejemplo, con las dos asas primitivamente atribuidas a Saturno. Lo que no se encuentra en el objeto en sí mismo y se halla siempre, por el contrario, en sus relaciones con el sujeto, siendo inseparable de la

representación del primero, es fenómeno. Está, pues, justificado el asignar los predicados de espacio y tiempo a los objetos de los sentidos en cuanto tales, sin que haya en este caso apariencia alguna. Si atribuyo, en cambio, la rojez a la rosa en sí, las asas a Saturno, o bien la extensión a todos los objetos exteriores en sí, sin atender a una determinada relación de esos objetos con el sujeto y sin limitar a ella mi juicio, entonces es cuando surge la apariencia (B70).

La diferenciación entre mundo inteligible y sensible es paralela a la teoría kantiana del uso de los signos, que va a conducir a Kant a una reinterpretación de la fenomenología, dejando esta última de estar ligada a la óptica y a la perspectiva para su corrección de acuerdo con las leyes de la misma; y se va a ligar a la mecánica como ciencia pura de la reconstrucción del sistema del mundo, tal como aparece en la *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton. Esta modificación arrastra consigo una peculiar interpretación del simbolismo matemático. Para Berkeley se trata de un procedimiento instrumental que no puede trascender los límites de la descripción. Para Kant, en cambio, se trata de una representación de lo general que trasciende los límites de los sentidos, aunque moviéndose en el ámbito de la objetividad. La simbolización matemática representa lingüísticamente aquello que los sentidos no pueden captar. Algo similar ocurre con la filosofía, aunque su representación no puede ser intuitiva (esquemática), sino conceptual (simbólica), y exige por lo mismo un trabajo específico del entendimiento en cuanto facultad de juzgar, con su correspondiente “método reflexivo”. En este contexto encaja la noción kantiana de “objeto general”, entendido como la totalidad de juicios potenciales que la actividad conocedora del sujeto epistémico no hace sino ir actualizando en el proceso siempre abierto del conocer.

En una tal teoría el juicio no es un mecanismo o una máquina lógica como Lambert puede pensar, sino que es un acto de una facultad que llegará a ser especial, un acto singular. Podemos, en muchos sentidos, denominar “semántica” una tal teoría⁷⁵.

La semántica kantiana como lógica del concepto se diferencia, como ya hemos visto, de la semántica psicología de Berkeley, pero también de la semántica matemática. Kant entiende la matemática desde el punto de vista del intuicionismo, y por eso para él no se trata de una técnica de razonamiento, sino de un procedimiento para la construcción de objetos. La concepción kantiana de la matemática tiene sus límites en el espacio de la intuición, y sus procedimientos metódicos no son traducibles al ámbito del concepto con el cual se ocupa la filosofía, ya que entre intuición y concepto hay discontinuidad y ruptura. En el ámbito del concepto imperan los procedimientos lógico-lingüísticos del análisis y el significado de las proposiciones necesita del concurso de la intuición a través del esquema para poder cumplirse en su plenitud. Es decir, necesita de los contenidos de la sensibilidad para adquirir significación objetiva.

El aspecto peculiar de la semántica kantiana reside en su forma de articular lo

universal y lo singular. Para Kant el universal es producido por el sujeto, o bien constructivamente (matemática), o bien analíticamente (filosofía). En el primer caso el singular se da en el universal, mientras que en el segundo no ocurre esto y por eso necesita del concurso de la sensibilidad para realizar su significación objetiva.

Desde este supuesto las categorías deberían tener, pues, una significación mucho más amplia e independiente de todo esquema. Es verdad que, incluso tras haber sido eliminada toda condición sensible, los conceptos puros del entendimiento conservan una significación, pero es la significación meramente lógica de la unidad de las representaciones, sin que pueda atribuirse a dichos conceptos objeto alguno ni, consiguientemente, significación alguna capaz de suministrarnos un concepto del objeto. Así, por ejemplo, si elimináramos del concepto de sustancia la determinación sensible de la permanencia, tal concepto se limitaría a significar algo capaz de ser pensado como sujeto, no como predicado de otra cosa. Esta representación no me sirve de nada, ya que no indica qué determinación posee la cosa que debemos considerar como tal sujeto primario. Si prescindo, pues, de los esquemas, las categorías se reducen a simples funciones intelectuales relativas a conceptos, pero no representan ningún objeto. Tal significación les viene de la sensibilidad, la cual, al tiempo que restringe el entendimiento, lo realiza (A147).

El concurso de la sensibilidad, gracias al cual el concepto adquiere significación objetiva, se logra a través del procedimiento de la deducción, que tiene un claro paralelismo con lo que algunos comentaristas modernos de Newton denominan la “deducción inductiva a partir de los fenómenos” comentando la regla tercera del filosofar.

El concepto kantiano es una regla del entendimiento, y no una síntesis; de ahí que para la realización de su significación, que no se da como evidente, como en el caso de los axiomas matemáticos, necesite del procedimiento mediato del discurso para mostrar su conexión con el mundo sensible. La deducción kantiana tanto de las categorías como de las ideas es el recurso necesario de la filosofía de Kant para establecer la articulación (que no es dada inmediatamente como en el psicologismo) entre el mundo sensible de la intuición y el mundo intelectual del concepto. El logro de tal articulación puede llevarse a cabo o bien por la mediación del esquema o bien por la mediación del símbolo, aspecto este que es el que ahora vamos a estudiar.

La separación kantiana entre el intuir y el pensar exige que, para poder hablar de realidad objetiva del concepto, éste tenga que recibir su contenido de una intuición o bien como ejemplo o bien como esquema. Podemos interpretar aquello que Kant denomina realidad objetiva como el significado de los conceptos, significado que exige para la realización un contenido que no puede proceder de ninguna parte que no sea la intuición. Siendo esto así, el problema que se le plantea a Kant es si tienen significado y por lo mismo algún tipo de realidad objetiva las ideas de la razón, ya que a las mismas, a primera vista, no puededárseles ninguna intuición. Para salvar esta dificultad, Kant va a

distinguir dos especies dentro del campo de lo intuitivo. Tenemos, por un lado, el modo de representación esquemático en el que la “exposición” del concepto se realiza en un objeto del que es posible una intuición directa, y, por otro, el modo de representación simbólico en el que la exposición del concepto no puede ser sino indirecta a través de un procedimiento analógico. La diferencia entre uno y otro modo de exposición reside en el hecho de que mientras que en el primero la intuición le es dada al sujeto, en el segundo la intuición es atribuida por el sujeto gracias al poder asociativo de la imaginación, que permite al sujeto enlazar metafóricamente (analógicamente) un concepto de la razón, para el que no es posible encontrar un objeto, con una intuición que haga posible dicho concepto, y al mismo tiempo le confiere realidad objetiva y por tanto significado simbólico ya que no esquemático. En la atribución simbólica la coincidencia entre intuición y concepto no se funda en el objeto mismo, sino en el sujeto y el poder asociador de su imaginación y por eso para que la atribución simbólica tenga validez objetiva no basta con la atribución sin más, sino que se exige la deducción de la misma a partir de algún tipo de síntesis a priori previa, en la que dicha atribución se funda en última instancia. Kant advierte que la coincidencia entre intuición y concepto en el caso de la atribución simbólica, no depende del contenido de la reflexión (objeto), sino de la forma (sujeto) de la misma. Lo que quiere decir que en tal tipo de conocimiento el sujeto productor del mismo adquiere una gran relevancia, como se muestra en el hecho de que el lenguaje pasa a primer plano en este punto. La exposición simbólica no es hecha por objeto alguno, sino por algún tipo de expresión como palabra o signo visible del concepto. Tenemos, pues, que en el terreno de la exposición simbólica la categoría que corresponde a la de objeto en la exposición esquemática es la de la expresión. De ahí que lo mismo que podemos hablar de teoría de la objetividad en un caso, podemos hablar en el otro de teoría de la expresividad. La noción kantiana de expresión designa toda esa serie de conceptos teóricos para los que no podemos encontrar objeto alguno que los verifique, aunque sí podemos atribuirles un tipo determinado de significado que está en relación con el uso que podemos hacer de ellos y que es un uso teórico o puro, aunque no empírico. Para precisar en la medida de lo posible este planteamiento kantiano se hace necesaria una referencia a la teoría del lenguaje y el papel que en la misma juega la teoría de la expresión, ya que como el mismo Kant advierte:

Es un asunto hasta ahora muy poco estudiado a pesar de que merece una mayor investigación; pero no es éste el lugar para detenernos en él. Nuestro lenguaje abunda en semejantes exposiciones indirectas a base de una analogía, cuya expresión contiene no el esquema propio del concepto, sino sólo un símbolo para la reflexión⁷⁶.

La teoría de la analogía, pues, nos proporciona la clave que nos permite hablar de teoría del lenguaje a la hora de tratar la filosofía de Kant.

4.4.6. La racionalidad científica kantiana

Uno de los tópicos comúnmente aceptados acerca de la filosofía de Kant es que la misma puede considerarse como una teoría de la racionalidad, que algunos van a adjetivar como racionalidad crítica. Nosotros vamos a sintetizar la teoría kantiana de la racionalidad en cinco puntos, a través de cuyo recorrido iremos adentrándonos en la esencia misma de la filosofía kantiana.

El primer punto que nos permite acceder a la peculiaridad de la racionalidad kantiana es el del método, que está expuesto con concisión y rigor en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Este prólogo forma parte de un programa de investigación de la modernidad que va de Bacon a Kant pasando por Descartes y Newton, y que tiene como tarea el elaborar un método que establezca con rigor los límites dentro de los cuales puede moverse la razón evitando todo tipo de ilusiones. La realización de esta tarea no es otra cosa que la elaboración de un “tratado sobre el método” como reconoce el mismo Kant⁷⁷. En el “tratado del método” Kant distingue entre el método (investigación de las condiciones del conocimiento científico) y el sistema (arquitectónica de la razón pura); o dicho con otras palabras, entre método de investigación y método de exposición.

A) El método reductivo de Kant como *ars inveniendi*

De acuerdo con la anterior distinción podemos hablar de una doble consideración del método. En primer lugar como crítica del dominio a investigar, que también podemos calificar como *ars inveniendi* y cuya tarea es la de evaluar los materiales con los que pretende construirse el sistema; y en segundo lugar tenemos el método como exposición sistemática de los contenidos del dominio investigado, que podemos denominar como el *ars judicandi*, cuya tarea es la de elaborar pruebas, que demuestren la científicidad del dominio previamente investigado, como expone muy bien Kant en los párrafos referidos a la filosofía de Wolff (BXXXVI-XXXVII).

Se puede, pues, leer el prólogo a la segunda edición como una teoría sobre el método de la metafísica, en el cual nos presenta la teoría crítica de la racionalidad como un método similar al de las ciencias modernas, gracias al cual podrá construirse el sistema de la metafísica.

Kant considera que son tres las ciencias que han logrado darse una estructura adecuada a lo largo de la historia. En primer lugar la lógica desde los tiempos de Aristóteles, la matemática desde los tiempos de los griegos y recientemente la física. Tanto la matemática como la física se constituyeron como ciencias a partir de una “revolución” previa en el pensamiento, revolución que él analiza en el caso de la física o ciencia natural. El método experimental de la física moderna actúa sobre la naturaleza como juez que obliga a responder a los testigos a las preguntas que él formula. Del mismo modo, el físico obliga a la naturaleza, mediante experimentos por él diseñados, a responder a sus teorías para confirmarlas. Teorías que no son ficciones que crea el científico, sino suposiciones a priori que buscan la corroboración en la experiencia, en los objetos de la experiencia. Es decir, equipada la razón con una teoría a priori, va luego a la

experiencia buscando confirmación de la misma. Por eso dice Kant que la razón busca en la naturaleza lo que ella misma ha puesto. Y lo hace por medio del experimento, como indica muy bien en este texto:

Este método, tomado del que usa el físico, consiste, pues, en buscar los elementos de la razón pura en lo que puede confirmarse o refutarse mediante un experimento⁷⁸.

Este método, que recientemente ha dado tan buenos resultados en la física, va a aplicarlo también Kant a la metafísica por medio de lo que él llama la revolución copernicana⁷⁹.

En la aplicación que Kant hace del método a la metafísica sigue el procedimiento de la búsqueda de una prueba negativa, ya que en la segunda parte de la metafísica no puede encontrar pruebas positivas como sí le ocurre en la primera parte. Aplica la racionalidad negativa proponiendo un experimento para ver si el mismo resiste a la crítica, ya que si así ocurre tiene una confirmación por vía negativa⁸⁰.

A fin de explicitar su teoría metódica de la resistencia a la refutación, compara el método como teoría de la racionalidad crítica, con el método químico de la reducción.

Tal experimento de la razón pura se parece bastante al que a veces efectúan los “químicos” bajo el nombre de ensayo de “reducción” y, de ordinario, bajo el nombre de “procedimiento sintético”⁸¹.

El método crítico de la metafísica es un método de reducción, y no de ampliación. Tal método crítico desintegra el conocimiento en dos elementos heterogéneos: cosas como fenómenos y cosas como en sí. A las primeras las podemos conocer, a las segundas sólo pensar. Una vez establecida esta distinción, el sujeto tiene que realizar una síntesis adecuada de esos elementos heterogéneos. Cuando Kant nos habla de esa síntesis en la dialéctica, la compara con el trabajo del químico que permite mezclar aquello que no hubiera sido posible sin una reducción previa. Solamente después de la reducción es posible una nueva síntesis. Kant recoge aquí una idea que repite en otros muchos lugares de su obra, y que está inspirada en la química. En los *Sueños de un visionario* nos hablaba de la “fuerza estíptica del autoconocimiento.” Se trataba de una fuerza reductora que replegaba las alas de seda y las reducía al suelo de la experiencia, de la que no debían desligarse por constituir su lugar natural.

Este primer momento del “tratado del método” de Kant es analítico o reductivo, cuya tarea es llegar a los elementos mismos de la metafísica. Tenemos que recordar aquí que una de las características comunes al saber del siglo XVIII es la búsqueda de los “elementos” de las ciencias tal como explica D’Alembert en el artículo de la *Enciclopedia* titulado “Elementos de las ciencias”. Esto es lo que hace Beauze en su gramática razonada, Lavoisier en su química y Voltaire en su historia. Y lo que hace Kant en su tratamiento de la metafísica: la búsqueda de los “elementos” de esta ciencia. Para

ello se sirve de un método reductivo, que opera en la metafísica de modo análogo a como opera la reducción en la ciencia de la química: “resolviendo” las cosas en sus “elementos” constitutivos, para luego poder ejecutar nuevas síntesis. Ésta es la imagen que Kant está teniendo en cuenta al exponer la primera parte de su tratado del método, en la que llega a la reducción de las cosas en dos elementos: el “fenómeno” y la “cosa en sí”. Este procedimiento de reducción es similar al procedimiento que en la *Lógica* denomina como abstracción, al que, como hemos visto antes, Kant daba un significado peculiar al distinguir entre “abstraído de” y “abstrayente”. El concepto no es algo abstraído de lo sensible, sino una actividad abstrayente similar al proceso químico de la reducción. La actividad “abstrayente” del concepto es la que nos permite llegar a los “elementos” de la metafísica; y a partir de ellos operar nuevas síntesis, como es el caso de la prueba negativa que le permite una confirmación de la posibilidad de la metafísica.

B) Intereses de la razón y método de exposición

La nueva síntesis que lleva a cabo el sujeto del conocimiento después del trabajo reductivo del análisis conceptual, se despliega en la teoría kantiana de la *exposición* que podemos analizar relacionándola con la teoría kantiana de los intereses del sujeto. Al hacerlo así no solamente establecemos los límites de la razón especulativa dentro del campo de la experiencia, sino que además nos está permitido hacer una interpretación positiva de la razón por el lado de la razón práctica, en cuanto por este lado podemos considerar la voluntad no solamente como fenómeno, sino también como cosa en sí y de esta forma podemos abrir un nuevo camino para el replanteamiento de los temas de la metafísica.

El tema de los intereses es de gran importancia para articular en su conjunto la filosofía kantiana. El núcleo de la misma, como el de todas las filosofías de la modernidad, es el sujeto, cuya experiencia originaria podemos colocar en el *ánimo*. Este sujeto que se experimenta como unidad pura en el *ánimo* y que podemos expresar como la unidad pura de la apercepción, tal como la entiende Kant en B132-154, se escinde luego siguiendo la línea del camino fenoménico y la de la cosa en sí, como puede verse en la interpretación que hace del *alma*.

En consecuencia, no podríamos sin incurrir en una evidente contradicción, decir de un mismo ser, por ejemplo del alma humana, que su voluntad es libre y que, a la vez, esa voluntad se halla sometida a la necesidad natural, es decir que no es libre. En efecto, se habría empleado en ambas proposiciones la palabra *alma* exactamente *en el mismo sentido*, a saber, como cosa en general (como cosa en sí misma)⁸².

Esa dualización kantiana de todas las cosas en “fenómenos” y “cosas en sí”, nos da pie para hablar también de otra dualización, que es importante en la filosofía kantiana: la que establece entre *conocimiento* e *interés*. Es decir, que los problemas filosóficos

pueden establecerse en términos de *conocimiento* o en términos de *intereses* del sujeto. Entendiendo, en este caso, los intereses del sujeto como una especie de facticidad empírica en la que puede apoyarse el planteamiento de la metafísica. Ésta es la distinción que tiene en cuenta Kant al diferenciar entre el “monopolio de las escuelas” y los “intereses humanos”, distinción que es fundamental para el planteamiento de la metafísica, si tenemos en cuenta la caracterización que Kant da de interés.

La tarea de la razón pura no queda completa, mientras no se atiende al conjunto de toda ella, y por lo mismo, y a partir de la unidad de la razón, además de considerar los aspectos teóricos y especulativos de la razón, tenemos que pasar a considerar también sus aspectos prácticos, que entonces nos ponen en contacto con los intereses de los hombres, y no con el monopolio de las escuelas. Tenemos aquí planteada de nuevo la división que Kant establece entre la filosofía de escuela y la filosofía mundana; aquella que tiene que ver con el común de los hombres y con un proyecto político global, al que Kant intenta responder en la respuesta a la pregunta *¿Qué es Ilustración?*

Si los gobiernos creen oportuno intervenir en los asuntos de los científicos, sería más adecuado a su sabia tutela, tanto respecto de las ciencias como respecto de los hombres, el favorecer la libertad de semejante crítica, único medio de establecer los productos de la razón sobre una base firme, que el apoyar el ridículo despotismo de unas escuelas que levantan un griterío sobre los peligros públicos cuando se rasgan las telarañas por ellas tejidas, a pesar de que la gente nunca les ha hecho caso y de que, por tanto, tampoco puede sentir su pérdida⁸³.

En este texto aparece la consideración que Kant hace de la filosofía como algo orientado a la consecución del bien supremo del hombre en el ámbito de la ciudad, de la *polis*. Es la libertad de la crítica, que constituye uno de los lemas fundamentales de la Ilustración, la que puede engendrar la verdadera comunicabilidad entre los hombres y conducir a éstos, en general, hacia el bien común político al que aspiran y trabajan por realizar en la historia. La metáfora de las telarañas que aquí usa Kant hace una alusión clara a la comparación baconiana de los filósofos dogmáticos con las arañas. La crítica bien ejercida nunca es un peligro público, sino más bien la verdadera fuerza que es capaz de engendrar un mundo mejor a través de la publicidad racional.

C) La refutación del idealismo

Otro punto importante de este prólogo a la segunda edición es la referencia que el mismo hace a la “refutación del idealismo”, ya que una de las razones fundamentales por las que Kant escribe este prólogo es precisamente para defenderse de las acusaciones de idealismo que le habían dirigido algunos de los lectores de la primera edición. Va a distinguir dos idealismos: el dogmático aplicado al *esse est percipi* de Berkeley, que considera refutado en el interior de la *crítica*, y el problemático aplicado al *yo soy* de

Descartes, con cuya refutación es con la que se entretiene en los siguientes términos:

Pero sí tengo conciencia, por la “experiencia interna”, de mi existencia en el tiempo (y, consiguientemente, de la determinabilidad de la misma en el tiempo). Lo cual, aunque es algo más que tener simplemente conciencia de mi representación, es idéntico a la “conciencia empírica de mi existencia”, la cual sólo es determinable en relación con algo que se halle ligado a mi existencia, pero que “está fuera de mí”. Esta conciencia de mi existencia en el tiempo se halla, pues, idénticamente ligada a la conciencia de una relación con algo exterior a mí. Lo que une inseparablemente lo exterior con mi sentido interno es, pues, una experiencia y no una invención, es un sentido, no una imaginación⁸⁴.

Kant defiende que la experiencia del yo soy no es una intuición intelectual, que se me dé a mí inmediatamente como sujeto. La conciencia que yo tengo del yo soy se debe a mi experiencia interna del tiempo, que no se reduce a una mera *representación* en mí, fruto de algún tipo de imaginación, sino que es algo sentido y por lo tanto de carácter empírico. Yo tengo la conciencia empírica de mi propia existencia al percibir sensiblemente que algo exterior a mí permanece, mientras que yo voy cambiando. La experiencia de algo permanente se debe a la conciencia interna del tiempo, que me permite captarme inmediatamente como un ser fluyente, en medio de un mundo que al mismo tiempo percibo como permanente. ¿Cómo explicar que esto es una experiencia y no una imaginación? Para responder a esta pregunta hay que presuponer siempre que se da experiencia externa, que estoy en permanente contacto con el mundo exterior a través de mis sentidos externos. Hay un empirismo de principio.

Ese empirismo de principio es lo que algunos han denominado el realismo crítico kantiano, que sería la posición típica kantiana tanto frente al idealismo problemático de Descartes como frente al idealismo dogmático de Berkeley. La posición originaria de Kant es la de un idealismo crítico que admite que el mundo se da empíricamente a nuestros sentidos, y a partir de ahí es elaborado por nuestro entendimiento, sirviéndose de las estructuras a priori del mismo. Esto es lo que quiere decir Kant cuando dice que los fenómenos de la realidad se me dan como *objetos* en los juicios sintéticos a priori, los cuales tienen como fundamento de los mismos el sentido interno, la imaginación y la apercepción⁸⁵.

D) Los principios del entendimiento puro

Podemos dar un paso más y afirmar que el núcleo de la filosofía kantiana se encuentra en *El sistema de los principios del entendimiento puro*, cuya interpretación va a ocuparnos ahora para exponer el planteamiento kantiano de la metafísica.

El referente kantiano del “sistema de todos los principios del entendimiento puro” es el programa de investigación newtoniano, que es de donde Kant toma el lenguaje básico

y los elementos fundamentales para la elaboración de su texto. La diferencia fundamental con respecto a Newton es que mientras que éste investiga los “principios” de la naturaleza, Kant lo que investiga son los “principios del entendimiento”, que son aún más básicos que los de la naturaleza. Por eso parte del hecho de que el principio supremo de todo uso del entendimiento es el principio de la unidad sintética de la apercepción a partir de la cual es posible luego reconstruir representativamente todo el sistema del entendimiento de modo análogo a como Newton ha reconstruido su sistema del mundo. La estructura del texto kantiano que aquí estamos considerando se corresponde perfectamente con la estructura de los *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton, hasta tal punto, que dicho texto puede ser considerado como una “relectura” por parte de Kant de los *Principia...* de Newton con vistas a determinar la posibilidad de lo que Kant denomina “física racional” o “física pura”, que es uno de los intentos que se mantienen a lo largo de todo el proceso de construcción del programa de investigación kantiano desde la *Crítica de la razón pura* al *Opus postumum*. Este intento nuclear del programa de investigación kantiano está claramente formulado en el párrafo VI de la introducción de la *Crítica de la razón pura*, que es uno de los añadidos a la segunda edición.

La solución de dicho problema incluye, a la vez, la posibilidad del uso puro de la razón en la fundamentación y el desarrollo de todas las ciencias que contengan un conocimiento teórico a priori de objetos, es decir, incluye la respuesta a las siguientes preguntas:

¿Cómo es posible la matemática pura?

¿Cómo es posible la ciencia natural pura?

Como tales ciencias ya están realmente dadas, es oportuno preguntar cómo son posibles, ya que el hecho de que deben serlo queda demostrado por su realidad (B60).

A esta última indicación Kant añade una nota que es la verdaderamente importante para nuestra exposición.

Alguien podría quizá poner en duda este último respecto de la ciencia natural pura. Sin embargo, obsérvense simplemente las diferentes proposiciones que aparecen al comienzo de la física (empírica) propiamente dicha: la de la permanencia de la cantidad de la materia, la de la inercia, la de la igualdad de acción y reacción, etc. Pronto nos convenceremos de que forman una grande *physica pura* (o *rationalis*), cuya amplitud –sea pequeña o grande– bien merece ser tratada por entero separadamente, como una ciencia independiente (B20).

En torno a este hecho gira la gran originalidad del pensamiento kantiano. En el

reconocimiento, por un lado, de la física de Newton como ciencia de hecho al estilo de la matemática, y en la localización del discurso filosófico, por otro, no tanto en la razón humana como *facultad* con su correspondiente paradigma psicológico, sino en los resultados verificables en la actividad de la razón, es decir, en el espacio público de las ciencias entendidas como configuraciones conceptuales o poblaciones de conceptos, cuya legitimidad puede discutirse dentro del marco de lo que Kant denomina “experiencia posible”, cuyo paradigma no viene dado por la psicología como en el caso de la teoría de las facultades, sino por la historia de las ciencias tal como la misma ha tenido lugar en el mundo moderno de Copérnico a Newton. Este cambio de paradigma es lo que Kant da a entender en los párrafos finales de la “Observación general sobre el sistema de los principios”, cuando escribe:

Toda esta observación es de gran importancia, no sólo para confirmar nuestra anterior refutación del idealismo, sino, más todavía, para indicarnos las fronteras que limitan la posibilidad del *autoconocimiento* extraído de la mera conciencia interna y de la determinación de nuestra naturaleza, sin intervención de intuiciones empíricas externas, cuando de tales conocimientos se trate.

Así, pues, la última conclusión de toda esta sección es que los principios del entendimiento puro no son otra cosa que principios a priori de la posibilidad de la experiencia y que a ésta se refieren todas las proposiciones sintéticas *a priori*. Es más, la misma posibilidad de tales proposiciones no tiene otra base que esta referencia (B293-294).

En este texto kantiano queda claro que los límites de la razón no deben ser establecidos en la dirección de la conciencia interna y de su poder para autoconocer nuestra naturaleza (paradigma psicológico), sino en la dirección de la experiencia posible, que, de acuerdo con la interpretación kantiana de la misma, es el espacio dentro del cual adquieren significación objetiva todos los otros conocimientos.

Es, pues, la “posibilidad de la experiencia” lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos “a priori”. Ahora bien, la experiencia se basa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis conceptual del objeto de los fenómenos en general (B195).

La noción kantiana de “posibilidad de la experiencia”, en cuanto unidad sintética básica, tiene como referencia la ciencia newtoniana, y la descripción que Newton da de síntesis en la *Óptica* cuando escribe que

la síntesis consiste en admitir las causas como ya conocidas y establecidas como principios, y explicar por ellas los fenómenos que proceden de ellas y dar las explicaciones⁸⁶.

Es imposible, pues, comprender adecuadamente el filosofar kantiano sin hablar de física, hasta tal punto esto es cierto que puede afirmarse que el intento fundamental de Kant es el construir una física pura como relectura o interpretación de los *Principia...* de Newton. Lo importante de dicha física no son los contenidos empíricos de la misma, a los que ciertamente debe haber una referencia, sino los conceptos teóricos o instrumentos del pensar que de un modo implícito o explícito subyacen a un sistema físico y le hacen posible como científico a la vez que le legitiman. De acuerdo con dicho paradigma, podemos decir por una parte que el uso que la filosofía hace de la razón es un uso por conceptos al estilo de la física, que se distingue del uso de la razón por construcción de conceptos que hace la matemática. De ahí deriva entre otras muchas cosas que el método filosófico no debe identificarse con el método matemático como hiciera Descartes, sino con el método newtoniano del análisis y la síntesis tal como el mismo es practicado en los *Principia...*, en cuyo prólogo a la edición de 1687 Newton diferencia la geometría como ciencia “constructiva” de la mecánica como ciencia “experimental”, llegando a la conclusión de que

la dificultad de la filosofía parece residir en esto: en investigar las fuerzas de la naturaleza a base de los fenómenos del movimiento y luego demostrar los otros fenómenos a base de esas fuerzas, y a este fin se dirigen las proposiciones generales de los libros primero y segundo. En el tercer libro presentamos un ejemplo de esto en la explicación del sistema del mundo, ya que partiendo de las proposiciones establecidas matemáticamente en el primer libro, deducimos de los fenómenos celestes las fuerzas de la gravedad con las que los cuerpos tienden hacia el Sol y hacia los varios planetas. Luego, de esas fuerzas y basándonos en otras proposiciones también matemáticas, deducimos los movimientos de los planetas, cometas, Luna y mar. Me gustaría que pudiésemos deducir los demás fenómenos de la naturaleza siguiendo el mismo tipo de razonamiento y apoyándonos en los principios mecánicos, pues me siento inducido a sospechar por muchos motivos que todos ellos dependen de ciertas fuerzas en virtud de las cuales las partículas de los cuerpos, por causas hasta ahora desconocidas, se atraen o repelen mutuamente, bien fusionándose en figuras regulares, bien separándose, precisamente por ser desconocidas esas fuerzas, los filósofos trabajan hasta ahora en vano en sus esfuerzos por investigar la naturaleza; por mi parte confío que los principios establecidos aquí darán alguna luz a este método filosófico u otro más verdadero⁸⁷.

En su “sistema de todos los principios del entendimiento puro” Kant ha intentado llevar a la práctica la pretensión newtoniana enunciada en el prólogo de los *Principia...* y que acabamos de citar, pensando la *Crítica de la razón pura* como un tratado del método que pretende ser más verdadero que el del mismo Newton, y gracias al cual se hace posible una explicación adecuada de la metafísica.

E) Explicación genética del concepto

Partiendo de lo que Kant decía en B195 de que la experiencia es la unidad sintética de los fenómenos y que como tal puede ser entendida como una “síntesis conceptual”, podemos preguntarnos qué es para Kant el concepto. Tomemos el § 1 de la *Crítica de la razón pura*, y veamos lo que nos dice Kant a propósito del concepto: “Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, pensados y de él proceden los conceptos”⁸⁸. La expresión literal kantiana es que los conceptos proceden del entendimiento. ¿Cómo proceden, podemos preguntarnos?

La respuesta a esta pregunta nos la da en el § 27 de la *Crítica de la razón pura*:

Dos son los modos según los cuales podemos pensar una necesaria concordancia de la experiencia con los conceptos de sus objetos: o bien es la experiencia la que hace posibles estos conceptos, o bien son estos conceptos los que hacen posible la experiencia. Lo primero no ocurre por lo que hace a las categorías [...] ya que ellas son conceptos a priori y, por ello mismo, independientes de la experiencia [...]. Consiguientemente, nos queda sólo la otra alternativa (un sistema, por así decirlo, de “epigénesis” de la razón pura), a saber, que las categorías contengan, desde el entendimiento, las bases que posibiliten toda la experiencia en general⁸⁹.

Sirviéndonos de la analogía con las teorías de los naturalistas del momento de Kant podemos explicar esa procedencia de tres formas: por generaciónaequívoca (proceden de la experiencia), por preformación (disposiciones subjetivas del entendimiento) o por epigénesis (el entendimiento dispone de formas específicas capaces de engendrar los conceptos al contacto con la sensibilidad). El concepto es un producto del entendimiento. Y para explicar Kant cómo entiende eso acude a las teorías de los naturalistas de su tiempo y aplica analógicamente la teoría de la epigénesis, que éstos utilizan para explicar la vida, al modo como el concepto procede del entendimiento. Esta referencia a los naturalistas de su tiempo nos muestra a Kant inserto en el ambiente cultural y científico de su época. Ambiente que es importante tener en cuenta para interpretar la filosofía kantiana, incluso en sus aspectos más estrictamente filosóficos como es el caso de la explicación de la procedencia de los conceptos

El entendimiento, tal como Kant lo entiende, está dotado de fuerza productora de modo similar a como le ocurre a la naturaleza. Así podemos explicar la idea kantiana del *intellectus archetypus*, del que Kant habla en la *Crítica de la facultad de juzgar* (§ 77) y que él compara con un entendimiento intuitivo (negativamente considerado) distinto del dicursivo, al que denomina *intellectus ectypus*.

Hemos destacado la importancia de Newton en el pensamiento kantiano; y ahora vamos a analizar el peso de los naturalistas del siglo XVIII en otros puntos de la filosofía de Kant.

4.4.7. Kant y la historia de la naturaleza

La teoría de la naturaleza en el momento en el que Kant escribe se encuentra distribuida en dos grandes áreas perfectamente diferenciadas. La primera de ellas es el área de la mecánica, que tiene como referencia el libro de Newton: *Principios matemáticos de la filosofía natural*, en el que el “sistema de la naturaleza” es definido de acuerdo con su concepción astronómica general. En ella se da razón del movimiento y del funcionamiento general del universo. Esta concepción es la que teoriza Kant en la *Crítica de la razón pura*. Sin entrar en precisiones, podemos decir que esta concepción es la que ha dominado desde Copérnico hasta Newton, y tiene en la ciencia que hoy nosotros llamamos Física su expresión más acabada.

El otro gran área en el que se teoriza la naturaleza es el que se conoce con el nombre de “historia natural”, y que es el que a nosotros nos interesa considerar. Leyendo el artículo que la *Enciclopedia* dedica a “Historia natural”, podemos darnos cuenta de la importancia de este saber a finales del siglo XVIII. Como dice dicho artículo, “en el presente la *historia natural* ocupa la atención del público mucho más que la Física experimental y que cualquier otra ciencia”. Es decir, que la llamada “historia natural” es el saber más importante a finales del siglo XVIII. Ese saber estudia los llamados tres reinos: el animal, el vegetal y el mineral, ocupándose fundamentalmente en la descripción de los productos de la naturaleza en cada uno de esos reinos para llegar a descubrir los caracteres que distingue a una cosa de las demás, a unos cuerpos de otros. En el caso del hombre, otras ciencias relacionadas con la historia natural son la anatomía comparada y la medicina; en el caso de las plantas ha adquirido una gran importancia la botánica, sobre todo a raíz de la invención del microscopio que permite una observación más detallada de la naturaleza; y en el caso de los minerales la ciencia destacada ha llegado a ser la química, que con el *Tratado elemental de química* (1789) de Lavoisier, ha adquirido carta de ciudadanía.

La historia de la naturaleza es un saber empírico que se constituye en sistema mediante la articulación de los hechos conocidos. Articulación que no se hace de acuerdo a una idea como en el caso del sistema de la naturaleza de Newton, sino en torno a un esquema sacado de la experiencia observadora de la naturaleza. Tenemos, pues, que caben dos tipos diferentes de sistemas: uno arquitectónico con una idea en la base, y otro técnico con un esquema como base. Esta distinción nos permite comprender por qué Kant llama a la causalidad de la forma de los productos de la naturaleza como fines, “técnica de la naturaleza”, porque la considera como viva y actuante, tomando el punto de vista del naturalista de su momento, y no del físico. Así, el concepto más importante en esta consideración de la naturaleza es el de finalidad. Este concepto de finalidad podemos considerarlo desde un doble punto de vista: desde el de la facultad de juzgar y desde el de la historia natural entendida como ciencia. Detengámonos, primero, en este segundo punto de vista.

Los naturalistas del tiempo de Kant (Linneo y Buffon, por ejemplo) han intentado articular un sistema de la naturaleza según un procedimiento integrado por tres

momentos: la terminología, la nomenclatura y el método. Este último lo que pretende, fundamentalmente, es establecer un orden lo más completo de los distintos seres de la naturaleza, constituyendo de esta manera una clasificación de la misma a la que dan el nombre de “descripción de la naturaleza”. Kant distingue entre descripción de la naturaleza, o lo que él llama “historia de la naturaleza”, que tiene por tarea investigar las “formas” de la naturaleza siguiendo un procedimiento analógico, gracias al cual deduce, de las fuerzas de la naturaleza y las correspondientes disposiciones actuales de los objetos, las distintas formas de otros períodos anteriores de la naturaleza. Esta tal historia de la naturaleza puede ser considerada como un estudio natural de los orígenes, como una arqueología de la naturaleza, que en su momento está en los comienzos, pero que Kant piensa que puede llegar a ser una ciencia rigurosa, como de hecho así ha ocurrido con el establecimiento de la teoría de la evolución.

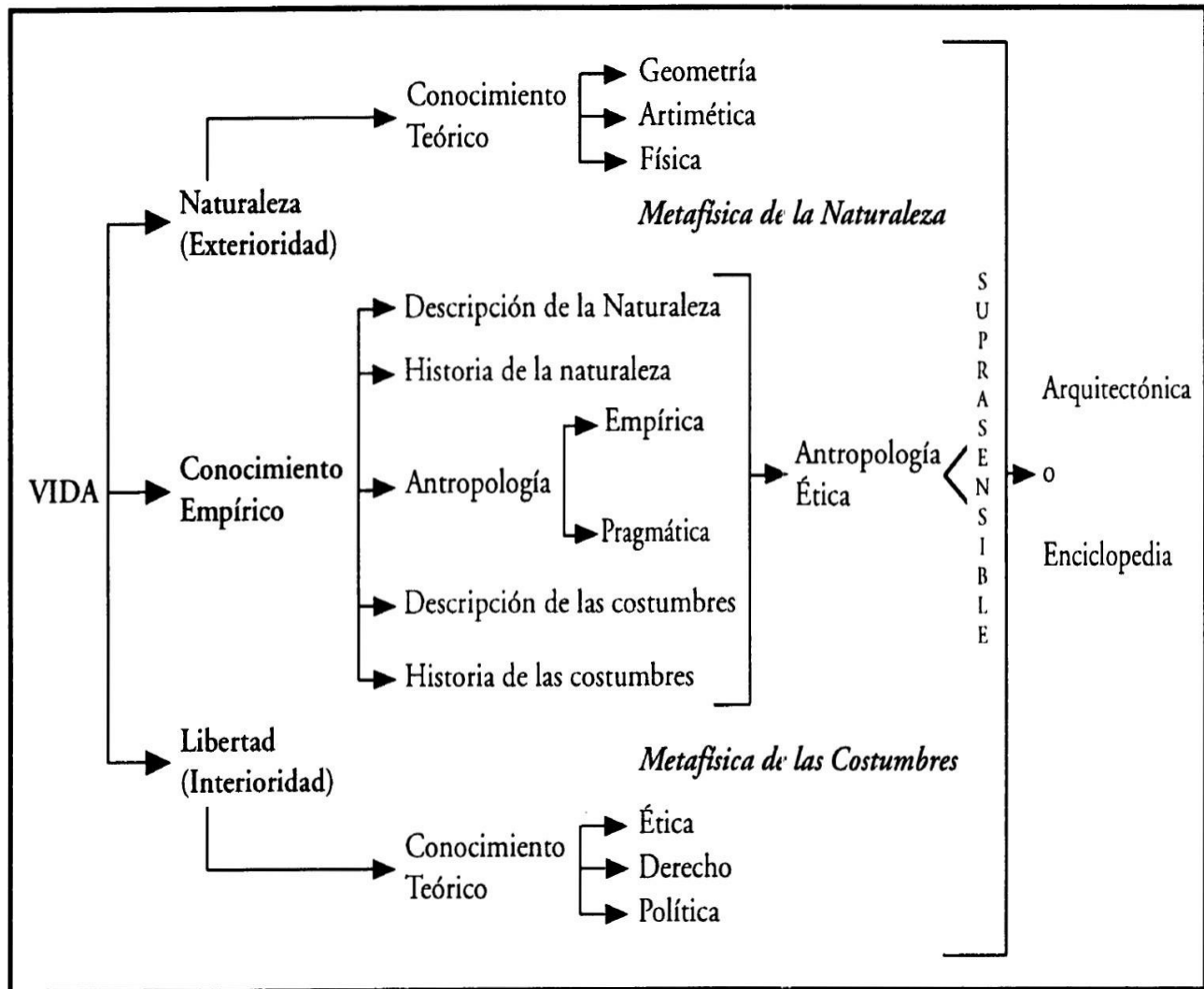
El concepto fundamental de una historia de la naturaleza en el sentido kantiano del término es el de forma, tomado de los naturalistas. Se trata de un concepto empírico, no lógico, y para él podemos encontrar un referente en las cosas mismas. Desde el punto de vista natural, los conceptos de género y especie se identifican, estando integrados dichos conceptos por el de disposiciones naturales. Cada género o especie natural está dotado de unas disposiciones o capacidades naturales que forman una estirpe o familia única originaria de donde proceden por generación todos los individuos. Esa estirpe o familia única puede dividirse en clases o razas, que se caracterizan por heredar infaliblemente unos mismos caracteres con independencia de los climas y lugares. En el caso de la estirpe o familia humana, cuatro son las clases o razas de hombres: blancos, negros, indios y cobrizos americanos. Estas razas o clases representan variedades humanas que pueden ser estudiadas científicamente desde un punto de vista empírico.

El problema filosófico que se le plantea a Kant desde el punto de vista de la historia de la naturaleza no es tanto la clasificación de la misma como sistema empírico, sino su autonomía desde el punto de vista de la naturaleza en cuanto dotada de fuerza formadora, que es algo distinto del simple movimiento mecánico; ya que la fuerza formadora tiene por un lado la capacidad de reproducirse (generación) y de organizar además la materia para su propia subsistencia (ejemplo de la nutrición de las plantas). ¿Cómo explicar esta propiedad de la materia sin caer en el hiloísmo o vitalismo? Para responder a esta pregunta Kant va a acudir al concepto de organismo como dotado de fuerza formadora, que implica una finalidad objetiva e interna a la propia naturaleza y que Kant engloba bajo el nombre genérico de técnica de la naturaleza.

El límite de la filosofía kantiana desde la visión histórica se encuentra en su reflexión acerca de la “vida”, en torno a cuyo fenómeno la reflexión kantiana es dubitativa, aunque ofrece unas pistas que pueden servirnos muy bien para elaborar desde la altura de nuestros tiempos un planteamiento general de todo su sistema de filosofía desde un punto de vista enciclopédico, como él indica al final de la primera introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar*. Podemos organizar todo el sistema de las ciencias de acuerdo con la concepción kantiana según el siguiente cuadro, que nos da idea de los principales espacios en los que va a moverse la reflexión tanto científica como filosófica durante el

siglo XIX.

Cuadro 4.1



4.4.8. Historia natural y teoría del organismo

En la primera mitad del siglo XVIII la teoría dominante dentro de los naturalistas para explicar cómo se forman los seres vivos es la de la preformación, que piensa que el individuo se encuentra ya preformado en el germen y en el momento del desarrollo lo único que ocurre es su crecimiento. Lo que a mediados de siglo buscan autores como Buffon y Maupertuis es otra solución distinta de la preformación que permita explicar más adecuadamente “los procedimientos generales de la naturaleza en su producción y conservación”.

Esto (descripciones exactas y clasificaciones de la naturaleza) no es lo que falta a la historia natural; y aunque ello faltara no sería lo que yo más desearía

que se supliera. Todos estos tratados de animales que tenemos, incluso los más metódicos, no forman sino cuadros agradables a la vista; para hacer de la historia natural una verdadera ciencia sería necesario aplicarse a investigaciones que nos hiciesen conocer, no la figura particular de tal o tal animal, sino los procedimientos generales de la Naturaleza en su producción y conservación⁹⁰.

La transición entre los siglos XVIII y XIX va a conocer la aparición de una nueva ciencia que ya no va a tener como objeto la clasificación de los seres, sino el conocimiento de lo vivo, para lo cual ya no se va a atener a la descripción de la estructura visible de los seres, sino que va a acudir al estudio de su organización ya que ella es la que rige la forma, las propiedades y el comportamiento de los seres vivos. La mayoría de los naturalistas del siglo XVIII van a considerar a los seres vivos como compuestos de elementos y unidades corpusculares que de alguna manera son una consecuencia y un complemento de la teoría corpuscular de la materia. Maupertuis llama a esos elementos “partículas vivientes”, y juegan en la explicación de los seres vivos el mismo papel de los átomos para la explicación de las cosas. Las partículas vivientes explican la forma y las propiedades de los seres. Estas partículas vivientes, que la vista no percibe, están unidas mediante una fuerza de cohesión que es la que da unidad a la organización.

El líquido seminal de cada especie contiene una cantidad innumerable de partes propias para formar con su unión animales de la misma especie⁹¹.

Un ser organizado, por tanto, es un conjunto de partes primitivas e incorruptibles que se reúnen y disocian dando lugar así a distintas formas, que son las que componen lo que llamamos naturaleza. A pesar de estas ideas que apuntan a la explicación de los seres organizados a partir de la estructura corpuscular de la materia, el siglo XVIII no dispone aún de los elementos conceptuales necesarios para hacerlo adecuadamente y por eso escribe Maupertuis:

La experiencia podría quizás aclarar este punto si intentase durante algún tiempo mutilar algunos animales de generación en generación: quizá se verían disminuir gradualmente las partes seccionadas; quizá se vería finalmente que desaparecerían⁹².

Para que las partículas idénticas den lugar a seres semejantes en el proceso de reproducción, es necesario que posean algo así como una “memoria” que guía la reunión de las mismas y conserva la imagen de la familia que se transmite de generación en generación. Esta memoria puede ser interpretada finalistamente, como hace el leibniziano Maupertuis, o materialistamente, como hace Buffon, pero lo cierto es que se requiere algo así que dé razón de la transmisión de lo semejante. La teoría que admite lo que Buffon llama “molde interior” y lo que Maupertuis denomina “memoria” gracias a lo cual

el hijo se asemeja al padre es lo que se conoce con el nombre de epigénesis, que es la teoría que en la segunda mitad del siglo XVIII va a sustituir a la teoría de la preformación para explicar la reproducción de los seres vivos. De acuerdo con dicha teoría las partículas de los seres vivos se unirían según una especie de instinto.

Este instinto, como el espíritu de una República, ¿está repartido en todas las partes que deben formar el cuerpo?, o, como en un estado monárquico, ¿pertenece sólo a alguna parte indivisible? En tal caso, ¿no sería esta parte la que constituye propiamente la esencia del animal, en tanto que las demás no serían otra cosa que cubiertas o una especie de vestidos?⁹³

En la segunda mitad del siglo XVIII la historia natural va a dar un paso más y va a pasar del estudio de las partículas y su unión al concepto de organización que articula el aspecto externo de los seres (estructura visible) y su dimensión interna (elementos constitutivos). Como dice Lamarck, la organización es la que pone orden en la complejidad del mundo viviente y la que da a los seres vivos la ley interna que los rige y explica la posibilidad de su existencia⁹⁴.

La introducción del concepto de organización lleva consigo varias consecuencias, la primera de las cuales es la consideración del organismo como un todo integrado; y otra es la consideración del ser vivo no como una estructura aislada en el vacío, sino como inserta en el conjunto de relaciones que integran la Naturaleza, de manera que el ser vivo se encuentra en intercambio constante con la naturaleza reaccionando ante lo que Lamarck denomina “circunstancias”. Y finalmente la otra consecuencia es que a partir de dicho concepto la división más importante dentro de la naturaleza ya no es en tres reinos, sino en dos grandes grupos: el de los seres inorgánicos o minerales y el de los seres orgánicos⁹⁵.

Con esta última consecuencia empieza a abrirse paso una nueva ciencia cuyo objeto de estudio es el ser vivo a quien una cierta organización le confiere unas propiedades singulares, ciencia que va a recibir el nombre de Biología.

La aparición de esta nueva ciencia va acompañada de la aparición de un nuevo campo transcendental, en terminología kantiana, cuyo tratamiento requiere una nueva población de conceptos, que es necesario teorizar y que es lo que va a constituir el objeto de investigación de la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant, que se plantea como objetivo la investigación de la naturaleza viva con los conceptos de organización y de finalidad como fundamentales⁹⁶.

La teleología de la naturaleza considerada desde un punto de vista de su fuerza formadora (vida) no puede ser explicada desde meras causas mecánicas que sólo tienen en cuenta las fuerzas motrices. Se hace necesario, pues, introducir un nuevo concepto, que dé razón, también, de la fuerza formadora. Y ese nuevo concepto va a ser el de técnica de la naturaleza, que ninguno de los sistemas anteriores al kantiano han sabido explicar adecuadamente, y por eso son criticados por Kant, con vistas a proponer su propia explicación.

4.4.9. La técnica de la naturaleza: sistemas filosóficos de explicación

Kant hace referencia a cuatro grandes sistemas que agrupa bajo los epígrafes de idealismo y realismo. Dentro del epígrafe del idealismo, trata en primer lugar de ese sistema que pretende explicar la técnica de la naturaleza de acuerdo con el principio mecánico de la causalidad, ateniéndose a las leyes del movimiento. Este sistema está representado por Demócrito y Epicuro, que en este punto concreto merece una durísima crítica por parte de Kant: “Es tan absurdo, si se toma al pie de la letra, que no vale la pena de detenerse en él”. Otra cosa muy distinta es, piensa Kant, aquel que él llama sistema de la fatalidad de la determinación, y que tiene como principal representante a Spinoza. En la interpretación que Kant da del sistema de Spinoza a propósito de la técnica de la naturaleza las cosas serían consideradas no como “productos”, sino como “accidentes” inherentes a un ser originario. En esta consideración se manifiesta la “ruptura” existente entre el spinozismo y el kantismo. El spinozismo se mueve dentro del paradigma clásico de acuerdo con el cual la múltiple riqueza de la realidad es “expresión” de la plenitud del ser originario. Esto puede verse perfectamente en una de las más importantes ideas del spinozismo: la del *conatus*, tal como aparece en la *Ética*, donde el determinismo universal de Spinoza tiene las bases filosóficas más serias.

Spinoza piensa, en todo caso, que cada ser tiene una esencia cuyos actos, estando necesariamente determinados, son, en el sentido en que Goldstein toma la palabra “adecuado”, “adecuados” a la actualización de esta esencia. La conducta de los seres es adaptativa, pero determinada por una potencia actual, causa eficiente y no final. Pero lo que permanece constante en toda la obra de Spinoza es la idea de que el *conatus* o la “potencia de ser” de toda cosa *expresa* en grados diferentes la potencia o la vida de Dios⁹⁷.

Spinoza se mueve dentro de una teoría representacionista del conocer, de acuerdo con la cual se hace prácticamente imposible explicar adecuadamente los seres organizados. Kant ha visto muy bien esto y de ahí su crítica.

Y si se quiere llamar idoneidad de la naturaleza lo que esta escuela califica de perfección transcendental de las cosas (relación con su propio ser), en virtud de la cual todas las cosas tienen en sí lo que se requiere para ser tal cosa y no otra, caeremos en un pueril juego de palabras en vez de conceptos... La mera representación de la unidad del sustrato no puede lograr siquiera la idea de una idoneidad tan sólo intencional⁹⁸.

Entre el spinozismo y el kantismo se da una clara ruptura epistemológica que podemos sintetizar de acuerdo con Jacob de la siguiente manera:

Con el racionalismo predominante en la época clásica, el conocimiento

descansaba en la concordancia entre el objeto y el sujeto, en el acuerdo entre las cosas y la representación que el espíritu se hacía de ellas. Con la aparición de lo que Kant llama un campo transcendental, a finales de siglo XVIII, aumenta el papel del sujeto en su encuesta sobre la naturaleza. A la armonía preestablecida, sucede la dominación de la facultad de conocer sobre los sujetos a conocer. Para descifrar la naturaleza y hablar de sus leyes, no basta ya con buscar y agrupar las identidades y las diferencias entre las cosas y los seres a fin de disponerlos en las series de una clasificación en dos dimensiones. Es necesario que los datos empíricos se articulen en profundidad, que se superpongan en función de sus relaciones con un elemento de unificación que a la vez es condición de todo conocimiento, aunque exterior al mismo⁹⁹.

No se puede explicar la técnica de la naturaleza desde la idea de “expresión”, sino que es necesario llegar a esa tercera dimensión, que capta la fuerza interna a la naturaleza misma, que lucha contra el azar y la destrucción y es capaz de explicar al ser vivo como un producto organizado de la naturaleza. Claro que hacer esto supone transcender el paradigma de la época clásica dentro del cual se encuentra Spinoza.

El estudio de los seres vivos ya no puede ser tratado como una prolongación de la ciencia de las cosas. Para analizar lo vivo son necesarios unos métodos, unos conceptos, un lenguaje propio, dado que en la ciencia las palabras introducen unos cuerpos organizados de ideas que proceden de las ciencias físicas y no coinciden con los fenómenos de la biología¹⁰⁰.

Una explicación adecuada de los seres organizados exige lo que Kant llama un “principio interior de acción”, que más tarde va a conocerse científicamente con el nombre de la vida.

Según Kant el “poder” de la naturaleza en los organismos tiene que ser considerado propiamente no solamente como “análogo del arte”, sino más bien como “análogo de la vida”. Vida (significa) aquí, para Kant, como ya fue mencionado, el poder de determinarse a actuar por un principio interior, y en efecto a través de la facultad apetitiva¹⁰¹.

Bajo el epígrafe de realismo, pasa revista Kant a los sistemas hilozoísta y teísta. El hilozoísmo pretende explicar los seres organizados a partir del concepto de materia viva o de la consideración de la naturaleza toda como un animal. Esto, según Kant, da lugar a una falacia, ya que se pretende explicar la idoneidad de la naturaleza en los seres organizados, partiendo de la vida de la materia, “vida que, a su vez, no se conoce sino en seres organizados, de suerte que sin esa experiencia no cabe hacerse un concepto de la posibilidad de los seres”. En esta crítica kantiana del hilozoísmo nos interesa resaltar la gran diferencia que separa el sistema hilozoísta de lo que es el vitalismo en el momento

que Kant escribe. Para el vitalismo

el recurrir a un principio vital proviene de la actitud misma de la biología, de la necesidad de separar los seres de las cosas y de fundar tal separación en unas fuerzas en lugar de la materia, cuya unidad es reconocida. El vitalismo funciona como factor de abstracción. La vida juega un papel preciso en el saber. Es a ella a quien se interroga en el animal o en la planta, es el objeto mismo del análisis. Representa esa parte desconocida por la que el organismo es distinto de la materia inerte y la biología diferente de la física. El vitalismo es tan esencial en los inicios de la biología como lo era el mecanicismo en la época clásica¹⁰².

El último sistema al que hace referencia Kant es el del teísmo, que pone el fundamento de la posibilidad de los fines de la naturaleza en un más allá de la misma. A este sistema Kant le hace una importante objeción desde el punto de vista teórico y es que para acudir a algo exterior a la naturaleza se necesitaría, primero, demostrar la imposibilidad de la idoneidad de la materia por el mero mecanicismo de ésta. Esto siempre desde un punto de vista teórico, lo cual no quiere decir que desde un punto de vista práctico no quede abierto al acceso a un entendimiento superior como causa del mundo.

Frente a estos cuatro sistemas, Kant propone su solución, que es la de entender la teleología de la naturaleza como principio crítico de la razón.

Por el contrario, con respecto a sus productos, que de modo necesario tienen que ser juzgados como únicamente formados con semejante intención y no de otro modo, es esencialmente necesaria esa máxima de la facultad de juzgar reflexionante, aunque no sea más que para adquirir un conocimiento empírico de su constitución interior porque aún el pensamiento de ellos como cosas organizadas es imposible sin asociarle el pensamiento de una producción con intención¹⁰³.

A raíz de la reflexión sobre el nuevo campo transcendental abierto por la biología, se hace manifiesta la posibilidad de pensar los seres de la naturaleza desde el punto de vista de la finalidad.

Por consiguiente, sólo la materia, en cuanto organizada, es la que impulsa necesariamente el concepto de ella como un fin natural, porque esta su forma específica es al propio tiempo producto de la naturaleza. Ahora bien este concepto conduce necesariamente a la idea de la naturaleza entera como sistema regido por la regla de los fines, idea a la cual tendrá que someterse ahora todo mecanismo de la naturaleza según principios de razón (por lo menos para ensayar por ellos el fenómeno de la naturaleza)¹⁰⁴.

4.4.10. El hombre: de la naturaleza a la sociedad

De acuerdo con esta consideración de la naturaleza desde el punto de vista de la finalidad, podemos considerar al hombre, por un lado, como un fin natural más al igual que los demás seres vivos, pero, a su vez, por estar dotado de una facultad suprasensible (la libertad) como fin último de la naturaleza en esta tierra. Y de acuerdo a esos dos tipos de fines cabe hablar de dos tipos de fines en relación a la propia realización del hombre. Un primer fin que consistiría en la felicidad y que está ligado con la naturaleza “natural” (valga la redundancia) del hombre. Desde este punto de vista, la visión kantiana del hombre es bastante pesimista. Abandonado a su propia naturaleza el hombre difícilmente podría lograr su felicidad.

Pero el hombre está dotado, además, de una facultad suprasensible (la razón), gracias a la cual puede darse a sí mismo fines y determinar su propio destino, pero ya no naturalmente, sino moralmente. Desde ese punto de vista el fin último del hombre dentro de la Tierra es la cultura, entendida como la aptitud de un ser racional para cualesquiera fines (por consiguiente, en su libertad). La aptitud del hombre como ser racional constituye la condición formal para que pueda haber cultura; ahora bien, la realización de esa capacidad exige la praxis del hombre para que la misma llegue a ser realidad. El hombre, como ser libre y racional que es, tiene la capacidad de proponerse fines, que no se encuentran en la naturaleza, sino que él mismo se da a sí debido a su capacidad moral para darse “leyes” que ordenen su conducta como tal ser libre y racional.

Kant nos habla de dos tipos de cultura. En primer lugar la cultura de la habilidad, que dice relación a la capacidad técnica del hombre gracias a la cual el hombre puede transformar la naturaleza mediante la técnica, como instrumento fundamental para el ejercicio de su actividad de trabajo. Para ello tiene que aprender una serie de habilidades que le permiten dicha modificación. El caso típico y paradigmático de cultura de la habilidad es el arte.

La cultura de la disciplina, en cambio, hace referencia a la capacidad civilizadora del hombre. Desde este punto de vista, la cultura civilizada educa y forma al hombre y contribuye de un modo decisivo a elevarle a la actitud moral, que es la que le caracteriza como ser humano en el pleno sentido del término.

Teniendo en cuenta la primera de las formas de cultura (la de la habilidad), nos encontramos con que el desarrollo de la misma conduce a aumentar la desigualdad entre los hombres, y por eso se hace necesario el corregir dicha desigualdad mediante leyes que favorezcan la igualdad, característica de todos los hombres en cuanto seres racionales y libres. Este conflicto dramático entre la igualdad y la desigualdad se refleja en la concepción kantiana de la estructura de la sociedad tal como él la trata desde el punto de vista de la filosofía. El hombre tiende a asociarse por instinto natural y siguiendo sus intereses individuales. Así es como se explica Kant el origen de la sociedad civil. Pero de esta forma dentro de la misma tenemos el conflicto como algo constitutivo. Y precisamente para solucionar el mismo es para lo que se hace necesaria la constitución del Estado. Ahora bien, ¿cómo puede lograr el Estado esa superación del conflicto

natural inserto en la base misma de la sociedad civil? Dotándose de una constitución. Kant nos habla de una voluntad legisladora universal, que es el fundamento del Estado de derecho, entendido como un estado civil y jurídico, que tiene en su base la idea de la justicia distributiva. Desde este punto de vista, la ética kantiana no debe ser criticada como formalista, ya que la misma acaba desembocando en una teoría del derecho, dentro de la cual tenemos el concepto de “ley”, que juega en la estructura del derecho el mismo papel que el concepto de deber en la ética.

Llegados a este punto se comprende la distinción que Kant establece entre el hombre y el ciudadano. La noción de hombre es una noción abstracta que tiene en cuenta la capacidad racional y libre del hombre que le posibilita para darse leyes. En relación con esta capacidad podemos hablar de la conciencia como el espacio inalienable del hombre en cuanto fin en sí mismo y nunca medio de los demás. La noción de ciudadano, en cambio, es una noción concreta, que tiene en cuenta al hombre como miembro de una sociedad dotada de una serie de leyes que rigen su comportamiento. Desde el punto de vista del hombre como ciudadano tenemos la noción de alienación, no entendida negativamente, sino como la capacidad de ceder parte de la propia libertad para el establecimiento de contratos, que rijan el comportamiento social de los hombres. Dentro de los distintos tipos de contrato que el hombre puede establecer hay que distinguir entre los contratos entre iguales (de individuo a individuo o entre asociaciones) para la obtención de fines individuales, que desembocan en la creación de la sociedad civil, y el contrato que da lugar al Estado y supone la subordinación de todos los individuos al mismo.

4.4.11. El hombre: ¿naturaleza o cultura?

Frente al optimismo de la mayoría de los ilustrados que afirman el constante progreso del espíritu humano, Rousseau piensa, en cambio, que ello no es posible sin una renovación ética y política que sea radical. De acuerdo con esto, su pensamiento va a plantear, precisamente, una nueva consideración de la realidad social. Para llevarla a cabo va a distinguir entre “hombre natural” y “hombre civilizado”. Esta distinción teórica integra el núcleo del programa de investigación ilustrado, aunque evidentemente este núcleo va a ser interpretado de formas diferentes por los distintos pensadores.

¿Cómo responder de acuerdo con el planteamiento del programa de investigación de la Ilustración a la pregunta qué es el hombre? En el contexto de dicho programa tiene lugar una transformación en la respuesta a dicha pregunta. Esta transformación podemos resumirla diciendo que allí ha ocurrido un desplazamiento a la hora de determinar la “esencia del hombre”. Mientras que hasta ese momento venía determinada desde la perspectiva de la “naturaleza”, a partir de ese momento y de Rousseau en concreto va a determinarse desde la perspectiva de la “cultura” (historia). No se trata de un simple cambio de perspectiva, sino de una auténtica “revolución científica” con su correspondiente cambio de “paradigma”. Preguntarse a partir de Rousseau qué sea el hombre supone todo un replanteamiento del dominio epistemológico con el

correspondiente cambio de problemática y la subsiguiente transformación de categorías y conceptos. Cambio de paradigma perfectamente concienciado por Marx cuando escribía en *La ideología alemana*:

Reconocemos solamente una ciencia, la ciencia de la historia. La historia, considerada desde dos puntos de vista, puede dividirse en la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. Ambos aspectos, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán recíprocamente. No tocaremos aquí la historia de la naturaleza, las llamadas ciencias naturales; abordaremos, en cambio, la historia de los hombres, pues casi toda la ideología se reduce o a una concepción tergiversada de esta historia o a una abstracción total de ella. La propia ideología es tan sólo uno de los aspectos de esta historia¹⁰⁵.

Este texto de Marx da cuenta perfectamente de la transformación ocurrida a partir del programa de investigación de la Ilustración en cuanto a la pregunta acerca de qué sea el hombre. A partir de ese momento ya no puede responderse a dicha pregunta sino desde el paradigma de la cultura, el cual implica no la noción de naturaleza, sino la de historia. Preguntarse por el hombre es preguntarse por su historia. Lo que a su vez trae consigo el hecho de que preguntarse por la historia del hombre es preguntarse por la “sociedad civil” (hombre civilizado) ya que “esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia”. He aquí cómo la antropología a partir de Rousseau va a deslizarse hacia el dominio epistemológico de la historia, cosa que también ocurre en Kant. En Kant la pregunta acerca de qué es el hombre resume todas las demás debido a que ella no puede ser reducida a las anteriores y es ella la que demarca el nuevo dominio epistemológico (sociedad civil) desde el que todas las otras deben ser replanteadas.

Situados en el nuevo espacio que Kant llama de la humanidad (Estado de libertad) donde la conducción está a cargo de la razón, el hombre se experimenta ante el riesgo de un futuro que depende de sus decisiones. Ha perdido la seguridad del instinto y se encuentra con el riesgo de la libertad. Mirado esto desde el punto de vista del individuo, puede interpretarse como una caída. En cambio, si lo miramos desde el punto de vista de la especie (que sólo consiste en un progreso hacia la perfección) no tiene sentido el planteamiento anterior. Es decir, Kant corrige el planteamiento individualista rousseauniano de la problemática “naturaleza-libertad” con la perspectiva social e histórica de su concepto de especie.

En semejante cambio hubo una pérdida para el individuo, que en el uso de su libertad sólo mira a sí mismo; pero hubo ganancia para la Naturaleza, que dirige hacia la especie, el fin que ella se propone con el hombre. Por eso, el individuo tiene motivos para atribuir a su propia culpa todo el mal que padece y todas las maldades que ejerce; pero como miembro de un todo (de una especie), tiene razón en alabar la sabiduría y regularidad (*Zweckmassigkeit*) del

orden¹⁰⁶.

El problema más grave que enfrenta Rousseau según Kant es

saber cómo debiera progresar la cultura para que se desarrollen las disposiciones de la humanidad que pertenecen a su destino, entendida como especie moral, sin que ésta entre en contradicción con aquélla, es decir, con la especie natural¹⁰⁷.

En estas palabras kantianas nos importa destacar su esfuerzo por evitar la contradicción entre especie natural y especie moral. Sólo es posible la superación de la contradicción entre naturaleza (especie física) y libertad (especie moral) a través de un replanteamiento de la teleología. Esto es precisamente lo que va a hacer Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*. En el texto que comentamos está muy toscamente apuntada la salida kantiana al *impasse* de Rousseau al decir que “será así hasta que el arte se vuelva a tornar naturaleza. Tal es el fin último del destino moral del género humano¹⁰⁸”.

Para Kant la naturaleza solamente puede lograr sus fines superiores a través de “la organización de las relaciones recíprocas de los hombres”, lo cual es precisamente función de la “sociedad civil”. Y dentro de ésta el fin más alto no es la felicidad, sino la cultura definida como “la aptitud del ser racional para la obtención de cualesquiera fines (por consiguiente, en su libertad)”. En este sentido el hombre es caracterizado, en palabras de Pico de la Mirandola, como el *oculus mundi* divino y creador, vínculo y nudo del universo. El hombre es el punto en el cual el Universo llega a la conciencia de sí mismo. Tenemos aquí al hombre como reconocedor de la creación, que culmina una larga tradición que considera la razón como la totalidad que comprende el todo, como el “general-común” de todas las cosas. De este planteamiento va a surgir la posibilidad de considerar al mundo como actuación del hombre y de su espíritu. Y de aquí va a partir después también el tema del objeto y la objetivación misma del sujeto, tema este que supone ya una “superación” de los límites del kantismo.

4.4.12. Cultura e historia

El a priori histórico, que en el siglo XVIII fundamentó las investigaciones o los debates sobre la existencia de los géneros, la estabilidad de las especies, la transmisión de los caracteres a través de las generaciones, es la existencia de una historia natural: organización de un cierto visible como dominio del saber, definición de las cuatro variables de la descripción, constitución de un espacio de vecindades en el que cualquier individuo, sea el que fuere, puede colocarse¹⁰⁹.

Este a priori histórico, a cuyo estudio Foucault ha consagrado notables esfuerzos, funciona perfectamente cuando Kant nos describe los componentes de la forma lógica de un sistema.

La forma lógica de un sistema consiste sólo en la clasificación de conceptos generales dados (como lo es aquí el de una naturaleza en general) de tal modo que se piensa lo particular (aquí lo empírico), con su variedad, como contenido dentro de lo general según determinado principio. Pero para ello se necesita, cuando se procede empíricamente y se va elevando de lo particular hacia lo general, una *clasificación* de lo múltiple, esto es, una comparación entre sí de varias clases, de las cuales cada una se halla dentro de determinado concepto, y, cuando aquéllas, según la característica común, estén completas, su comprensión en clases superiores (géneros) hasta que se llegue a aquel concepto que incluye el principio de la clasificación entera (y forma el género supremo)¹¹⁰.

No hay duda de que el texto anterior hay que colocarlo en relación histórica con el hacer de los naturalistas en el siglo XVIII, y más concretamente con la pretensión llevada a cabo por Linneo en *El sistema de la naturaleza*. Para los naturalistas de ese momento un sistema consiste en ordenar en grupos la variedad de lo real conforme a algún principio determinado. La clasificación juega un papel decisivo en esta tarea. A través de ella podemos llegar a una teoría general de los órdenes, que tendrá su límite –dentro del espacio de lo visible– en un género supremo. Tal teoría supone un conocimiento artístico en el sentido kantiano del término. En la naturaleza existe la variedad empírica; los géneros, los órdenes, las clases son obra de nuestra facultad de conocer en el más amplio de los sentidos. La separación entre los órdenes se llevará a cabo a través de un juego de diferencias. Gracias a ese trabajo de ordenación recomponemos la continuidad de la naturaleza, cosa que no hace la experiencia. Desde la experiencia, la naturaleza se nos ofrece como un gran embrollo, según una disposición que, con relación a la gran capa de las taxonomías, no es más que azar, desorden y perturbación. En el marco de esta perspectiva de la recomposición de la continuidad de la naturaleza no tiene sentido preguntarse por el “paso” de uno a otro de los órdenes, “pues el tiempo nunca es concebido como principio de desarrollo para los seres vivos en su organización interna; sólo se lo percibe a título de revolución posible en el espacio exterior en el que viven”¹¹¹.

La inclusión del tiempo como concepto operativo en el sistema de la naturaleza será uno de los síntomas que anuncien la aparición de una nueva revolución científica en el cambiante océano del saber.

En la última edición de su *Sistema de la naturaleza*, Linneo resumió la esencia de lo que él consideraba como las gradaciones en la jerarquía de la naturaleza orgánica con estas palabras: “Los minerales crecen, las plantas crecen y viven, los animales crecen, viven y sienten”. Utilizando el símil de Linneo, podemos decir que Kant distingue también tres grandes órdenes en la naturaleza. El orden de los objetos agrupados bajo el

principio de la ley es el orden supremo y en él se incluye el principio de la clasificación entera.

Elevando a principio una idoneidad objetiva de la diversidad de las especies de las criaturas de la tierra y sus recíprocas relaciones, en calidad de seres contruidos idóneamente, resulta conforme a razón concebir, a su vez, en esas relaciones, cierta organización y un sistema de todos los reinos de la naturaleza por causas finales. Sin embargo, la experiencia parece contradecir francamente en este caso la máxima racional, sobre todo en lo referente a un fin último de la naturaleza, requerido, en definitiva, para que sea posible tal sistema, y que no podemos atribuir más que al hombre¹¹².

¿Cuál es el carácter específico de la clase de los hombres conforme al cual nos está permitido hablar de un nuevo orden en el sistema de todos los reinos de la naturaleza?

En su calidad de ser el único de la tierra que posee entendimiento, o sea, una facultad de ponerse límites arbitrariamente, es, desde luego, dueño titular de la naturaleza y, considerando ésta como sistema teleológico, fin último de la naturaleza, en virtud de su destinación; pero siempre de modo condicionado, a saber si entiende y tiene la voluntad de dar a ésta y a sí mismo una relación de fines tal que pueda bastarse a sí mismo, independientemente de la naturaleza, y ser, por ende, fin final que, sin embargo, ni siquiera tiene que ser buscado en la naturaleza¹¹³.

La investigación del hombre como fin final de la naturaleza nos lleva a la identificación de un nuevo reino, independiente de la naturaleza, que llamamos cultura. Dentro de este reino de la cultura nos encontramos con la sociedad civil como la organización reguladora de las relaciones recíprocas entre los hombres con vistas a la distribución equitativa de la libertad que haga posible un régimen en que sólo impere la “razón”.

La condición formal única en que la naturaleza pueda alcanzar este su designio final es aquella organización de las relaciones recíprocas de los hombres en que para impedir atentados mutuos a la libertad se da poder legal a un conjunto que se llama sociedad civil, pues sólo en ella puede lograrse el desarrollo máximo de las disposiciones naturales¹¹⁴.

La pregunta kantiana por el hombre no es una pregunta metafísica, sino que abarca perfectamente el espacio de lo que posteriormente va a conocerse como ámbito de las “ciencias del hombre”. Desde este nuevo planteamiento vamos a encontrarnos, ya en ese siglo y a partir de él, hombres que dedican su vida a hacer un viaje alrededor del mundo para estudiar, no como siempre piedras y plantas, sino los hombres mismos y sus

costumbres, tal como fuera el deseo expresado por Rousseau en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*¹¹⁵.

El nuevo espacio de las ciencias del hombre exige una fundamentación del tema de la objetividad, ya que “la moralidad y una causalidad a ella subordinada por fines es absolutamente imposible por medio de causas naturales”. El hecho de que el principio mecánico de la causalidad no pueda dar razón de la nueva problemática surgida no quiere decir que ahí vayamos a renunciar a la objetividad. Nada más alejado del espíritu y la letra kantianos.

Si tomamos como real el nexo final del mundo y aceptamos para él un tipo especial de causalidad, a saber: el de una causa que actúa con intención, ya no podemos detenernos en la cuestión: ¿para qué ciertas cosas del mundo (los seres organizados) tienen tal o cual forma, o están puestas en tal o cual relación con respecto a otras de la naturaleza?, sino que, una vez concebido un entendimiento que tenga que ser considerado como causa de la posibilidad de esas formas, tal como realmente se encuentra en las cosas, también hay que preguntar en él el motivo objetivo que puede haber decidido a ese entendimiento productivo a actuar de este modo y que entonces es el final para el cual esas cosas existen¹¹⁶.

4.4.13. La antropología como paradigma en Kant

La pregunta que cierra el sistema kantiano es la pregunta acerca del hombre y es desde ella desde donde debemos buscar la clave del mismo, a pesar de lo que diga Heidegger. En el § 83 de la *Crítica a la facultad de juzgar* se cierra el sistema teleológico de la naturaleza, interpretado desde el punto de vista de las ciencias de la vida tal como están constituidas en el siglo XVIII. Pero ahí no se acaba la *Crítica de la facultad de juzgar*, sino que a partir de ahí es donde Kant se pregunta por la existencia del hombre en sí misma y la respuesta a esta pregunta va a transcender los temas de la felicidad y la cultura como fines últimos del hombre en el conjunto de la naturaleza y se va a enfrentar con el tema del destino de la existencia humana, que es la única existencia que puede considerarse fin en sí misma. La interpretación kantiana de la existencia es el punto clave para comprender la peculiaridad del idealismo transcendental kantiano. La experiencia sensible que el hombre tiene de sí mismo como existencia no es ningún tipo de intuición, ni tiene que ver con la conciencia representativa, sino que es la experiencia de sí mismo como vida que puede autodeterminarse, darse un destino por estar dotado de libertad (facultad suprasensible). El hombre no depende de la naturaleza (felicidad), sino de sí mismo en cuanto ser moral dotado de libertad.

Esto demuestra que la felicidad sólo puede ser fin condicionado, y el hombre, únicamente a título de ser moral, fin final de la creación; pero, por lo que afecta a su estado sólo como consecuencia, en la medida en que coincida

con ese fin, como fin de su existencia, entrará en la relación la felicidad¹¹⁷.

La experiencia humana de la autodeterminación como voluntad humana es la que fundamenta la calificación del hombre como fin final de la creación y como ser nouménico. Y para explicar esto Kant elabora una teoría antropológica apoyada en la “facultad de apetecer” en su dimensión práctica y no meramente pragmática o técnica. El hombre como ser vivo se experimenta dotado de fuerzas, capacidades o competencias que Kant estructura en tres niveles bien diferenciados: el nivel de sus competencias técnicas, que podemos relacionar con la estructura humana corporal; el nivel de las competencias pragmáticas, que tienen que ver con el uso que el hombre hace de sus competencias técnicas, y en el que podemos situar la felicidad y la cultura como fines últimos de la naturaleza en cuanto sistema de fuerzas teleológicas, y finalmente el nivel de la competencia moral, que es a la que Kant se refiere cuando habla del hombre como fin final de la creación y que es al que hace alusión cuando escribe lo siguiente:

Será, pues, únicamente, la facultad de apetecer, pero no aquella que lo hace dependiente de la naturaleza (por impulsos sensibles), ni aquella para la cual el valor de su existencia se basa en lo que recibe y goza, sino el valor que él únicamente a sí mismo puede darse, y que consiste en lo que hace, en y cómo según qué principios obre, no como miembro de la naturaleza, sino en la libertad de su facultad de apetecer, es decir, una voluntad buena es lo único gracias a lo cual su existencia puede tener un valor absoluto y, en relación con lo cual, un fin final de la existencia del mundo¹¹⁸.

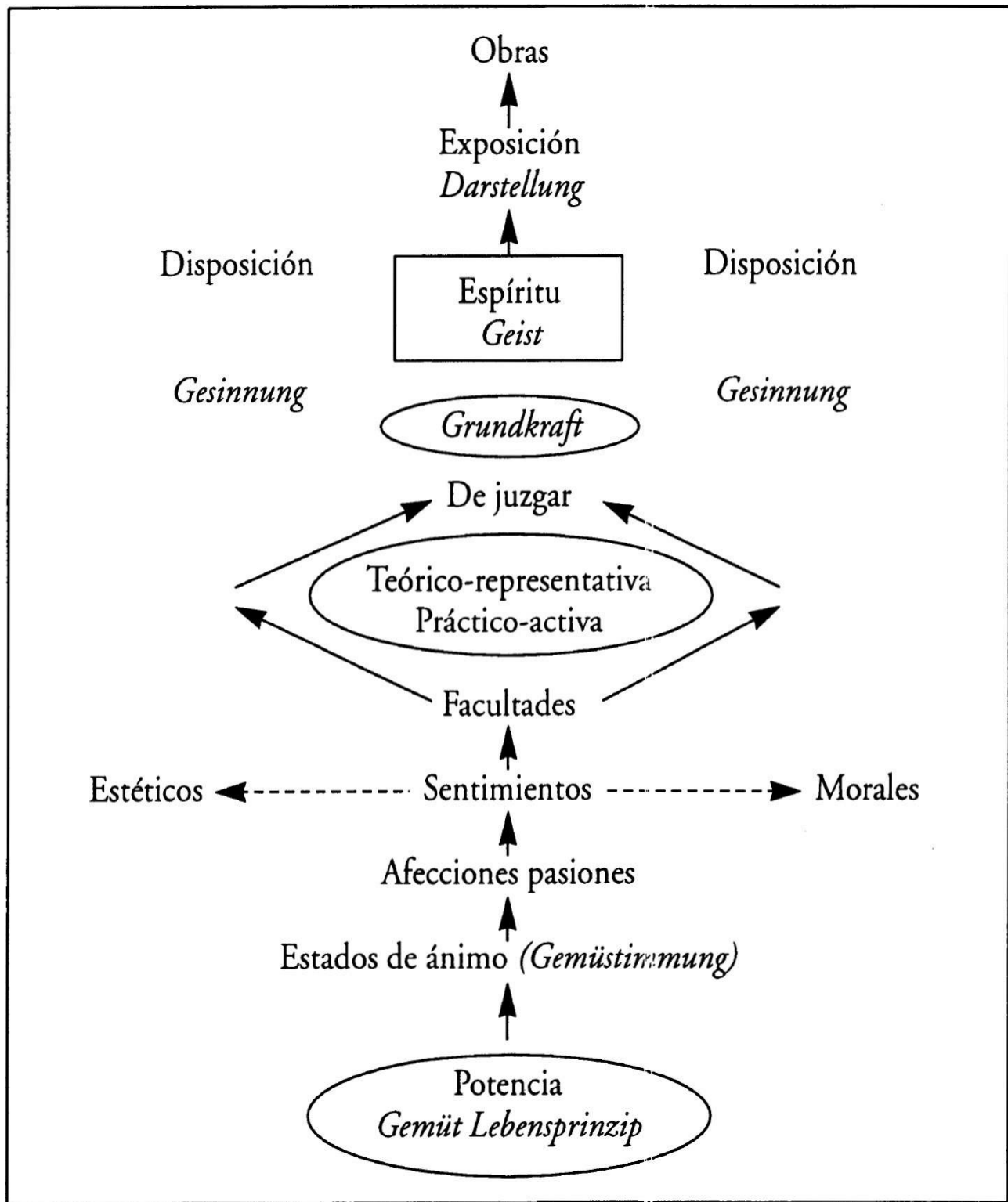
La esencia de la antropología kantiana reside en la voluntad buena que Kant relaciona con el obrar y el hacer humano, no en cuanto hacer técnico o pragmático, sino en cuanto hacer práctico. De modo que la praxis humana, fundada en la libertad pasa a primer plano en la antropología ética kantiana. El hombre, tal como lo entiende la antropología kantiana, se caracteriza originariamente por ser un ser práctico-moral, es decir, un ser que tiene que hacerse a sí mismo y darse su propio destino. Este ser práctico-moral se experimenta como tal originariamente en los que Kant llama “estados de ánimo”, que engendran en nosotros sentimientos originarios (gratitud, obediencia, humildad), que no tienen tras de sí ningún móvil, sino que están arraigados en la intención moral del hombre, desligada de todo tipo de interés técnico o pragmático. En determinados momentos de su existencia, el hombre se experimenta empíricamente como ser moral (sentimiento moral) con la misma originariedad con la que se experimenta como ser estético (sentimientos de belleza y sublimidad).

La antropología ética kantiana, que según nuestra interpretación es la base de toda su filosofía, tiene su articulación en la teoría kantiana del ánimo (*Gemüt*), que en “el comentario general a los juicios reflexionantes” él interpreta como el “principio de la vida” (*Lebensprinzip*) y que está íntimamente unido a la experiencia humana del cuerpo. El *Gemüt* kantiano lo interpretamos como *potencia* en el sentido de Spinoza. A partir del

Gemüt (ánimo) como potencia originaria podemos reconstruir la estructura antropológica del hombre de acuerdo a distintos niveles de actuación de la potencia humana de vida (ánimo). Apoyamos esta interpretación genética de la estructura antropológica del hombre en el siguiente texto kantiano:

Tampoco cabe negar que todas las representaciones que se operan en nosotros, tanto si, desde el punto de vista objetivo, son meramente sensoriales como enteramente intelectuales, pueden asociarse, desde el punto de vista subjetivo, con placer o dolor, por imperceptibles que sean uno u otro (porque afectan en conjunto al sentimiento de la vida, y ninguno de ellos, en cuanto modificación del sujeto, puede ser indiferente); hasta el punto de que, como sostenía Epicuro, el placer y el dolor son siempre en última instancia corporales, aunque puedan comenzar por la imaginación o aún por representaciones del entendimiento, porque la vida, sin el sentimiento del órgano corporal, es sólo conciencia de su existencia, pero no sentimiento de bienestar o malestar, es decir, de fomento o impedimento de las energías vitales; porque el espíritu por sí sólo es todo vida (el principio mismo de la vida), y los impedimentos o fomentos deben buscarse fuera de él, pero dentro del mismo hombre, y, por tanto, en la unión con su cuerpo)¹¹⁹.

Apoyados en este texto, y teniendo en cuenta la cosmovisión kantiana de la *Crítica de la facultad de juzgar*, estructuramos la concepción antropológica kantiana según el siguiente esquema:



La antropología kantiana, tal como es interpretada en el esquema, tiene los siguientes niveles: un nivel radical que es el *Gemüt* o *ánimo* que podemos identificar con la vida como *potencia*. Un segundo nivel que es el nivel originario de los sentimientos en el que se nos da la experiencia originaria de los sentimientos de nuestra *existencia*. El tercer nivel es el nivel de nuestras facultades, que es aquel en el que opera la *reflexión* en sus

distintos aspectos. Y tenemos en cuarto lugar el nivel del *espíritu*, que es en el que se integra nuestra unidad como individuos y tiene que ver con las *disposiciones humanas* que el hombre va configurando como especie a lo largo de la historia. La antropología ética kantiana es una filosofía del espíritu, que se realiza en la historia a través de la actividad práctica libre del hombre. Éste, dotado de la facultad suprasensible de la libertad, es la única realidad nouménica que tiene la posibilidad de “exponer su realidad en actos” (§ 91). De ahí la importancia de la teoría de la praxis en la antropología kantiana, como puede verse en las transformaciones que Kant introduce en su filosofía a partir de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* al tratar de los paralogismos.

Como es bien sabido la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* lleva a cabo un perfeccionamiento del sistema crítico de Kant. Entre los puntos que Kant perfecciona de su sistema se encuentra el de la deducción de las categorías. Para el perfeccionamiento de dicho punto una de las cosas que hace es innovar la teoría del *yo pienso*. Es la nueva consideración del yo pienso la que va a proporcionarle la clave para el nuevo replanteamiento de los paralogismos en la segunda edición. Kant distingue en este momento entre “conocer” y “pensar”. Para que tenga lugar el conocimiento de un objeto es necesaria la determinación de alguna intuición dada; si no se da tal intuición y por lo mismo no puede tener lugar su determinación, entonces podrá pensar el objeto, pero nunca conocerlo. De aquí sacará una conclusión que le va a permitir sintetizar en un par de páginas los cuatro paralogismos que en la primera edición le habían ocupado ampliamente.

Por consiguiente, no me conozco por el hecho de ser consciente de mí mismo en cuanto pensante, sino cuando soy consciente de mi autointuición en cuanto determinada respecto a la función del pensamiento [...]. El objeto no es la conciencia del yo determinante, sino del yo determinable, es decir, la de mi intuición interna (B407).

El pensamiento cartesiano ha dejado de ser sustancia (realidad objetual), destacando en el mismo su permanente función lógica determinante, que hay que distinguir de la objetividad del yo que sólo puede darse en la determinabilidad intuitiva. El yo pienso kantiano ha quedado aquí reducido a yo puro, cuya realidad no puede ser conocida porque del mismo no cabe una determinabilidad intuitiva. Por lo mismo Kant critica como ilusiones dialécticas la sustancialidad, la simplicidad, la identidad y la alteridad de la personalidad cuando a las mismas se les atribuye necesidad sintética y no meramente analítica.

Así pues, en lo que se refiere al conocimiento de mí mismo como objeto, no consigo absolutamente nada analizando mi autoconciencia en el pensamiento. Lo que hacemos es tomar, erróneamente, la exposición lógica del pensamiento por una determinación metafísica del pensamiento (B409).

En la primera edición Kant reconocía su ignorancia a propósito de la naturaleza del yo pensante: “Si alguien me preguntara cómo es una cosa que piensa, no sabría dar ninguna respuesta a priori, ya que ésta debería ser sintética” (A398); ya entonces dejaba la puerta abierta para poder encontrar una respuesta apoyándose en bases distintas de las meramente especulativas (A383). Y ahora en la segunda edición se lanza de lleno hacia esas nuevas bases que se encuentran en el terreno práctico. Los límites con los cuales se encuentra la razón en el campo especulativo no son una desventaja de la misma, sino precisamente su gran fortuna, ya que gracias a la misma la razón se orienta hacia el campo práctico donde la razón va a alcanzar toda su plenitud, pues como razón práctica no se limita a determinar al ser tal como le es dado, sino que puede realizarlo en toda su plenitud como cosa en sí gracias a su actividad práctica.

Más bien nos recuerda que esa negativa de la razón a contestar satisfactoriamente las curiosas preguntas sobre algo que rebasa la vida presente debe ser considerada como una advertencia que la misma razón nos hace para que dejemos la estéril y exaltada especulación en torno a nosotros mismos y nos apliquemos al fecundo uso práctico (B421).

La razón práctica dotada de actividad propia, nos introduce dentro del reino de los fines y nos posibilita para superar el mundo fenoménico, con lo cual se modifica considerablemente el conflicto entre las facultades. En la primera edición, el núcleo del conflicto se establecía entre la imaginación y el entendimiento; mientras que ahora se sitúa entre el entendimiento como la facultad de juzgar, cuyos límites se sitúan en el espacio del entender, y la razón como razón práctica, dotada de actividad propia y que puede trascender los límites del entender y de la vida presente, dado que su ámbito en este caso no es del entender, sino el reino de los fines, que constituyen el terreno propio de la misma.

Al ser también una facultad práctica en sí misma, no limitada por las condiciones del orden de la naturaleza, la razón está autorizada a extender el orden de los fines y, con éste, nuestra propia existencia, más allá de los límites de la experiencia y de la vida (B425).

La razón práctica, que la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* ha pasado a primer plano, supone una caracterización del hombre como ser eminentemente práctico. Entre el *esse est percipi* de Berkeley y el *esse est agere* de Spinoza, Kant va a inclinarse por esta segunda línea como aparece claramente en la caracterización que hace de la razón práctica como voluntad autónoma en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que fue publicada en 1785, dos años antes de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.

Como, sin embargo, por otra parte, nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la

voluntad, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una *voluntad* buena, no en tal o cual respecto, como *medio*, sino *buena en sí misma*, cosa para lo cual era la razón necesaria absolutamente, si es así que la naturaleza en la distribución de las disposiciones ha procedido por doquiera con un sentido de finalidad¹²⁰.

Kant tiene una concepción finalista de la naturaleza, y por lo mismo, no cabe dentro de su sistema el pensar que la naturaleza haya producido algo (la razón) sin que a lo mismo le haya confiado la realización de un fin. Si la naturaleza ha añadido la razón al instinto ello es debido a que debe haber previsto algún fin específico para aquélla, el cual, evidentemente, va más allá de los fines que la naturaleza ha previsto para el instinto y que no puede ser otro, como planteará claramente en la *Crítica de la facultad de juzgar*, que la sociedad humana entendida como comunidad de seres racionales.

En relación con los seres vivientes de este mundo, la razón debe necesariamente adoptar como principio lo siguiente: no hay ningún órgano, ninguna facultad, ningún impulso, nada en suma, que sea superfluo o desproporcionado a su uso, es decir, inadecuado; al contrario, todo conviene exactamente a su destino en la vida [...] El hombre se siente interiormente llamado a hacerse digno, con su conducta en este mundo y su renuncia a muchas ventajas, de habitar otro mundo mejor, un mundo que él posee en la idea (B426).

Este mundo que el hombre posee en la idea no puede ser, pues, un mundo fenoménico, cuyos objetos determinen las inclinaciones de la facultad humana del desear, sino que tiene que ser un mundo totalmente práctico, liberado de la facultad de desear y de su consecuente subordinación a los sentidos, un mundo en el que el “hacer” no está determinado por la naturaleza, sino por la razón humana práctica (espíritu) en su totalidad, un mundo cuyo “hacer” no depende de la atracción de los fenómenos sobre el deseo, sino de la autonomía de la voluntad que obra de acuerdo con principios. La autonomía kantiana de la voluntad es el planteamiento más radical de la actividad humana como “praxis”. Esto va a obligar a un replanteamiento nuevo de las relaciones teoría-práctica, dentro de cuyas coordenadas va a moverse gran parte de la filosofía del siglo XIX cuando se plantee este problema.

La razón práctica, como voluntad, no es conciencia, la cual ha quedado identificada con el conocimiento, sino que la caracterizamos mejor diciendo de la misma que es “potencia” en el sentido spinoziano. Es un poder del que dispone el ser humano y no una mera forma de la conciencia, la cual no puede trascender los límites del conocer. Por eso en la introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar* Kant se ve en la obligación de hacer acompañar a la “facultad del querer” de un especial poder cognoscitivo que es quien proporciona la conciencia al poder (praxis) que acompaña a la facultad del querer (razón), la cual es práctica sin el concurso de ningún placer, y suministra a esta facultad,

considerada como facultad superior, un objeto final que lleva consigo una satisfacción pura e intelectual. La facultad kantiana del querer como facultad de la libertad es radicalmente originaria en cuanto que se trata de una facultad que puede darse a sí misma fines que no vienen determinados por ningún objeto externo a la misma, sino totalmente “puestos” por ella. Por eso el planteamiento kantiano de la voluntad como racionalidad práctica está superando el antiguo planteamiento de la libertad entendida como el *liberum arbitrium indifferentiae*. Para Kant, el verdadero conflicto no se establece entre objetos en cuanto conocidos o en cuanto queridos, sino entre facultades en cuanto meramente teóricas y que no pueden transcender los límites del “entender” (naturaleza) o en cuanto prácticas, cuya finalidad precisamente reside en la necesidad de transcender los límites de lo dado por la naturaleza para “crear” un mundo (sociedad) de acuerdo con fines que el hombre se da a sí mismo. El mundo práctico es el mundo abierto de la libertad entendida como “idea de la razón”, mientras que el mundo teórico es el mundo cerrado de la necesidad entendida como la determinación de una intuición dada en relación con la unidad de la conciencia. Uno de los grandes esfuerzos del criticismo ha consistido, precisamente, en distinguir ambos aspectos, cuya articulación va a ser el verdadero caballo de batalla de toda la filosofía contemporánea a partir del planteamiento kantiano.

La teoría kantiana de la praxis, vinculada a la voluntad como valor absoluto, lleva consigo la superación del mundo fenoménico dentro de cuyos límites se mueve todo su planteamiento de lo científico y la apertura de lo que Kant denomina suprasensible, en cuyo espacio la voluntad, como practicidad racional o racionalidad práctica, es soberana: autónoma en palabras del propio Kant. Este mundo de lo suprasensible que Kant va a intentar definir ya como deber (*Crítica de la razón práctica*), ya como lo bello (*Crítica de la facultad de juzgar*) está claramente intuido por Kant cuando al final de los *Paralogismos* escribe:

Supongamos que, más adelante, encontramos motivos, no en la experiencia, sino en ciertas leyes del uso puro de la razón (no sólo lógicas, sino leyes establecidas a priori y relativas a nuestra existencia), para considerarnos como legisladores enteramente a priori en relación con nuestra propia existencia y para considerar que somos nosotros mismos quienes determinamos esta existencia. En tal caso, surgiría una espontaneidad en virtud de la cual nuestra realidad sería determinable sin necesidad de la intuición empírica (B430).

Dicha espontaneidad encuentra su sede en la noción kantiana de carácter, tal como la misma queda definida en su *Antropología*.

De aquí que en la Característica, y por lo que concierne a la facultad apetitiva (lo práctico), se pueda dividir sin tautología lo característico en:

a) El natural o las disposiciones naturales.

- b) El temperamento o índole sensible.
- c) El carácter pura y simplemente o índole moral.

Las dos primeras disposiciones indican lo que del hombre puede hacerse; la última (la moral), lo que él está pronto a hacer de sí mismo¹²¹.

Esto que Kant denomina “carácter” en la *Antropología*, tiene que ver con el destino que el hombre se da a sí mismo como ser moral en el mundo y nos permite comprender el sentido de la antropología kantiana. En su “comentario general a la teleología” con el que acaba la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant distingue entre “teosofía” y teología, por un lado, y entre “pneumatología” y antropología por otro. Y para aclarar esta distinción, dice que la teología y la antropología están “fundadas ambas en el principio de la moral”. El texto de Kant al que nos referimos dice lo siguiente:

Sería muy satisfactorio para la razón especulativa que el argumento físico-teleológico bastara para la prueba que se busca, puesto que así cabría esperar que se formara una teosofía (denominación que habría que dar al conocimiento teórico de la naturaleza divina y su existencia, suficiente para explicar la constitución del mundo y al propio tiempo la determinación de las leyes morales. Asimismo, si la psicología fuera suficiente para llegar de esta suerte al conocimiento de la inmortalidad del alma, haría posible una pneumatología que sería muy bien venida para la razón especulativa. Pero ambas, por halagüeñas que sean para la presunción del afán de saber, no cumplen los deseos de la razón en cuanto a la teoría que tiene que fundarse en el conocimiento de la naturaleza de las cosas. Es muy distinta la cuestión de saber si la primera como teología y la segunda como antropología, fundadas ambas en el principio moral, es decir, en el de libertad, y adecuadas, por ende, al uso práctico, no cumplirían mejor su propósito final objetivo¹²².

En estricta terminología kantiana podemos decir que tanto la teosofía como la pneumatología sobrepasan los límites de la razón especulativa y sucumben a las ilusiones de la razón al pretender dar razón de la existencia de Dios y de la existencia del hombre como seres espirituales. Cosa que no ocurre ni con la teología ni con la antropología en cuanto fundadas en el principio moral. Es decir, que tanto una teología ética como una antropología ética son posibles. Y son posibles enraizadas una y otra en el sentimiento. La antropología ética en el sentimiento moral y la teología ética en el sentimiento religioso, tal como se desprende del siguiente texto de Kant:

La admiración de la belleza tanto como la emoción provocada por los tan diversos fines de la naturaleza, que puede sentir un espíritu reflexivo antes de tener una representación clara de un autor racional del mundo, tienen en sí algo parecido a un sentimiento religioso. De ahí que mediante un juicio de esas

cosas, análogo al moral cuando inspiran aquella admiración que va asociada a un interés mucho mayor del que puede lograr el mero estudio teórico, parezcan influir sobre el sentimiento moral [...] y también sobre el espíritu suscitando ideas morales¹²³.

¿Quiere decir esto que Kant al intentar dar la razón última del hombre y de Dios abandona la racionalidad ilustrada y entra por los caminos del romanticismo? Evidentemente no. Pero también es cierto que no hay que hacer de Kant un frío teórico del conocimiento. Pensamos que el sentido correcto de todos estos planteamientos kantianos hay que irle a buscar en la filosofía del espíritu que él esboza al tratar el tema del arte en el párrafo 49 de *La crítica de la facultad de juzgar*.

La peculiaridad de la teoría kantiana del genio reside en un talento especial que le permite captar la adecuada “proporción” en consonancia con la cual es capaz de expresar lo innominable del estado de ánimo y hacerlo comunicable a otros hombres. He aquí las tres características del genio: aprehensión de analogías o proporciones, expresión de lo inexpresable y comunicación universal en la presentación sensible. Esas tres características del genio son las que definen la noción de “espíritu” tal como es manejada por Kant en su filosofía del espíritu. Estas tres acciones del espíritu como actividad poética y creadora pueden sintetizarse en la teoría kantiana del simbolismo y la analogía, que de acuerdo con esta interpretación resumiría lo esencial de la filosofía kantiana en sus diferentes manifestaciones.

Esta filosofía del espíritu de Kant la podemos denominar también una ontología práxica, que sigue una senda alternativa tanto a la tradición hegeliana como a la posterior interpretación heideggeriana. Los referentes fundamentales de esta ontología práxica kantiana hay que ir a buscarlos a Bacon, Spinoza y Hume. Y su objetivo fundamental podemos resumirlo en una crítica de la teoría platónica del alma con su correspondiente dualismo de mundos: el mundo de la verdad y el mundo de la apariencia. La ontología práxica kantiana interpreta al hombre como espíritu encarnado y de acuerdo con esta interpretación no admite el dualismo de dos mundos, sino que el único mundo verdadero es el mundo de la naturaleza y de la historia, que se encuentran sintetizados en el hombre como sujeto moral y fin final de la creación. Y es el hombre como sujeto moral el que se plantea el tema de la religión desde el punto de vista de una filosofía de la esperanza, que no tiene nada que ver con el dualismo platónico de los dos mundos. La antropología ética kantiana supone una crítica de la psicología racional como teoría acerca del alma, de la pneumatología como saber acerca de los espíritus separados y de la mera antropología del sentido interno en cuanto conocimiento de nuestro yo pensante en la vida. Se trata, en definitiva, de una crítica del idealismo radical de Berkeley, tal como se refleja en Mendelshon y Swedenborg, y del idealismo problemático o escéptico de Descartes, en cuanto uno y otro han sido aplicados a la antropología. La antropología ética kantiana rechaza tanto la teoría del alma como la teoría del espíritu puro, y se fundamenta en una teoría del espíritu encarnado. Y es al espíritu encarnado al que Kant aplica su teoría de la Ilustración.

Notas

- 1 Kant, I. (1963: 21): *El Conflicto de las Facultades*. Losada. Buenos Aires.
- 2 Ibídem, 22-23.
- 3 Koselleck, R.: o.c., 199.
- 4 Kant, I. (1961: 161): *Crítica de la razón práctica*. Losada. Buenos Aires.
- 5 Ibídem, 162-163.
- 6 Académie des Sciences et des Belles-Lettres de Berlín (1966): *Est-il Utile de Tromper le Peuple?* Edición de W. Krauss. Berlín.
- 7 Federico II (1973: 205): *Antimaquiavelo*. EDAF. Madrid.
- 8 Hume, D. (I: 311): *Tratado de la naturaleza humana*. Noxon, J. (1974): *La evolución de la filosofía de Hume*. Revista de Occidente. Madrid.
- 9 Hume, D. (I: 309): *Tratado de la naturaleza humana*.
- 10 Hume, D. (1977: 13): *Compendio de un tratado de la naturaleza humana*. Teorema. Valencia.
- 11 Ibídem, 31-32.
- 12 Hume, D. (1980: 23): *Investigación sobre el entendimiento humano*. Alianza Editorial. Madrid.
- 13 Hume D. (I: 101): *Tratado de la naturaleza humana*.
- 14 Hume, D. (1974: 157-158): *Diálogos sobre la religión natural*. Sígueme. Salamanca.
- 15 Ibídem, 154-155.
- 16 Hume, D. (I: 376-377): *Tratado de la naturaleza humana*.
- 17 Ibídem, I: 292
- 18 Ibídem, 263.
- 19 Hume, D.: *Diálogos sobre la religión natural*, 125.
- 20 Flew (1969): *Hume's Philosophy of Belief. A study of his first 'Inquiry'*. Routledge and Kegan. Londres.
- 21 Para ver la importancia de la analogía en el razonamiento científico puede consultarse Rossi, P. (1986, cap. 4): *Iragn e le formiche*. Il Mulino. Bologna.
- 22 Hume, D.: *Diálogos sobre la Religión Natural*, 186.
- 23 Hume, D. (1980: 172): *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza. Madrid.
- 24 Condillac: *Art de penser*. Parte II, cap. 5. El papel de Condillac es muy importante en el ámbito de la Ilustración francesa. Él va a adaptar el sensismo de Locke y crear una “epistemología genética”, que es capital para comprender la epistemología del siglo XVIII, incluida la de Kant. En esa adaptación tiene un peso importante la filosofía idealista de Berkeley. Precisamente la refutación del idealismo de Berkeley va a traer de cabeza a los filósofos de la Ilustración, Kant incluido. Diderot llega a reconocer que el

inmaterialismo de Berkeley es lógicamente irrefutable.

- 25 Condillac (1963: 41): *Tratado de las sensaciones*. E. Universitaria. Buenos Aires. Esta cita está tomada de la introducción que R. Mondolfo pone a esta obra.
- 26 Ibídem, 72.
- 27 Ibídem, 286
- 28 Ibídem, 47. Esta cita está tomada de la introducción de Moldolfo al *Tratado de las sensaciones*.
- 29 Marx, K. (1962: 197): *La Sagrada Familia*. Grijalbo. México.
- 30 Ibídem, 196.
- 31 Esta referencia a Condillac la hace Diderot al tratar del “sistema idealista” de algunos filósofos del que dice lo siguiente: “Sistema que, para vergüenza del espíritu humano y de la filosofía, es el más difícil de combatir, aunque el más absurdo de todos”. A renglón seguido se refiere a Berkeley y hace una advertencia a Condillac que ha afirmado en su *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* que ya nos elevemos hasta los cie-los o descendamos a los abismos “nosotros no salimos jamás de nosotros mismos, y no es otra cosa que nuestro propio pensamiento aquello que nosotros percibimos”. La advertencia de Diderot a Condillac es: “Éste es el resultado del primer diálogo de Berkeley y el fundamento de todo su sistema” (Diderot, D.: “Lettre sur les aveubles”. En *Oeuvres Completes*, I, 320-321).
- Este texto de Diderot es importante porque nos da idea de la relevancia del idealismo de Berkeley en el contexto de las filosofías del siglo XVIII. Como veremos al estudiar a Kant, una de las razones fundamentales que le llevaron a las modificaciones de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* fue precisamente la de rechazar la acusación de idealista al estilo de Berkeley.
- 32 El concepto de sistema, tomado de Condillac, es el que va a permitir escapar al idealismo de Berkeley, tal como reconoce Diderot en la *Carta sobre los ciegos*. El año 1749 publicó Condillac su *Tratado de los Sistemas* y de él dice Brunshvicg que no sólo es la obra maestra de Condillac, sino del siglo XVIII francés. (Condillac (1994): *Tratado de los sistemas*. Horsori. Barcelona.)
- 33 Diderot, D. (1975: 58-59): *Sueño de D’Alembert*. En *Escritos filosóficos*. Editora Nacional. Madrid.
- 34 Diderot, D. (1992: 97): *Suplemento al viaje de Bougainville*. CSIC. Madrid.
- 35 Descartes, R. (1984: 87): *Reglas para la dirección del espíritu*. Alianza. Madrid.
- 36 Derrida, J. (1973: 65): *L’archeologie du frivole*. Galilée, París. Al tratar de Hume ya hemos advertido de la importancia de la analogía en el pensamiento moderno. Condillac y Diderot van a hacer de intermediarios abriendo el camino para la transformación del concepto de analogía, que de un procedimiento “débil” de inducción como era en Hume se va a transformar en el elemento fundamental del método en Condillac y va a hacer posible en Kant un pensamiento simbólico que abre nuevas rutas a la metafísica.
- 37 Diderot (1972: 96): *Lettre sur les sourdes et muets*. E. Sociales. París.
- 38 Ibídem, 132-133.
- 39 Leibniz, G.: *Essais de Théodicée*. Flammarion. París, 110.
- 40 Hegel, G. F. (1976, t. 15: 181): *Estética*. En *Werke*. Suhrkamp. Francfort.
- 41 Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, 311.
- 42 De Fontenay, E. (1988: 243): *Diderot o el materialismo encantado*. FCE. México.
- 43 Starobinski, J.: *Diderot et la parole des autres*. En *Oeuvres de Diderot*. t. XII: XIII.

- 44 Foucault, M. (1967, II: 10-11): *Historia de la locura en la época clásica*. FCE. México.
- 45 Diderot (1897: 111-112): *El sobrino de Rameau*. Garniér. París.
- 46 Ibídem, 113.
- 47 Diderot (1821: 236-237): *Oeuvres*. Salón 1767, t. IX. París.
- 48 Ibídem, t. VIII.
- 49 Foucault, M.: *Las palabras y las cosas*, 84-85.
- 50 Kant, I.: *Crítica de la razón pura*. A XIV. Estas ideas están desarrolladas en: Kaulbach, F. (1981): *Philosophie als wissenschaft*. Hildesheim.
- 51 Kant, I. (1969: 149): *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*. Buenos Aires.
- 52 Kant, I. (1992: 109): *Del movimiento y del reposo*. En *Opúsculos de filosofía natural*. Alianza. Madrid.
- 53 Kant, I. (1972: 130): *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*. En *Sobre Dios y la Religión*. Zeus. Madrid.
- 54 Ibídem, 110.
- 55 Kant, I. (1973: 140): *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Porrúa. México.
- 56 Kant, I. (1942: 56): *Acotaciones a las "Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime"*. AK, XX.
- 57 Ibídem, XX, 91-93.
- 58 Ibídem, 58-59.
- 59 AK, II.
- 60 Kant, I.: *Sueños de un visionario*. Edición bilingüe de C. Canterla. U. de Cádiz. S.A., p. 35.
- 61 Ibídem, 61.
- 62 Ibídem, 75-77. Estas cuestiones están bien analizadas en Marcucci, S. (1972: 69 y ss.): *Asppeti epistemologici della Finalità in Kant*. Firenze.
- 63 Kant, I.: *Sueños de un visionario*, 79.
- 64 Kant, I. (1974: 27): *Forma y principios del mundo sensible e inteligible*. M. de Venezuela.
- 65 Ibídem, 27.
- 66 Descartes, R. (1925: 18): *Los principios de la filosofía*. Reus. Madrid.
- 67 Kant, I.: *Crítica de la razón pura*. A15-B29.
- 68 Ibídem, A644-B672. La referencia entre paréntesis que hace Kant a los objetos que se ven detrás de la superficie del espejo alude a las anamorfosis creadas gracias a la perspectiva. Puede consultarse Navarro de Zubilaga, J. (1996): *Imágenes de la perspectiva*. Siruela. Madrid.

La ciencia de la perspectiva fue muy importante en el Renacimiento y en el Barroco. En la Ilustración, en cambio, fue sustituida por la ciencia newtoniana de la mecánica. La diferencia fundamental entre una y otra ciencias reside en que la perspectiva se funda en las "apariencias" mientras que la mecánica en los "fenómenos", que tienen como componente fundamental de ellos la experiencia. La confrontación entre

apariciencia y fenómeno es fundamental en la filosofía kantiana. Kant está del lado de Newton y defiende un “idealismo empírico” frente a los planteamientos de Berkeley. El alineamiento de Kant con Newton y su diferencia con Berkeley son claves para apreciar las posiciones kantianas. Véase Villemain, J. (1981): “La Theorie kantienne des modalités”, en 5. *Internationaler Kant-Kongress*. Mainz. Acten II (1982: 149 y ss.): Bouvier-Verlag. Bonn y Villacañas, J. C. (1986): *La filosofía teórica de Kant*. Gules. Valencia.

- 69 Ibídem, A5-B9.
- 70 Kant, I.: *Forma y principios del mundo sensible e inteligible*, 23.
- 71 Kant, I.: *Werke*, IX.
- 72 Debru. C. (1977: 112): *Analyse et Representation*. Vrin. París.
- 73 Locke. J. (1980, II: 1068-1069): *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Editora Nacional. Madrid.
- 74 Berkeley, G. (1974, § 62: 106-107): *Principios del conocimiento humano*. Aguilar. Madrid.
- 75 Debru: o.c., 74.
- 76 Kant, I.: *Crítica de la facultad de juzgar*, § 59, 198.
- 77 Kant,.: *Crítica de la razón pura*, BXXII-XXIII.
- 78 Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, BXIX.
- 79 Ibídem, BXVI.
- 80 Ibídem, BXX.
- 81 Ibídem, BXXI.
- 82 Ibídem, BXXXVII.
- 83 Ibídem, BXXXV.
- 84 Ibídem, BXL.
- 85 Ibídem, B194.
- 86 Newton, I. (1977: 349): *Optica*. Alfaguara. Madrid.
- 87 Newton, I. (1979): *Philosophiae naturalis principia mathematica*. X, t. II de la *Opera*. Londres.
- 88 Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, AXIX.
- 89 Ibídem, B166-167.
- 90 Maupertuis: *Ouvres*, t. II, 418.
- 91 Maupertuis: *Venus Physique*, t. II, 120.
- 92 Ibídem, 121.
- 93 Ibídem, 132.
- 94 Lamarck, 94 y 107.
- 95 Ibídem, 96-97.
- 96 Kant, I.: *Crítica de la facultad de juzgar*, § 65, 218-219.

- 97 Zac, S. (1963: 102-103): *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. PUE París.
- 98 Kant, I.: *Crítica de la Facultad de Juzgar*, § 73, 238.
- 99 Jacob, B. (1973: 102): *La lógica de lo viviente*. Soler. Barcelona.
- 100 Ibídem, 104.
- 101 Düsing, K. (1968: 199-200): *Die Teleologie in Kant Weltbegriff*. Bonn.
- 102 Jacob, F.: o.c., 106.
- 103 Kant, I.: *Crítica de la facultad de juzgar*, § 75, 243; § 75, 243.
- 104 Ibídem, § 67, 223.
- 105 Marx, K.: *La ideología alemana*, 676.
- 106 Kant, I.: “Comienzo verosímil de la historia humana”, en *Filosofía de la historia*, 120.
- 107 Ibídem, 121.
- 108 Ibídem, 121.
- 109 Foucault, M.: o.c., 158.
- 110 Kant, I. (1969: 37): *Primera introducción a la crítica de la facultad de juzgar*. Buenos Aires.
- 111 Foucault, M.: o.c., 151.
- 112 Kant, I.: *Crítica de la facultad de juzgar*, § 82, 272.
- 113 Ibídem, § 83, 276.
- 114 Ibídem, § 83, 277.
- 115 Es importante resaltar en este punto el giro que tiene lugar en la pregunta kantiana acerca del hombre: Kant está apuntando a una concepción de la antropología cuyo centro de gravedad se desplaza desde la “naturaleza” hacia la “cultura”. Este desplazamiento es muy significativo para comprender la evolución de la filosofía después de Kant y hasta mediados del siglo XIX. El hombre es un ser de la naturaleza que gracias a su entendimiento puede proponerse a sí mismo fines. Esa posibilidad de que dispone el hombre le abre un orden cualitativamente diferente con respecto a los otros órdenes de la naturaleza: la cultura. De aquí que la pregunta qué sea el hombre no está centrada, en el caso de Kant, en cuál es su naturaleza, sino en el hecho de que el hombre tiene historia; y ésta es concebida por Kant como la progresiva realización efectiva de los fines que el hombre va dándose anticipadamente en la idea por medio de la razón. En la concepción kantiana de la antropología no se trata de conocer la naturaleza del hombre en absoluto y abstracto, ya que el hombre llega a comprenderse adecuadamente cuando a través de la práctica realiza los fines que ha ido proponiéndose con su razón. “De este modo Kant dio un nuevo sentido a los conceptos de teoría y praxis. Para él no se trata más que de una teoría que después puede ser aplicada a la acción del hombre, ni tampoco entra en cuestión el análisis crítico de una situación histórica, del cual emergen móviles para la acción subsiguiente, ni siquiera de aplicar los resultados de la ciencia a la ética. La praxis del hombre (y Kant entiende por praxis la acción moral tal como se desenvuelve en la sociedad y en el Estado) es interpretada en su totalidad a partir de la razón práctica que es libertad agente. A esta praxis pertenece esencialmente la teoría en cuanto es un deber realizarla incondicionalmente en la praxis. El carácter incondicional de la teoría excluye ya de antemano la posibilidad de mostrarse insuficiente o inválida para la praxis” (Herrero, F. J. (1975: 166-167): *Religión e historia en Kant*. Gredos. Madrid). La problemática antropológica en el programa de investigación que Kant plantea se orienta hacia el espacio concreto de la historia, que es en el que van a concentrarse sus

inmediatos seguidores.

116 Kant, I.: *Crítica de la facultad de juzgar*, § 84, 279-280.

117 Ibidem, § 84, nota p. 281

118 Ibidem, § 86, 288.

119 Ibidem, 120-121.

120 Kant I. (1975: 23): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Porrúa. México.

121 Kant, I.: *Antropología*, 103.

122 Kant, I.: *Crítica de la facultad de juzgar*, 325-326.

123 Ibidem, nota p. 328.

5

El giro estético de la filosofía de la Ilustración

5.1. La antropología práctica de Schiller

El filósofo Schiller, nacido en 1759 y muerto en 1805, es uno de los personajes del siglo XVIII que mejor sintetizan lo que fue la filosofía de este siglo. Es uno de los grandes literatos de la Alemania de la Ilustración, pero es también, indudablemente, uno de los grandes filósofos ilustrados. Es el discípulo de Kant que mejor expresa la esencia de la filosofía de la Ilustración, tal como esta filosofía quedó condensada al pasar a través del tamiz del filósofo Kant.

En 1793 redacta las *Cartas al Príncipe de Augustenburgo* dirigidas y dedicadas a Federico Christian von Augustenburg, que debidamente modificadas y adaptadas se publicarán tal como hoy las conocemos en sucesivos números de la revista *Die Hören* en el año 1795 con el título de *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Estas cartas de Schiller son un buen paradigma de lo que es la filosofía de la Ilustración y del camino que va a seguir la filosofía a partir del nuevo siglo (siglo XIX). En su primera redacción las *Cartas* están dentro del género de “cartas para la educación del príncipe”, que como sabemos es un género de larga tradición en el ámbito de la cultura europea. En su segunda redacción dejan de pertenecer a ese género y se dirigen al hombre como ciudadano del mundo, en el más puro sentido del término de acuerdo con la filosofía de Kant.

El cambio entre las *Cartas* de 1793 y las de 1795 expresa muy bien la transformación que ha tenido lugar en la interpretación de la “soberanía”. Ésta ha dejado de estar en el monarca (soberano) y ha pasado a estar en el pueblo. Rousseau es el que mejor ha tematizado este cambio. Schiller en ambas *Cartas* lo ejemplifica muy bien. Ya no se trata de educar al príncipe, que es un hombre como todos los demás, sino al hombre mismo, que como “pueblo” es el lugar de la soberanía. Diderot expresa este cambio en el artículo de la *Enciclopedia* titulado “Soberanos”.

El caballero Temple decía a Carlos II que un rey de Inglaterra, que es el hombre de su pueblo, es el más grande rey del mundo; pero si él quiere ser superior, él no es entonces nada. Yo quiero ser el hombre de mi pueblo respondió el monarca.

En las *Cartas al Príncipe de Augustenburgo* escritas en 1793 se produce en el pensamiento de Schiller lo que podemos calificar como “giro estético” de su pensamiento. El pensamiento primero de Schiller como filósofo de la historia está volcado hacia lo político como buen ilustrado; pero ante el cariz que va tomando la

Revolución francesa Schiller va a comenzar a desconfiar de lo político y va a considerar que lo estético es la solución a los problemas de la humanidad. En su pensamiento se produce un “giro estético”, que hay que interpretar desde el ángulo de la antropología. No basta ilustrar al hombre, sino que además hay que educarle, hay que formarle el carácter a fin de que su voluntad obre humanamente y no se deje arrastrar por la animalidad de su naturaleza. La gran antinomia humana es la tercera antinomia kantiana entre naturaleza y libertad. Y el camino para resolver esa antinomia está precisamente en la estética entendida como creación. En una de sus cartas le dice al príncipe de Augustenburgo:

Como ya sabe, se trabaja sobre el carácter a través de la depuración de los sentimientos. Aquella es la tarea de la cultura filosófica y ésta especialmente de la cultura estética¹.

Ésa, la cultura estética, es la tarea que Schiller nos presenta en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, que componen una auténtica antropología que vamos ahora a explicitar.

En las *Cartas* podemos diferenciar tres partes bien delimitadas: I-IX; X-XVI y XVII hasta el final. El núcleo de la primera parte podemos centrarle en una crítica de la modernidad o el momento presente; el de la segunda en una “deducción trascendental” del concepto de belleza, y el de la tercera en una filosofía del espíritu característica de Schiller y bien diferenciada de la de Fichte, aunque ambas provengan de la matriz kantiana.

El problema fundamental para Schiller en el momento presente o modernidad reside en que en esta época del tiempo se ha roto la unidad armónica de inclinación y deber que encontramos en Grecia y que se encarna en la belleza objetiva, que refleja la idea de humanidad. El destino de la humanidad en el siglo presente, el de la Ilustración, se concreta en resolver el problema político; y el único camino seguro para ello es “el camino de lo estético”.

Para resolver en la experiencia el problema de lo político (el siglo presente) precisa tomar el camino de lo estético, porque a la libertad se llega por la belleza².

Y quien puede cumplir esa tarea es la educación, la única que puede guiar al hombre hacia su esencia y sacar al hombre moderno de la alienación a la que ha sido conducido en la historia.

La historia del hombre moderno ha desembocado en una contradicción difícil de superar entre el hombre físico y el hombre moral, y el único camino para salvar esta contradicción es la de formar un tercer carácter humano que libere al hombre físico del capricho y enseñe al hombre moral a depender de impresiones. Para ello se precisa someter a crítica el momento presente, la modernidad, y la que podemos considerar

como la obra principal del siglo: el estado moderno. Schiller lleva la crítica kantiana al campo de lo político. Hemos visto que en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* Kant decía que el siglo de la Ilustración es el siglo de la crítica y que nada podía escapar a la misma. Pues esa idea kantiana es la que aplica Schiller al Estado moderno, que es el que en el presente “representa en el corazón de los ciudadanos la humanidad pura y objetiva”³.

¿Qué ha sido de la “humanidad” en el Estado moderno? Schiller es muy crítico con la Ilustración cuando escribe:

Así vemos el espíritu de nuestro tiempo oscilar entre la perversión y la grosería, la monstruosidad y la mera naturaleza, la superstición y la incredulidad moral; sólo el equilibrio del mal suele a veces imponerle un límite⁴.

Para mejor percibir esa profunda alienación de la modernidad Schiller contrasta la modernidad con la helenidad a fin de dejar constancia de qué es lo que le ha ocurrido al hombre moderno.

Entre nosotros, dan ganas de afirmar que las fuerzas del ánimo se manifiestan, en la experiencia, separadas y divididas, como la psicología las separa y divide en la representación; vemos no ya sujetos aislados, sino clases enteras de hombres que desenvuelven tan sólo una parte de sus disposiciones⁵.

El hombre moderno es un ser dividido; ha llegado a ser “el extranjero” en la naturaleza, como resultado de su encerramiento en la subjetividad y de su atenuamiento al entendimiento que todo lo separa con su fuerza analítica. Ahí reside el gran contraste entre helenidad y modernidad.

Porque aquél (el individuo griego) recibió su forma de la naturaleza, que todo lo junta, y éste (el individuo moderno) recibió la suya del entendimiento, que todo lo separa⁶.

La escisión de la naturaleza humana en la modernidad ha hecho que las distintas fuerzas que la constituyen entren en una permanente hostilidad entre sí. En la modernidad todo está contra todo. El estado de guerra perpetua es el que mejor caracteriza al hombre moderno y a sus productos. La unidad de la naturaleza humana, que era el gran valor de Grecia, ha sido rota por la técnica moderna; y el hombre moderno está profundamente alienado y sometido a la diversidad de fuerzas, internas y externas, que habitan la naturaleza humana. Esa alienación ha sido producida por la razón calculadora (entendimiento) y la técnica a ella asociada; y por eso se hace necesario que la humanidad encuentre una nueva instancia, que le permita recuperar una nueva naturaleza. Necesita descubrir un nuevo impulso (fuerza) que tenga como resultado la unidad de su naturaleza humana. El descubrimiento de un nuevo impulso se

hace necesario para cumplir el lema de la ilustración: *sapere aude*, porque “es menester la energía del ánimo para dominar los obstáculos que al saber oponen la inocencia de la naturaleza y la cobardía del corazón”⁷.

Ese nuevo impulso tiene su fuente en el arte bello, que es el que puede proporcionarnos aquellos recursos que no nos puede ofrecer el Estado moderno, que se ha convertido “en un complicado e ingenioso aparato de relojería”, que somete al individuo humano en lugar de proporcionarle alas de libertad.

Y ahora ha llegado ya al punto a que se enderezaban las consideraciones anteriores. Ese instrumento es el arte bello; esas fuentes se abren en los inmortales modelos del arte⁸.

La tarea del artista es la de educar al gusto a fin de que el hombre se decida a seguir el impulso que le puede llevar a la armonía de la naturaleza humana. Y para ello tiene que crear “modelos” sacados de la “etérea pureza de su genio” a fin de “producir el ideal a partir del lazo de lo posible con lo necesario”⁹. Ese ideal debe de equidistar tanto de la dureza de la ley como de la blandura del corazón para conseguir que “la apariencia logre superar a la realidad efectiva y el arte a la naturaleza”¹⁰. De esta forma conseguirá dar a luz “el serverdadero”, que es la articulación de lo real y lo ideal, de lo posible y lo necesario; lo cual se logra en el “*Kairos*”, en la aprehensión del tiempo humano entendido como ocasión. Al referirnos aquí al tiempo como “ocasión” es muy importante recordar unas palabras de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* refiriéndose al “bien supremo”:

Por lo demás, el bien connota tantas diferencias como el ser: en efecto, en tanto que sustancia, el bien supremo se llama Dios e inteligencia; en cuanto cantidad, medida justa; en cuanto relación, utilidad; en el tiempo se llama ocasión u oportunidad; en el espacio, costumbre o hábito de vida¹¹.

Podemos decir que Schiller en su vuelta a la helenidad a la búsqueda de modelos se fija en Aristóteles y en su teoría del bien supremo con sus múltiples diferencias y modos de decirse. Y él se fija en el bien supremo como ocasión, de acuerdo con el cual la moral aristotélica nos invita a realizar nuestra excelencia en este mundo buscando la ocasión favorable y el tiempo oportuno. La ocasión no es el tiempo de la acción divina decisiva, sino el de la acción humana posible que se inserta en la trama de la historia. La ocasión alude al tiempo humano de la historia y se contrapone al tiempo físico del cosmos. Este último es contemplado por el hombre como destructor en cuanto que le interpreta como una degradación de la eternidad; mientras que el tiempo oportuno de la ocasión está rehabilitado antropológicamente como el auxiliar beneficioso de la acción humana, tal como dice Aristóteles:

Igual que en los juegos olímpicos no son los más bellos ni los más fuertes

los que obtienen la corona, sino sólo los que toman parte en las competiciones – y entre ellos, solamente los vencedores– de igual manera son los que en la vida obran como es preciso los que en la vida llegan a poseer el bien y lo bello y honesto¹².

Schiller es aristotélico en su corrección del kantismo y presta una gran atención a la teoría de la ocasión y a las posibilidades del ser finito del hombre dentro del tiempo finito de la historia. Ahí reside precisamente su peculiaridad dentro del kantismo.

En la segunda parte de las *Cartas* nos ofrece Schiller una “deducción trascendental” de la belleza siguiendo el método fichteano de filosofar. La deducción schilleriana de la belleza trasciende los límites de la “experiencia posible” dentro de los cuales Kant había encerrado la filosofía trascendental y abre a ésta una nueva ruta que va a ser muy seguida en alguna de las filosofías del siglo XIX. Esa nueva ruta es la ruta estética, que amplía la filosofía trascendental hacia un nuevo ámbito antropológico equidistante entre el ámbito sensible (la mera naturaleza) y el ámbito moral (la necesidad de ley). Esta nueva senda abierta por Schiller en cuanto filósofo podemos entenderla como una antropología del hombre finito.

El hombre no es ningún sujeto absoluto, sino un ente finito que tiene que articular un componente permanente (la persona) y otro variable (el estado o situación), que tiene como su elemento fundamental el tiempo, el devenir. Como tal ente finito el hombre está dotado de dos impulsos también diferentes entre sí: un impulso sensible y otro formal, que se contradicen. La tarea de la cultura está precisamente en armonizar ambos impulsos. Aquí reside la peculiaridad de la filosofía trascendental de Schiller: en la búsqueda de la armonía entre uno y otro impulso; y no en la subordinación de uno a otro. Esa armonía puede lograrse por medio de la acción recíproca de uno sobre otro; acción recíproca que se cumple a través de la educación tanto del sentimiento como de la razón, buscando un equilibrio tanto en la limitación de ambos como en su distensión. Ese equilibrio se logra en la idea de la humanidad a través del impulso de juego como tercer impulso mediador.

Cada uno de los tres impulsos tiene un objeto particular: la vida el sensible, la figura el formal y la figura viva el de juego.

Sólo juega el hombre cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y sólo es plenamente hombre cuando juega. Esta afirmación, que acaso en este momento parezca paradójica, recibirá una significación grande y profunda cuando seamos llegados al punto de aplicarla a la doble seriedad del deber y del destino; servirá de cimiento, yo os lo prometo, al edificio todo del arte estético y del, más difícil aún, arte de la vida¹³.

Aquí vemos muy claramente planteado por Schiller que la tarea que la filosofía tiene que cumplir no es la de construir una teoría de la ciencia como pretende Fichte, sino una teoría estética, que tiene en cuenta tanto el sentimiento como la razón. Y el objeto de tal

teoría estética es una teoría de la belleza, cuya deducción Schiller va a intentar en la tercera parte de las *Cartas*.

El intento de superación del dualismo kantiano entre fenómeno e idea le va a conducir a Schiller a elaborar su propia concepción de la razón frente a la de sus contemporáneos filosóficos, proponiendo una idea dialéctica de razón.

La naturaleza –los sentidos– siempre unifica, el entendimiento siempre separa; pero la razón vuelve a unificar¹⁴.

Esa razón unificadora y dialéctica es una razón creadora (estética), que saca de su propia interioridad (subjetividad) la vida que unifica los contrarios en una síntesis final, que alcanza una nueva totalidad superior a la totalidad de la naturaleza lograda en torno al sentido común. Esta nueva totalidad se logra en lo que Schiller denomina el “temple de ánimo estético”, que es el que hace del espíritu del hombre una segunda naturaleza creadora.

Así pues, no es una metáfora poética, sino una verdad filosófica el decir que la belleza es nuestra segunda creadora¹⁵.

En su escrito *Sobre la gracia y la dignidad* nos habla Schiller de “alma bella” asociada a la gracia y de “carácter sublime” asociado a la dignidad; y en las *Cartas* distingue entre “conducta noble” y “conducta sublime” y nos habla, a su vez, de “alma noble”. Podemos, pues, distinguir en la filosofía de Schiller tres clases de alma: el alma bella, el alma noble y el alma sublime; y asociar su teoría del alma noble con el “hombre estético” del que trata en las *Cartas*. La tarea de la “cultura estética” para Schiller está en formar “el alma noble” del hombre, a fin de que éste no se vea obligado más tarde a tomar decisiones sublimes. Estas tres almas schillerianas podemos interpretarlas de acuerdo con la idea hegeliana de la “fenomenología del espíritu” como etapas en la vida de todo hombre; pero con la peculiaridad de que el alma noble es el punto central del espíritu del hombre, que ha de actuar con nobleza en todas sus acciones para no verse obligado a tener que ser sublime. El alma noble con su correspondiente conducta noble la logra el hombre estético en el “*faktum* de la belleza”.

Mas si el hombre es libre aún en comunión con la sensibilidad –como nos lo enseña el *faktum* de la belleza– y si la libertad es algo absoluto y suprasensible – como lo exige necesariamente su concepto–, ya no puede ser cuestión el cómo el hombre logra desasirse de las limitaciones, elevarse a lo absoluto, oponerse en su pensar y en su querer a la sensibilidad, puesto que en la belleza ha acontecido todo esto¹⁶.

El alma noble tiene su lugar en la vida personal, en la que el hombre se encuentra consigo mismo, y en la vida social, en que se encuentra con los otros. Y el medio para

ese doble encuentro es la “apariencia”, que es obra del hombre, así como la realidad es obra de las cosas.

Se comprende que aquí se trata sólo de la apariencia estética, que se distingue de la realidad efectiva y la verdad, no de la apariencia lógica, que se confunde con la verdad y realidad efectiva; por consiguiente, se ama porque es apariencia y no porque se considera algo mejor. Sólo la primera es juego, que la última es sólo engaño¹⁷.

Este texto caracteriza muy bien la peculiaridad de la filosofía de Schiller dentro de la tradición de la filosofía trascendental. La razón schilleriana, asimilada a la imaginación, tiene su objeto en la apariencia, que Schiller distingue claramente del engaño o ilusión (crítica kantiana de la ilusión trascendental), de la realidad efectiva (planteamiento hegeliano de la filosofía) y de la verdad lógica (teoría kantiana del entendimiento). La bella apariencia de Schiller es una “apariencia verdadera”, que nosotros interpretamos como una teoría de la ficción que nos conduce por el camino de la verdad a través del arte de la apariencia, rompiendo de esta forma la vieja escisión parmenídea entre ser y aparecer; y abriendo el camino a nuevas formas de filosofar, que encontrarán su realización en algunas filosofías del siglo XIX.

Toda existencia efectiva proviene de la naturaleza como de un poder extraño; pero toda apariencia procede originariamente del hombre, como sujeto capaz de tener representaciones; por eso el hombre no hace más que usar de su derecho absoluto de propiedad cuando recoge la apariencia, separándola del ente, y obra con ella a su gusto, según leyes propias¹⁸.

El mundo de la ficción tiene leyes propias que el poeta tiene que respetar. Y las dos principales leyes del “mundo de la apariencia” se concretan en renunciar a afirmar la existencia de ese mundo en lo teórico y a procurarle existencia en lo práctico. El poeta sabe que la “apariencia estética” solamente es válida “en el reino, sin seres, de la imaginación”¹⁹. En el reino de la imaginación no hay entes, sino figuras que crea el poeta para decirnos la verdad simbólicamente. La filosofía trascendental de Schiller desarrolla con extraordinaria lógica la dimensión simbólica de la filosofía kantiana y esboza el camino de una poética que dará sus mejores frutos en algunas filosofías del siglo XIX: Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche.

En la última de las *Cartas* Schiller nos dice que no debemos temer esta aparente pérdida de solidez de la realidad como hacen algunos “triviales críticos de su época”.

No temais que padezcan la realidad y la verdad si el elevado concepto de la apariencia estética, que he fijado en las cartas anteriores, ha de hacerse universal²⁰.

La revolución copernicana de la filosofía de Kant alcanza su punto culminante en la teoría schilleriana de la apariencia estética, de la ficción.

Dondequiera que encontremos, pues, los indicios de una apreciación libre y desinteresada de la apariencia pura, podemos afirmar que se ha verificado esa revolución en la naturaleza del hombre, y que ha comenzado propiamente la humanidad en él²¹.

La verdadera esencia de la humanidad que Schiller nos presenta se encuentra en el “juego estético”, en el que la imaginación actúa de una forma completamente independiente.

Libre ya de los hierros que el apetito impone, la tranquila visión aprehende la figura, el alma bulle en el alma y, en lugar de un egoísta trueque de placeres, nace un magnánimo cambio de aficiones²².

La egoísta lucha por la existencia que Darwin hará famosa en el siglo XIX es una alegre comunicación en la utopía estética de Schiller.

Cualesquiera otras formas de la comunicación separan la sociedad, porque se refieren, exclusivamente, o a la receptividad privada o a la actividad particular de los miembros singulares, esto es, a lo que diferencia y distingue un hombre de otro; sólo la comunicación de la belleza unifica la sociedad, porque se refiere a lo que es común a todos²³.

Con su utopía estética Schiller está criticando la sociedad civil como un “sistema de egoísmos” y proponiendo la resurrección del destruido sentido comunitario que la egoísta teoría de los intereses había introducido en la modernidad de la mano del individualismo posesivo que la fábula de las abejas de Mandeville ejemplifica admirablemente. Habermas ha sabido apreciar en Schiller uno de los antecedentes de su razón comunicativa.

La utopía estética de Schiller no se propone como meta el estetizar la existencia, sino el revolucionar las relaciones de entendimiento entre los sujetos. Frente a la disolución del arte en la vida, que los surrealistas exigirían programáticamente más tarde y que los dadaístas y sus sucesores tratarían de poner en práctica valiéndose de la provocación, Schiller se atiene a la autonomía de la apariencia pura²⁴.

Solamente el gusto como auténtica potencia productora puede conducirnos a un verdadero estado cosmopolita de igualdad y paz. Pero tal Estado no podemos encontrarlo en la realidad afectiva y por eso una de las funciones del poeta es la de realizar su

“presentación sensible” en sus productos literarios.

Aquí, pues, en el reino de la apariencia estética, cúmplase el ideal de igualdad, que el visionario quisiera hallar realizado en las cosas²⁵.

La filosofía trascendental de Schiller llega a su culminación como filosofía poética y tiene como tarea educar a la humanidad a fin de que ésta vaya aproximándose al “ideal estético” en el que las relaciones entre los hombres no son relaciones de dominación y subordinación, sino de comunicación libre e igualitaria. Ese ideal no existe en la tierra, pero el poeta puede pintarlo con su imaginación y ahí precisamente reside su tarea tal como explica muy bien Schiller en su obra: *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*.

5.2. Schiller y la novela como fabulación de la modernidad

Entre los años de 1786 y 1789 escribe Schiller *El Visionario*, su única novela, a la que nunca concedió gran relevancia en relación con sus otras obras, ya sean los dramas o los textos estéticos y de filosofía de la historia. A pesar de la poca importancia concedida por Schiller a esta su única novela, nosotros, en cambio, la consideramos como uno de los textos fundamentales de la filosofía de la Ilustración. Y ello por varias razones de las que vamos a destacar solamente la de su género literario: el ser una novela. La novela es el género literario más característico de la modernidad y el que mejor representa la clase burguesa, cuya cultura logra su consagración en el siglo XVIII. La tragedia representa muy bien el mundo cultural griego; el drama moderno la cultura barroca y la novela la cultura burguesa que ha ido logrando su espacio en el proceso de separación entre el Estado y la sociedad civil; proceso de separación que se ha ido consolidando a medida que se imponía la razón crítica y se establecía el dualismo entre la conciencia moral y la conciencia política, lo cual acontece en el siglo de la Ilustración.

La modernidad barroca del siglo XVII se construyó en torno a la certeza del sujeto pensante, cuyo más conocido paradigma es el *Cogito ergo sum* de la filosofía cartesiana. En el siglo XVIII se produce una ruptura entre afirmación (puesta del sujeto moderno como origen de la cultura) y ficción (creación decentros de conciencia ficticios), pasando estos últimos a ser los que más lejos han llevado la inspiración interior de los espíritus; más allá de lo que lo han hecho las confesiones y las autobiografías. Y es precisamente la novela en tercera persona, que cuenta los pensamientos, sentimientos y palabras de un “otro ficticio” la que mejor cumple este papel. Es el caso de *El Visionario* de Schiller, que aunque no muy apreciada por el autor, tuvo un gran éxito entre los lectores por responder muy bien a las inquietudes y problemas de la clase burguesa, que lentamente iba conquistando su lugar propio dentro de la cultura de la modernidad ilustrada. Dorrit Cohn ha analizado admirablemente los “modos de representación de la vida psíquica en la novela”, al resaltar la *Mimesis* de la vida psíquica interior de un “otro” distinto del narrador²⁶.

Un ejemplo paradigmático de este planteamiento lo encontramos en *El Visionario*, en el que se nos narra por un amigo la vida interior de un príncipe alemán en el escenario turbulento de la Venecia dieciochesca. En esta narración se dan cita una serie de “historias” que expresan con precisión el cuadro de lo que es la vida burguesa, una vida en la que puede distinguirse una amalgama de luces y sombras que nos permite apreciar muy bien las contradicciones de un siglo que se denominó a sí mismo el siglo de las luces.

El príncipe de Schiller es la antítesis del príncipe de Maquiavelo, ya que “como tercer príncipe de su casa no tenía perspectiva probable de gobernar”²⁷. Y precisamente por eso lo que importa en la narración no es la conservación del poder, ni su conquista, sino los estados de conciencia en los que se refleja la vida del siglo en la Venecia de los banqueros del siglo XVIII. La Venecia de Schiller ejemplifica muy bien la “fábula de las abejas” de Mandeville. Venecia es un centro económico y financiero en el que lo

importante es la circulación del dinero, que es lo que trae la prosperidad de la República. El príncipe no tiene poder, sino “crédito”; y gracias al crédito dispone de un dinero que le permite llevar una vida “príncipesca”. El centro de su vida no es el poder, sino el dinero. Lo que podemos interpretar como que el centro de gravedad ha pasado de la política a la economía. El príncipe no vale por el poder que tiene, sino por aquello que representa. En el “diálogo filosófico” de la novela lo dice admirablemente Schiller.

Precisamente eso es lo malo, que sólo somos perfectos moralmente, sólo somos felices para ser útiles; que disfrutamos nuestra “diligencia” y no nuestras “obras”. Cientos de miles de manos trabajadoras juntaron las piedras en las pirámides, pero no fue la pirámide su recompensa. La pirámide halagó la vista de los reyes, y a los diligentes esclavos se les recompensó con mantenerlos. ¿Qué se le debe al trabajador cuando ya no puede trabajar, o cuando ya no hay para él en qué trabajar? ¿Qué se le debe al ser humano cuando ya no se le necesita?²⁸.

Esta crítica schilleriana de la cultura burguesa del dinero no tiene nada que envidiar a la “crítica de la economía política” que casi un siglo después hará Marx, cuando la cultura burguesa que Schiller intuye en su “visión estética” haya dejado ver sus consecuencias negativas para la humanidad (especie humana) que se pone a sí misma como centro de la historia.

Schiller no construye su novela, como lo hará luego Goethe en su *Guillermo Meister*, como un proceso de aprendizaje. La novela de Schiller lo que nos muestra es la serie de obstáculos que el hombre tiene que enfrentar a lo largo de la vida para conquistar la propia libertad. Obstáculos estructurales que la demoníaca voluntad de los hombres va colocando en el camino de la vida y para cuya superación solamente una buena educación puede servirnos, cosa que no es el caso del príncipe protagonista.

Una educación negligente y un temprano servicio en el frente habían impedido que la madurez llegara a su espíritu²⁹.

Los obstáculos que se le van presentando al príncipe pintan muy bien la vida del siglo. Unos proceden de la superstición religiosa, otros de la magia de las nuevas ciencias; unos terceros de las sociedades secretas que tanto abundan en el siglo y que tienen a la masonería como a su gran protagonista. No faltan tampoco los obstáculos políticos derivados de la ambición de llegar a ejercer el poder como príncipe. Lo que le interesa a Schiller en el fondo de todos estos planteamientos es cómo la vida del siglo se refleja en la conciencia interior del príncipe. Y esto es lo que analiza muy bien en el “diálogo filosófico”, que fue desgajado como una especie de parte autónoma del conjunto de la obra. La conciencia moral del príncipe recorre tres estadios que Schiller caracteriza como el estadio de la fe, el estadio escéptico y el de librepensador.

Para decirlo en pocas palabras, se había lanzado a aquel laberinto como un fanático lleno de fe, y lo dejó tras de sí como escéptico y por último como convencido librepensador³⁰.

Estas tres formas de conciencia sintetizan muy bien las posiciones de la clase ilustrada que está presente en el mundo de *El Visionario*; pero no representan la posición de Schiller, que es la que se desprende de el “diálogo filosófico” y que tiene que ver con la “conciencia moral” del individuo, con su ser moral como sujeto de valores. Schiller está preocupado por la contingencia de la existencia humana y a eso es a lo que busca una respuesta en el diálogo filosófico de la novela. No se debe encajar la existencia humana dentro de ningún sistema de necesidad, sea éste el sistema de necesidad de la naturaleza o de la ley moral de la humanidad. Ni naturaleza ni humanidad como un “orden eterno” al que la existencia tiene que someterse, sino que a lo que hay que atender es al “gozo de la existencia”.

¡Servir! ¡Servir sin titubear! ¡Tan carente de dudas como el ladrillo más insignificante de la simetría del palacio que descansa sobre él! ¿Pero también como el ser al que se le tiene en cuenta y participa del gozo?³¹.

La filosofía estética de Schiller tal como está expresada en el diálogo filosófico de *El Visionario* critica el planteamiento teleológico de la historia del hombre que sacrifica el individuo en función de un fin que se ignora y pone en primer plano la existencia finita del individuo que transcurre entre “dos mantos negros e impenetrables que penden en los dos límites de la vida humana y que todavía ningún ser humano ha alzado”³².

Poetas, filósofos y fundadores de estado se han esforzado por pintar la imagen que se encuentra tras el manto negro del futuro, pero nadie lo ha logrado. Lo que ha hecho en realidad es pintarla según sus sentimientos y pasiones; pero en realidad todo el mundo ignora lo que hay tras ese manto. Lo importante es que el hombre no descuide el presente atraído por vanos proyectos y sueños visionarios. El hombre tiene que esforzarse y trabajar con ahínco por construir con la mayor perfección posible su existencia como ser moral y su propia felicidad; y haciendo esto seguro que cumplirá los fines para los que la naturaleza le ha destinado.

Soy un mensajero que lleva una carta sellada al lugar de su destino. Lo que contiene, a aquel que la lleva sólo puede serle indiferente³³.

Schiller, que se encuentra al final del siglo de las luces, contempla con escepticismo y critica todas las empresas salvadoras que el siglo ha pretendido poner en marcha de acuerdo con distintas utopías (imágenes del futuro) que unos y otros han pintado; y llama al hombre a fijar la atención en el pequeño círculo que rodea su existencia. Ahí es donde se encuentra el secreto de la verdadera educación del hombre.

Schiller plantea la historia de la humanidad como historia efectual: “El ser humano

no tiene otro valor que sus efectos"³⁴. Pero esa efectualidad no hay que entenderla pragmáticamente al estilo de Maquiavelo, sino como una efectualidad liberadora y creadora; una efectualidad que está construida por fuerzas activas y que no ahoga el gozo creador. Por eso una de las más duras críticas de Schiller se dirige contra el despotismo.

El déspota es la criatura más inútil de su Estado, puesto que mediante el miedo y la preocupación ata las fuerzas más activas y ahoga el gozo creador. Todo su ser ahí es una horrible negatividad³⁵.

La teoría efectual de Schiller tenemos que entenderla de acuerdo a su teoría de la ocasión. La vida del hombre no hay que mirarla desde la perspectiva de un orden eterno o de algún sistema de necesidad; sino desde la perspectiva de la teoría de la ocasión, que considera a la moral no como un sistema de necesidades, sino como un arte que sabe discernir el tiempo oportuno para la acción, en el sentido que da a entender Aristóteles en el [capítulo 6](#) del libro II de la *Ética a Nicómaco*:

Pero si es cuando es debido, y por aquellas cosas y respecto a aquellas personas y en vista de aquello y de la manera que se debe, entonces hay término medio y excelente, y en esto consiste la virtud³⁶.

Lo característico del hombre “educado” o “cultivado” es precisamente saber distinguir el grado de precisión que se exige a los diferentes tipos de saber.

Porque es propio del hombre cultivado buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto: evidentemente, tan absurdo sería aprobar a un matemático que empleara la persuasión como reclamar demostraciones a un retórico³⁷.

El objeto de la voluntad tal como Schiller lo está planteando en el “diálogo filosófico” no es el “bien absoluto”, sino el bien relativo a cada situación, al momento presente, aunque esto pueda conducir a tener que optar por el “mal menor”, tal como reconoce Aristóteles al final del libro II de la *Ética a Nicómaco*:

Porque de los dos extremos, el uno es más erróneo y el otro menos, y ya que acertar en el medio es extremadamente difícil, por lo menos, como suele decirse, en la segunda navegación hay que tomar el mal menor³⁸.

El tiempo humano de la ocasión no es el tiempo de la acción divina decisiva, sino el de la acción humana posible que se inserta en la temática general de los acontecimientos buscando acertar en el blanco como el arquero.

Tan pronto como pensamos como existente un acto en el alma, se nos

aparece como el ciudadano de un mundo enteramente otro [...]. Pertenece a un todo propio que tiene en sí mismo su centro, desde el que fluye todo lo que da y hacia el que confluye todo lo que recibe [...] y un acto es moralmente bueno o moralmente malo según se aleje o acerque a aquél, lo obstaculiza o lo favorece³⁹.

La concepción filosófica de Schiller destaca un concepto de individualidad que podemos caracterizar como leibniziano. La individualidad de cada ser viene dada por su grado de integración en torno a un centro.

El ser moral es, por tanto, en sí mismo, cerrado y perfecto como aquello que, para diferenciarlo, llamamos orgánico; cerrado por su moralidad como éste por su estructura⁴⁰.

El centro del ser humano es la moralidad; y es en torno a ese centro donde se logra la perfección y felicidad del hombre. Schiller, como decíamos en el apartado anterior, está proponiendo una individualidad comunicativa frente a la individualidad posesiva propugnada por la economía política clásica, que empieza a constituirse como ciencia en este siglo XVIII, y que tiene en su base una antropología del hombre egoísta y dirigido por el interés.

Notas

- ¹ Schiller, J. F. C. (1991: 104): *Escritos de filosofía de la historia*. Universidad de Murcia. Murcia.
- ² Schiller, J. F. C. (1991: 101): “Cartas sobre la educación estética del hombre”, en *Escritos de estética*. Tecnos. Madrid.
- ³ Ibídem, 107.
- ⁴ Ibídem, 111.
- ⁵ Ibídem, 112-113.
- ⁶ Ibídem, 113.
- ⁷ Ibídem, 123.
- ⁸ Ibídem, 125.
- ⁹ Ibídem, 127.
- ¹⁰ Ibídem, 129.
- ¹¹ Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1096a, 2511.
- ¹² Ibídem, 1098-b.
- ¹³ Schiller, J. F. C.: *Cartas sobre la educación estética*, 155.
- ¹⁴ Ibídem, 165.
- ¹⁵ Ibídem, 177.
- ¹⁶ Ibídem, 189.
- ¹⁷ Ibídem, 201.
- ¹⁸ Ibídem, 203.
- ¹⁹ Ibídem, 204.
- ²⁰ Ibídem, 207.
- ²¹ Ibídem, 208.
- ²² Ibídem, 213.
- ²³ Ibídem, 215.
- ²⁴ Habermas, J. (1989: 66): *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus. Madrid.
- ²⁵ Ibídem, 216-217.
- ²⁶ Cohn, D. (1978): *Transparent minds*. Princeton University Press.
- ²⁷ Schiller, F. C. S. (1986: 10): *El Visionario*. Icaria.

- 28 Ibídem, 133.
- 29 Ibídem, 10.
- 30 Ibídem, 64.
- 31 Ibídem, 113.
- 32 Ibídem, 118.
- 33 Ibídem, 119.
- 34 Ibídem, 120.
- 35 Ibídem, 120.
- 36 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1106b, 16 y ss.
- 37 Ibídem, 1094b, 24 y ss.
- 38 Ibídem, 1109a, 34 y ss.
- 39 Schiller, F. C. S.: *El Visionario*, 124-125.
- 40 Ibídem, 129.

6

La filosofía de la Ilustración en España

6.1. Crítica y filosofía experimental

En el siglo XVIII asistimos a la consolidación de las ciencias baconianas, que T. S. Kuhn diferencia de las ciencias clásicas. Las ciencias baconianas se organizan en torno al experimento, mientras que las ciencias clásicas son deductivas y conceden más relevancia a la teoría y a las matemáticas. Kuhn escribe a este respecto:

Contemplado en conjunto el siglo XVIII, las aportaciones de los académicos a las ciencias físicas baconianas fueron menores, en comparación con las de los médicos, farmacéuticos, industriales, constructores de instrumentos, conferenciantes viajeros y hombres medios independientes. De nuevo la excepción en Inglaterra, en donde la Real Sociedad estuvo poblada principalmente por tales *amateurs*, antes que por hombres cuyas carreras fuesen primero y definitivamente científicas¹.

En España las ciencias baconianas van a abrirse camino también fuera de la Universidad. Y así nos encontramos con la Regia Sociedad de Medicina y Ciencias de Sevilla, que es el primer centro organizado en el que va a asentarse la física corpuscular con su correspondiente filosofía experimental. La Sociedad tiene su origen en una tertulia que se organiza en Sevilla a finales del siglo XVII, que va a encontrar su convalidación por la Corte de Madrid el 25 de marzo de 1701 en una Real Cédula firmada por Carlos II, con la que adquiere carta de naturaleza la “Sociedad”. Uno de los primeros miembros es Diego Mateo Zapata (1644-1745), que en abril de 1702 es elegido presidente de la misma. La Sociedad fomenta la nueva filosofía natural con su método experimental y difunde las nuevas doctrinas de la química *espargírica*.

De las obras escritas por Zapata queremos destacar la “censura” que puso a la obra del teólogo Alejandro Avendaño, *Diálogos filosóficos en defensa del Atomismo* (1717), y su obra póstuma *Ocaso de las formas aristotélicas* (1745). En ambas obras destaca la crítica de la filosofía natural del aristotelismo de las escuelas y la defensa de la nueva física experimental. En estas obras está representado uno de los momentos más importantes de la ciencia española, que logra hacerse un hueco en el panorama de las nuevas ideas que circulan por Europa en el siglo de la Ilustración.

Otro médico importante ligado también a la Regia Sociedad de Medicina y Ciencias de Sevilla es el presbítero Juan Ordóñez de la Barrera, defensor de las nuevas ideas físicas, cuyo lema es: *Doctus eris, si experimenta facis*².

El grupo de pensadores agrupado en torno a la Academia de Sevilla es uno de los que mejor representa las nuevas ideas de la filosofía experimental o nueva filosofía de la naturaleza de inspiración baconiana.

Otro de los inspiradores de la nueva física experimental con influencia entre los médicos españoles del momento es Robert Boyle (1627-1691) y su obra *The Sceptical Chymist*, que introduce un matiz de escepticismo en la nueva filosofía experimental. Un reflejo de todas estas ideas lo encontramos en la obra del médico español Martín Martínez (1684-1734), que escribió *Medicina Escéptica* (1722), en la que defiende que el método empírico (baconiano) necesita una actitud escéptica y antidogmática, pero su escepticismo no es el de Descartes sino el de Boyle. Otra obra importante de este autor es su *Filosofía Escéptica* (1730), en la que inspirándose en Bacon critica la filosofía escolástica por “vociferante y contenciosa”. Esta expresión es la que Bacon en su *Cogitata et Visa* aplica a la filosofía escolástica, que reduce la filosofía a disputas verbales y sofísticas.

El calificativo de escéptica que Martínez atribuye a la filosofía experimental inspirada en Bacon está pensado para diferenciar esta nueva filosofía del dogmatismo de los racionalistas, que se apoya en verdades evidentes, claras y distintas. La filosofía experimental tiene como criterio fundamental del conocimiento la experiencia, que se apoya en observaciones y experimentos, los cuales no pueden tener la seguridad que afirman los dogmáticos, sino un determinado grado de probabilidad.

Esta filosofía experimental y escéptica es defendida también por el padre Antonio José Rodríguez, que escribe *Palestra crítico-médica* (1736) y *Nuevo Aspecto de Teología médico-moral* (1742-1745) en los que pone en cuestión a la tradición misma.

En el fondo de todos estos planteamientos podemos descubrir en el pensamiento español del primer tercio del siglo XVIII una disputa acerca de “los antiguos y los modernos” similar a la disputa estética que por los mismos años tuvo lugar en Francia³. Asistimos, pues, en el campo de la filosofía y de la ciencia española de los primeros años del siglo XVIII, a una disputa entre “antiguos y modernos”, como da a entender muy bien Juan Antonio Pérez Sánchez en la aprobación que pone al frente de la obra *Nuevo aspecto de Teología medicomoral* al escribir que “el acierto nunca ha estado vinculado a la Antigüedad”.

En España la polémica entre “antiguos y modernos” se desarrolla en el campo de la filosofía natural o nueva física y se inicia a finales del siglo XVII con los llamados “novatores” y va a extenderse hasta la mitad del siglo XVIII, momento en el que la influencia de la *Enciclopedia* francesa va a orientar la percepción no hacia el campo de la física, sino al de la historia de la naturaleza. En este punto es muy significativo el *Diario Filosófico, Médico Chirúrgico* publicado en 1757 por Juan de Galisteo, médico de la Corte, en el que se informa de las novedades de Europa en el campo de la “historia natural”. La orientación de los modernos hacia la física experimental o hacia la historia natural nos sirve de referencia para diferenciar el primer estadio del siglo XVIII, dominado por la preocupación por la física experimental procedente de la tradición inglesa, del segundo estadio que coincide con la mitad del siglo y en el que los modernos

se inclinan hacia las novedades que vienen de Francia y de los filósofos franceses.

En la polémica acerca de la nueva física, correspondiente a la primera mitad del siglo XVIII, tenemos que destacar a Antonio María de Herrero, que en 1738 publica en Valencia una *Physica Moderna, Experimental, Systemática* en la que resume los últimos conocimientos reconocidos en las principales Academias europeas: Londres, París, Roma y Berlín. Este autor se inclina por el racionalismo cartesiano, que ha tenido una gran influencia en Valencia gracias a las obras de Tosca, cuyo *Compendium Philosophicum* publicado en Valencia en 1721 va a servir de libro de texto y se va a reeditar hasta finales de siglo. Tosca incorpora ideas modernas, pero se detiene allí donde ponen en peligro la ortodoxia, llegando a colocar a la mecánica universal de Newton entre las abstracciones y fuerzas ocultas de la naturaleza en una crítica similar a la de Berkeley.

Dentro de esta línea hay que citar también a Andrés Piquer, catedrático de anatomía de la Universidad de Valencia, que en su *Física Moderna racional y experimental* publicada en 1745 defiende un mecanicismo del que luego se retractará inclinándose hacia una posición más ecléctica. Tanto en este texto como en *Sobre el Sistema del Mecanicismo* de 1768 defiende el “principio experimental” de la tradición inglesa de física y critica los sistemas cartesiano y newtoniano por sus excesos de “afirmaciones generales” y su inclinación hacia las matemáticas sin tener suficientemente en cuenta la experiencia.

En el ámbito de esta polémica científica acerca de los antiguos y modernos que está teniendo lugar en la España de finales del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII destaca la figura del benedictino Benito Jerónimo Feijóo (1676-1764), que es uno de los más destacados filósofos de la primera mitad del siglo XVIII en España. Su filosofía encaja perfectamente dentro de la “filosofía experimental” que logra triunfar en el siglo XVIII frente a las filosofías sistemáticas como la de los aristotélicos y la de Descartes. La distinción entre filósofos sistemáticos y experimentales, que, inspirándose en Bacon, establece Feijóo, es la mejor referencia para comprender el tipo de filosofía que practica. Esta distinción contrapone dos imágenes del saber a las que, a su vez, corresponden dos imágenes de la ciencia: la imagen del saber como una “bella novela”, tal como aparece en la quinta parte del *Discurso del Método* de Descartes; y la imagen del saber como un “duro trabajo”, tal como la presenta Bacon en el *Novum Organum*. A la primera imagen del saber le corresponde la imagen de una naturaleza concebida como un perfecto orden geométrico según número, peso y medida; y a la segunda la de una selva, un laberinto o un océano desconocido para orientarse, en el cual es necesario el método como guía para la investigación de la naturaleza.

La filosofía de Feijóo es una filosofía experimental que sigue, como él mismo dice, “las luces de Bacon y uniendo las experiencias con las especulaciones” trabaja como las abejas, que son el símbolo de la capacidad que tiene la mente de transformar y digerir los datos de la experiencia y de ser una mente crítica. Es una filosofía experimental y crítica, al estilo de la de Bacon, como se ve muy bien en el discurso 13 del tomo VII de su *Teatro Crítico*, que titula “Lo que salva y falta en la física”. Ahí critica la filosofía natural de los aristotélicos por verbosista:

El sistema aristotélico, como lo propuso su autor, nadie puede condenarlo como falso, sí sólo como imperfecto y confuso, porque, conteniéndose en unas ideas abstractas, no descende a explicar físicamente la naturaleza de las cosas. Y, verdaderamente, en lo poco que cuesta la explicación de los efectos naturales que se logra con este sistema, se conoce lo poco que vale. Juzgo que en el espacio de media hora, o una hora, cuando más, haría yo filósofo al modo peripatético a un hombre de buena razón que jamás hubiese estudiado palabra de facultad alguna. Con explicarle lo que significan estas voces, materia prima, forma sustancial, accidente, potencia o virtud radical y remota, próxima y formal, cualidad y muy pocas más, ya no queda qué hacer sino instruirle en que, cuando le pregunten por qué tal cosa produce tal efecto, responda que porque tiene una virtud ocualidad productiva de él [...]. ¿Y qué sabe el que sólo sabe esto? Nada, sino unas voces particulares de la escuela y unas nociones comunísimas, como dice el sapientísimo Padre Dechales⁴.

Frente a las ideas abstractas y generales de los arsitotélicos él defiende partir de la experiencia para llegar a lo universal tal como propone Bacon en su *Novum Organum* y practican los nuevos filósofos experimentales.

Hay un gran cuerpo de filósofos experimentales, los cuales, trabajando conforme al proyecto de Bacon, examinan la naturaleza en sí misma y de la multitud de experimentos, combinados con exactitud y diligencia, pretenden deducir el conocimiento particular de cada mixto sin meterse en formar sistema universal, para el cual son insuficientes los experimentos hechos hasta ahora, aunque innumerables, y acaso lo serán todos los que en adelante se hicieren. El designio de Bacon era formar por la combinación de experimentos axiomas particulares; por la combinación de axiomas particulares, otros axiomas más comunes, y de este modo ir ascendiendo poco a poco a los generalísimos⁵.

La filosofía de Feijóo es una filosofía claramente empirista con un buen componente de escepticismo, como es el caso de todas las filosofías empiristas. El modelo de la filosofía empirista de Feijóo es Bacon, cuya forma de filosofar está impregnando a toda la filosofía de la Ilustración, como reconoce Cassirer cuando escribe:

La nueva lógica que se busca, y con respecto a la cual se está convenido que se encontrará siempre en el camino del saber, no es la lógica de los escolásticos ni la del concepto matemático puro, sino mejor la “lógica de los hechos”⁶.

Esa lógica de los hechos es la que va a imbuir la *Enciclopedia* francesa y la que buscaba en su filosofía Diderot, que es otro de los grandes filósofos del siglo XVIII influido por Bacon.

El hecho de que el pensamiento de Bacon fuese una filosofía de la naturaleza mezclada con un primer intento de método científico, lejos de repeler a Diderot, tenía que atraerle pues éste buscaba en él más una razón de la ciencia que esquemas científicos acabados⁷.

Eso mismo es lo que busca Feijóo en Bacon bastante antes que Diderot: una razón crítica y constructiva a partir de la experiencia, y no esquemas acabados como hacen los filósofos sistemáticos sean escolásticos o cartesianos. La filosofía crítica de Feijóo tiene dos momentos bien diferenciados. Un primer momento de crítica de los ídolos, obstáculos, prejuicios y supersticiones, que con sus telarañas oscurecen la luz de la razón; y un segundo momento genético y constructivo siguiendo la teoría empirista del conocimiento, y más concretamente el método inductivo baconiano en el que juega un importante papel la analogía⁸.

Una de las mejores síntesis de la concepción filosófica de Feijóo es la que hace en el discurso del tomo V de su *Teatro Crítico*, que titula “El gran magisterio de la experiencia”. Este texto es un ejemplo del estilo ensayístico de hacer filosofía de Feijóo. En él nos narra una fábula en la que se contraponen las filosofías sistemáticas y las experimentales. Las primeras están representadas por la mujer *Idearia* y las segundas por *Solidina*. *Idearia* se caracteriza por exponer “con voces nuevas, o inusitadas, las quimeras, que pasaban en el dilatado país de la imaginación”; mientras que *Solidina* “probaba con demostraciones sensibles quanto dictaba”. Esta contraposición entre imaginación y experiencia muestra con claridad el filosofar de Feijóo, que podemos caracterizar como una crítica de la imaginación y sus quimeras y un trabajo de reconstrucción por parte de la razón a partir de la experiencia. Una experiencia que entiende en el sentido baconiano, no como experiencia ingenua sino como experiencia guiada por la experimentación.

¿Si son tan falibles las reglas generales deducidas de experimentales observaciones, y es preciso, para evitar todo error, seguir el hilo de éstas tan escrupulosamente, que tímido el discurso no se atreva a dar un paso sin la luz de algún experimento apropiado; qué confianza se podrá tener en aquellas Máximas, cuyo primer origen se debe a nuestras arbitrarias ideas?

Feijóo reconoce que no bastan los sentidos solos para el buen uso de los experimentos, sino que además son necesarios la reflexión, el juicio y el discurso; pero un discurso que no está compuesto por quimeras, sino guiado continuamente por la luz de la experiencia tal como reconoce Bacon. Una diferencia fundamental entre la filosofía de los antiguos y la de los modernos es aquella que explica Bacon en su *Refutación de las Filosofías* y que Feijóo hace suya e incorpora en su estilo de filosofar.

La diferencia fundamental entre las “escuelas antiguas” (sectas) y las modernas “academias de ciencias” está en el diferente camino (método) de unas y otras. Las escuelas de los antiguos siguen el camino de la fantasía, como escribe Bacon:

Y no es eso todo; añadimos también que si abandona enhoramala la luz de la naturaleza, esto es, la descripción y la evidencia de las cosas singulares, cuanto más descuella alguien por su ingenio tanto más se precipita y se enreda en recovecos y escondrijos, cada vez más oscuros e intrincados, producidos por la fantasía. ¿Es que quizá no os habéis dado cuenta, hijos míos, de cuán grandes son la agudeza y la fuerza de ingenio en los filósofos escolásticos, rebosantes de ociosidad y cavilaciones, feroces a causa de las tinieblas mismas en que se habían criado, ni de qué telas de araña nos prepararon, admirables por la textura y la sutilidad de su hilo, pero desprovistas de utilidad y provecho?⁹.

El camino de la fantasía engendra monstruos, mientras que las academias modernas siguen la luz de la naturaleza y engendran linajes de héroes.

[...] en lugar de monstruos de la fantasía, un linaje de héroes que dome y aniquile tales monstruos, esto es, que se engendren inventos saludables y útiles para combatir y aliviar (en cuanto sea posible) las necesidades humanas. Sea éste el voto del epitalamio¹⁰.

Los héroes engendrados por la luz de la naturaleza tienen como misión surcar sobre el orbe terrestre para comunicar a los otros sus descubrimientos. Una de las diferencias fundamentales entre los antiguos y los modernos en el modo de filosofar es la que podemos establecer entre la oscuridad de la caverna platónica y la luz del jardín. El filosofar de los modernos que siguen la filosofía experimental baconiana tienen como paradigma el jardín tal como se desprende del siguiente texto de Bacon, en el que contrasta el trabajo de las hormigas, las arañas y las abejas.

Ciertamente, hijos míos, los hábitos de las artes y las ciencias son, según opinión común, o empíricos o racionales. Pero todavía no fue posible ver a éstos en buena unión y armonía. Porque los empiristas, como las hormigas, se limitan a acumular y manipular. Los racionalistas, empero, como las arañas, tejen telas segregándolas de sí mismos. En el término medio está la abeja, que extrae materia de las flores –así del jardín como del campo–, pero al mismo tiempo transformándola y repartiéndola también por su propio poder. No es diferente la verdadera tarea de la filosofía, que guarda, no intacta en la memoria sino transformada y elaborada en el entendimiento, la materia previamente obtenida de la historia natural y de los experimentos mecánicos¹¹.

La metáfora del jardín y de la luz se adecua muy bien al estilo de filosofar del primer estadio de la Ilustración, muy marcado por la filosofía experimental inglesa y por la metáfora de la luz tal como es usada por Bacon. El tipo de ilustración de Feijóo es inglés y baconiano y por eso se preocupa por criticar la superstición y todas las quimeras de la filosofía y seguir el camino de la ley natural interpretando “escépticamente” el poder del

entendimiento. Pero el escepticismo de Feijóo no es el cartesiano, sino un escepticismo que se pregunta por los límites del entendimiento humano y cree en el progreso de las ciencias y las artes en su trabajo por descifrar los secretos de la naturaleza.

¿Puede descubrirse [algún sistema filosófico] tan cabal, tan bien fundado, que convenga de su verdad al entendimiento? Lo que yo sé es que, si esto se puede lograr, es más verosímil conseguirse usando del método y *organo* de Bacon. Bien es verdad, que éste es tan laborioso, y prolixo, que casi se debe reputar moralmente imposible su exención... ¿Quando se logrará esto? La Academia Real de Ciencias de París, la Sociedad Regia de Londres, no son más que un rasguño del gran proyecto de Bacon¹².

6.2. La crítica hermenéutica

Otra tradición crítica, bien diferenciada de la anterior, es la de la crítica hermenéutica representada en el pensamiento español de la primera mitad del siglo XVIII por Gregorio Mayans (1699-1781). La crítica hermenéutica de Mayans se aplica al campo de las ciencias humanas y no al de la naturaleza y sus leyes, como era el caso de los seguidores de la filosofía experimental. El interés de esta crítica hermenéutica es el de entender la historia cultural de la humanidad y del propio país a través de la lengua y los textos. El criterio para establecer la verdad no puede ser aquí la experiencia como en el caso de la filosofía experimental. Mayans, inspirándose en el italiano Muratori (1672-1750), propone como criterio discriminador el “buen gusto”, que es el que juzga acerca de la veracidad y verosimilitud de los autores de los textos.

Esta tradición filosófica es crítica con la escolástica, pero no rechaza el pasado y a los antiguos como algo superado en virtud de una idea de progreso. Considera, más bien, que el pasado conserva un valor perenne que la crítica hermenéutica trata de restaurar a través de una adecuada interpretación de los textos. Una de las tareas fundamentales de esta crítica hermenéutica es precisamente la de ocuparse del pasado y estudiar las grandes figuras de la literatura y del pensamiento como ha hecho Mayans en los *Orígenes de la Lengua Española* (1737).

La filosofía de la historia de Mayans sigue la tradición humanista y como alguno de sus contemporáneos considera que Adán en el Paraíso tuvo una ciencia perfecta y un lenguaje originario que reflejaba con claridad ese saber, que se oscureció a partir de la confusión de las lenguas. De ahí que una de las tareas fundamentales de la ciencia histórica es una tarea hermenéutica que tiene que ver con el lenguaje y con los textos que conservan ese saber primitivo. El saber que él busca está contenido de modo eminente en la Biblia y en los textos de algunos grandes pensadores antiguos. Por eso el método que propone Mayans es un método filológico que a través de la etimología de las palabras intenta comprender las manifestaciones del espíritu a lo largo de la historia; una historia que está regida por la Providencia divina, suprema legisladora y como tal fundamento del verdadero derecho natural.

6.3. La teoría estética

El siglo XVIII, como sabemos, es el momento en el que se constituye la ciencia de la estética como un territorio autónomo dentro de la filosofía. En el ámbito de la filosofía española hay dos teóricos muy cualificados de ese nuevo territorio. Tenemos, en primer lugar, a José Nicolás de Azara (1730-1803), que el año 1780, y con ocasión de publicar las *Obras* de Rafael Mengs en castellano, inserta dentro del volumen de la *Obras* de Mengs un texto suyo titulado *Comentario al Tratado de la Belleza de Mengs*, en el que expone su propia teoría de la belleza. Su teoría de la belleza es aristotélica y empirista.

La Belleza, pues, como cosa abstracta, es la idea del estado de las cosas que contienen las cualidades que, como iremos viendo, las hace Bellas; y no tiene existencia alguna fuera de nuestro entendimiento¹³.

Desde esta concepción aristotélica y empirista critica la teoría platónica de la belleza y de la mano del sensismo compone un tratado moderno e ilustrado de estética; en el que por un lado podemos descubrir el “juego de las facultades” al estilo kantiano, y por otro, y siguiendo la línea de Mengs y de Lessing, nos va apartando de la teoría aristotélica de la imitación y construyendo una teoría expresionista de la belleza muy en concordancia con los planteamientos de Lessing en el *Laoconte*.

No puede ser bella ninguna composición que no exprese su intento con tal evidencia, que un entendimiento medianamente instruido la comprenda a primera vista, y sin fatigar su atención¹⁴.

Gadamer, al destacar la importancia que el concepto de expresión tiene en su hermenéutica, escribe lo siguiente:

Aparece entonces [siglo XVIII] con una significación ampliada y se introduce al mismo tiempo en la teoría estética, donde acaba desplazando al concepto de la imitación¹⁵.

El desplazamiento del concepto de imitación y su sustitución por el de expresión se ve muy bien en el *Comentario* de Azara, que está situado en ese momento histórico en el que tiene lugar el paso de la tradición retórica a la tradición estética. En esta época la teoría de la expresión no tiene un significado subjetivista, sino que en ella prima el “punto de vista de la comunicación o comunicabilidad”, como da a entender Kant en su *Crítica de la facultad de juzgar* escrita diez años después del *Comentario* de Azara:

[...] el genio consiste propiamente en la feliz proporción, que ninguna ciencia puede enseñar ni ninguna diligencia aprender, de descubrir ideas para un concepto dado, acertando, por otra parte, a expresarlas de suerte que el estado

de ánimo subjetivo así provocado, como acompañamiento de un concepto, pueda comunicarse a otros. Es este último talento lo que propiamente se llama espíritu, puesto que para expresar lo innominable del estado de ánimo en cierta representación y para hacerlo universalmente comunicable, lo mismo si la expresión ha de hacerse por medio del lenguaje, que de la pintura o de la escultura, se requiere una capacidad de aprender el juego de la imaginación, que pasa rápidamente, y de unirlo a un concepto (que precisamente por eso es original y al propio tiempo inicia una nueva regla que no pudo deducirse de principios o modelos anteriores), que puede comunicarse sin sujeción a reglas¹⁶.

En la teoría estética de Azara la expresión está entendida como expresión que suscita sensaciones.

Por Expresión entiendo el Arte de hacer comprensibles los afectos interiores, y las situaciones que pide la composición. La unión del alma y el cuerpo es de tal naturaleza, que no puede haber movimiento en el uno, que no excite su movimiento correspondiente en el Otro¹⁷.

Esta teoría de la expresión no debe ser interpretada subjetivamente, sino en referencia a un contexto metafísico que es de cuño neoplatónico, como nos advierte Gadamer y da a entender claramente Azara cuando escribe:

La expresión no se limita a significar las pasiones del alma en el semblante. Cada miembro en particular, la postura, el movimiento, los vestidos, el campo, la arquitectura, los árboles y en fin la luz misma; y el aire, y cuanto entra en un quadro, es susceptible de Expresión y todo debe contribuir a la Belleza¹⁸.

El otro gran teórico español de la estética de este siglo XVIII es el jesuita Esteban de Arteaga (1747-1798), que el año 1789 publicó sus *Investigaciones Filosóficas sobre la Belleza Ideal, considerada como Objeto de todas las Artes de Imitación*, en las que puede apreciarse el peso del empirismo psicológico y de la filosofía sensualista. Batllori, en la introducción que pone a sus obras, escribe que “el abate español, pues, estaba perfectamente enterado de las principales corrientes estéticas que por entonces circulaban por toda Europa¹⁹”.

Para comprender adecuadamente la posición de Arteaga es importante tener en cuenta que “la idea” en la obra de Arteaga no se concibe al modo platónico o aristotélico. No es ni un paradigma perfecto ni una definición lógica, sino que consiste en una “representación mental”²⁰.

6.4. El sensismo

A medida que vamos acercándonos al final del siglo XVIII vemos cómo la *Enciclopedia* francesa influye en muchos pensadores españoles, y a través de ella las ideas de la Ilustración francesa. Éste es el caso del sensismo de Locke y su teoría genética que, pasando por el filtro del abate Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780), va a hacer esta doctrina tolerable al pensamiento ortodoxo y va a tener su peso e influencia en el pensamiento español de fin del siglo XVIII.

Su representante más desatacado es el murciano Ramón Campos (1755/60-1808), que en 1791 escribió *Sistema de Lógica*, de clara inspiración sensista, en el que nos dice que todo lo que conoce el alma se inicia en las impresiones producidas en ella por los sentidos. Concede una importancia notable al lenguaje y elabora un método experimental del conocimiento en el que tiene un lugar importante la analogía. El sensismo presente en esta obra se radicaliza en *El Don de la Palabra*, publicado en Madrid en 1804, donde se aproxima a los planteamientos de Destutt de Tracy, uno de los grandes inspiradores del movimiento de los ideólogos.

Otro texto importante de Campos es la *Desigualdad Personal en la Sociedad Civil*, escrito en 1789, pero publicado póstumamente en 1823. En él defiende un determinismo radical del ser humano similar al de La Mettrie y Holbach. Concibe el universo como un sistema grandioso en el que todo se engendra según un orden racional y en el que no hay lugar para el antropocentrismo humano.

Campos escribió también un tratado de economía política inspirado, entre otros, en Adam Smith, que el año 1776 había publicado *La Riqueza de las Naciones*. El texto lleva por título *La Economía reducida a Principios Exactos, Claros y Sencillos* (1797), y es un breve tratado de economía política en el que el autor se esfuerza por hacer de esta nueva ciencia una ciencia exacta, rigurosa y de utilidad para el gobierno de las naciones.

6.5. Torres Villarroel y la Ilustración

Este personaje, que vive de 1694 a 1770 y que fue catedrático de Matemáticas de la Universidad de Salamanca, es difícil de tratar por la complejidad de su personalidad. No obstante es un personaje muy característico del siglo de la Ilustración, aunque a primera vista pueda parecer lo contrario.

Hemos visto que una de las características del siglo XVIII es la autobiografía. Torres Villarroel escribió una autobiografía como un trabajo de desfiguración, según la feliz expresión de Paul de Man. Más que decirnos quién es él, lo que hace es poner en juego un conjunto de máscaras que desfiguran el yo y que podemos leer como una crítica satírica de la sociedad de su momento. Pero a través de esas máscaras Diego de Torres lo que pretende es decirnos en verdad quién es él.

Pero entre los que me conocen y me ignoran, me abominan y me saludan, por un Guzmán de Alfarache, un Gregorio Guadaña y un Lázaro de Tormes; y ni soy éste, ni aquél, ni el otro; y por vida mía, que se ha de saber quién soy yo²¹.

Y unas líneas más adelante continúa:

Soy hombre claro y verdadero, y diré de mí lo que sepa con la ingenuidad que acostumbro.

Torres es un buen escritor que conoce su oficio y sabe construirse su mito, su leyenda sirviéndose de la ficción para decir la verdad.

Uno de los relatos autobiográficos en el que mejor se ve esto es en el relato que titula: *El Ermitaño y Torres*. Torres (el narrador) se dispone a hacer un viaje de Zaragoza a Madrid para hacerse presente en la Corte a fin de que no le olviden. Un accidente le obliga a buscar refugio en una casa que se encuentra aislada en el campo. Allí se encuentra con un ermitaño que resulta ser un antiguo condiscípulo. Juntos evocan los tiempos pasados y a lo largo de tres noches pasan revista a la medicina, la alquimia y las bellas letras, lo que le da pie a Torres para admirar y pasar revista a la biblioteca de este ermitaño, que en la interpretación de Mercadier es el representante de la opinión pública, que le permite a Torres Villarroel hablar de su propia producción literaria y de lo que serían las líneas maestras de su formación, cosa que hace en el escrutinio de la biblioteca del ermitaño.

La primera estantería de la biblioteca está ocupada por las obras de Cardano (1501-1576), que como sabemos es un humanista italiano dedicado a las matemáticas, medicina y astrología y que podemos comprender como el paradigma del propio Torres. Continúan luego las obras de Descartes y Malebranche, y a propósito de estos autores escribe Torres:

Con todo han dado más luces Cartesio, Ronault, Purchot, Antonio Legrand y Francisco Baile, para el conocimiento de las cosas Físicas que todos cuantos hasta ahora siguieron el Peripato²².

A continuación de las de Descartes están las de Maignan y las de Bacon, del cual escribe:

Fue el filósofo más juicioso, serio y profundo que ha habido desde que la razón de los hombres se movió a las averiguaciones del orden del Universo. Su Nuevo *Organo* de las Ciencias vale más que cuantos escribieron Aristóteles, Epicuro y Demócrito²³.

Con esto nos da a entender que Torres es partidario de la filosofía experimental de la que hemos hablado antes y crítico de la escolástica y el aristotelismo.

Después de hablar de los libros de física, química y medicina habla de “las obras filosóficas y Matemáticas del sapientísimo Padre Tosca”. Este autor valenciano comenzó a publicar en 1707 su *Compendio Matemático*, formado por 9 volúmenes y que viene a ser una especie de enciclopedia de matemática pura y aplicada necesaria para la formación de marinos, ingenieros, militares, arquitectos civiles y militares. De lo que dice Torres en el escrutinio se desprende que su filosofía y su matemática están inspiradas en Tosca, cuyo *Compendio*

rinde tributo al desarrollo de una disciplina que, por una parte, viene a sustituir la lógica silogística y, por otra, abre la posibilidad de comprender la física de Galileo, Descartes y Newton, puesto que, según propia convicción, sin las matemáticas no se puede dar un paso en la filosofía natural con acierto²⁴.

En este escrutinio rinde homenaje a Feijóo y descalifica a sus críticos.

Aquí tengo (dijo el ermitaño) muchos de los escritos que se han publicado contra el Teatro Crítico Universal, y es cierto que habiéndolos pasado con reflexión, en muy pocos, de tanta muchedumbre, encontré que sus actores se manifestasen a los menos instruidos en las reglas de la gramática castellana; dejo aparte los reparos injustos y debilísimos argumentos con que intentaron desacreditar la crítica del monje, impugnando sus sentencias y paradojas²⁵.

Tenemos, pues, que en el texto autobiográfico *El Ermitaño y Torres* el escritor Torres Villarroel se construye un yo de “profesor ilustrado” que tiene como una de sus tareas fundamentales la difusión científica de los saberes que en su momento estaban circulando por Europa.

Hablar de Torres como “ilustrado” puede parecer extraño y Guy Mercadier, uno de sus grandes intérpretes, lo cuestiona²⁶. No obstante, analizando la polémica en torno a la

función de una Academia de Matemáticas promovida por Diego de Torres y su sobrino Isidoro, su sucesor en la cátedra de matemáticas de la Universidad de Salamanca, podemos arriesgarnos a mantener que Diego de Torres puede ser interpretado como “ilustrado” en cuanto difusor del “saber científico” de su momento. Difusor que es muy distinto de creador científico. Es indudable que Torres no fue un científico creador en su momento, como tampoco lo fue Voltaire. Pero eso no quiere decir que no jugara un importante papel ilustrador como divulgador del saber científico de su momento. Y esto se puede ver en alguno de sus estudios, como es el caso de la traducción que hizo, con su sobrino, de *El uso de los Globos* del francés Vaugondy, texto que es un referente fundamental para comprender la polémica acerca de la Academia de Matemáticas.

La tarea de divulgador científico exige un buen conocimiento de la ciencia de su momento, cosa que debemos reconocer a Torres como se desprende de la descripción de la biblioteca del Ermitaño de la que hemos hablado y de un texto que Torres escribió a propósito de la figura esférica de la Tierra en el que habla de Newton, que está contenido en el tomo 4 de sus *Obras*. Este breve texto es uno de los que mejor nos da idea de cómo Torres estaba al tanto de las discusiones que tenían lugar en la ciencia de su momento.

En 1768 Jorje Juan y Antonio Ulloa publican en Madrid los resultados de su expedición geodésica (1735-1744) con el propósito de medir un arco de meridiano sobre el Ecuador²⁷.

En la número 14 de sus *Cartas Filosóficas* Voltaire escribe:

En París, os figurais la tierra hecha como un melón; en Londres, está aplastada por los dos lados²⁸.

Voltaire está haciendo alusión aquí a una de las más famosas polémicas científicas del siglo XVIII entre cartesianos y newtonianos. Y esa misma polémica es la que está teniendo en cuenta Torres en su escrito *Prevenciones*. La discusión tiene que ver con la figura de la Tierra. Se discute sobre si es *elipsoide* u *oval* y hacia dónde se extiende: ¿hacia los polos o hacia poniente y levante? Los newtonianos con su teoría de la atracción defienden una cosa, los cartesianos con su teoría de los torbellinos otra. Torres fija su atención en los planteamientos de los newtonianos y hace una crítica de los mismos defendiendo la esfericidad del globo terráqueo. Para ello se apoya en la teoría de la perspectiva.

Porque en buena perspectiva qualquiera cuerpo opaco herido proporcionalmente del luminoso da y pone en la sombra la misma figura que tiene su cuerpo²⁹.

A continuación de estas líneas escribe Torres:

Los observadores con Newton responden a este argumento, y dicen, que la sombra de la Tierra no quita las luces a la Luna esféricamente, sino que la línea

que a nuestra vista parece esférica, es verdaderamente curva, y que no toda la línea curva es esférica.

El argumento de Torres es que esto no se puede probar con “solas observaciones”, ya que no es posible hallar un *experimentum crucis* que pueda decidir sobre lo que se discute. En palabras de nuestros días podemos afirmar que lo que defiende Torres es que ninguna observación puede destruir una teoría³⁰.

Al oponerse a los newtonianos alguien puede tachar a Torres de “retrógrado”, pero no hay que olvidar que él está defendiendo que es con ayuda de la geometría como pueden decidirse estas cuestiones y no son “solas observaciones” por muy precisas que ellas sean, pues su precisión deja mucho que desear.

Estas y otras diligencias que omito por no ser molesto, me parecen precisas antes de entrar a la narración de las observaciones; pues a estas solas, como falibles y débiles, no se puede fiar un sistema tan admirable, ni habrá persona juiciosa que se quiera asegurar de él faltándole estos preliminares³¹.

6.6. La anti-Ilustración

No quedaría completo nuestro relato de la filosofía en España en la época de la Ilustración sin una referencia a la fuerte reacción de escritores procedentes de la nobleza y el clero, que encarnan lo que Deprún ha denominado, con referencia a Francia, la “Filosofía de la Inquietud”. Estos escritores mantienen, en líneas generales, un pensamiento escolástico, que apenas se parece ya a la buena escolástica española del siglo XVI, y que va matizado con un lenguaje “castizo”, que busca la deformación del adversario. Sin entrar en concreciones sobre quiénes son los principales representantes de este pensamiento, bástenos decir que encarnan la “conciencia tradicional”, que se opone duramente a la “conciencia reformista” de los ilustrados españoles. Como referencia para la ampliación de este punto pueden servir los libros de J. Herrero y de F. Aguilar Piñal citados en la bibliografía.

Notas

- 1 Kuhn, T. S. (1983: 77): *La tensión esencial*. FCE. México.
- 2 Ordóñez de la Barrera, J. (1699: 108): *Antorcha filosófica*. Córdoba.
- 3 Habermas, J. (1989: 18 y ss.): *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus. Madrid.
- 4 Feijóo, B.: *Teatro Crítico*. VII 13, 35-46.
- 5 Ibídem, II, 41.
- 6 Cassirer, E.: *Filosofía de la Ilustración*, 23.
- 7 Venturi, F. (1980: 124): *Los orígenes de la Enciclopedia*. Crítica. Barcelona.
- 8 Rossi, P. (1986): *I ragni e le formiche. Un apologia della storia della scienza*. Il Mulino, Bologna, 1986. Puede leerse a este respecto el cap. 4, pp. 119 y ss.
- 9 Bacon, F. (1985: 111): *Refutación de las filosofías*. CSIC. Madrid.
- 10 Ibídem, 149.
- 11 Ibídem, 149.
- 12 Feijóo, B.: *Teatro Crítico*, III, 13.
- 13 Azara, J. N. de (1780: 63): *Comentario al tratado de la Belleza de Mengs*, en Mengs, A. R.: *Obras*. Madrid.
- 14 Ibídem, 79.
- 15 Gadamer, H. G. (1977: 596): *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca.
- 16 Kant, I.: *Crítica de la facultad de juzgar*, 161-162.
- 17 Azara, J. N. de: o.c., 80.
- 18 Ibídem, 83.
- 19 Arteaga, F. de (1972: LXI): *Obra completa castellana*. Espasa-Calpe. Madrid.
- 20 Sánchez Blanco, F. (1996: 712): “Filosofía” en Aguilar Piñal, F. (de): *Historia literaria de España en el siglo XVIII*. Trotta. Madrid.
- 21 Torres Villarroel, D. de (1990: 57): *Vida*. Castalia. Madrid.
- 22 Ibídem (1794-1799: 18): *Obras*, t. 6. Madrid.
- 23 Ibídem, 19.
- 24 Sánchez Blanco, F.: *Filosofía*. en Aguilar Piñal, F.: *Historia literaria de España en el siglo XVIII*, 683.
- 25 Torres Villarroel, D. de: *Obras*, t. VI, 29.
- 26 Mercadier, G. (1981: 172): *Diego de Torres Villarroel. Masques et Miroirs*. E. Hispaniques. París.
- 27 “Observaciones astronómicas y físicas hechas en los reynos del Perú de las quales se deduce la figura y

magnitud de la tierra”. Madrid, por Juan de Zúñiga, 1748. Con esta ocasión escribe Torres de Villarroel unas *Previsiones* que acabará publicando en 1752 y que dan idea del nivel de conocimientos científicos de Torres.

- 28 Voltaire (1976: 117): *Cartas Filosóficas*. Editora Nacional. Madrid.
- 29 Torres Villarroel, D. de (1794: 382): *Obras*. Salamanca.
- 30 Esta discusión entre newtonianos y cartesianos está analizada en el capítulo “Lo Esferoide y lo oval”, en Casini, P. (1983: 59-77): *Newton e la Coscienza Europea*. Il Mulino. Bologna.
- 31 Torres Villarroel, D. de: o.c., vol. 4, 379.

Conclusión

El “lector rey”

Hemos hablado del siglo XVIII como el siglo de los filósofos. Una época en la que la filosofía tuvo un reconocimiento que no alcanzó en ninguna otra época histórica. Pero la filosofía que triunfó en el siglo XVIII no es la filosofía del método, ni la del sistema, sino la filosofía mundana, que tiene como referencia indiscutible al lector. De ese tipo de filosofía escribe Niewöhner:

La filosofía ha abandonado la mera erudición y se ha vuelto hacia el mundo [...] para Mendelssohn siempre es válida la sentencia de que el lector ha de ser el rey. Su amoldamiento al lector y su esfuerzo por mediar entre la grandeza y la altivez, por unir el lenguaje de la razón con la más vívida representación, caracterizan su labor de ilustrado. No es la verdad, el método o la arquitectónica lo que se sitúa en el centro de su pensamiento, sino el destinatario para quien escribe. Por ello, a menudo su negligencia constituye lo más sublime de su escritura¹.

Por eso vamos a concluir este ensayo sobre “la filosofía en la Europa de la Ilustración” con una imagen. La imagen elegida es la que lleva por título *La lectura española*, cuadro que fue pintado por C. Vanloo por encargo de madame Geoffrin y presentado en el Salón de 1761. Luego fue vendido a Catalina II de Prusia y se conserva en el museo de Leningrado.

La imagen de este cuadro representa una de las ideas fundamentales del siglo de las luces: el lector como centro de la realidad. La filosofía del siglo XVIII se preocupó porque las ideas llegaran hasta el hombre de la calle trascendiendo los muros de las escuelas, las cátedras y la erudición. Para ello fue necesario hacer del lector “el rey”. De esta forma se rompió la imagen platónica del “filósofo rey” y se mundanizó la filosofía con la imagen del “lector rey”. Platón elevó las ideas al mundo suprasensible del más allá; los filósofos de la Ilustración, en cambio, se esforzaron por traer las ideas al más acá de la naturaleza haciendo de la comunicación a través de la lectura el gran vehículo de la filosofía. La filosofía ilustrada abandona las imágenes de lo suprasensible y la caverna y se instala en el mundo de la naturaleza y de la lectura, siempre abiertas a la interpretación.

Nota

- ¹ Mate, R. y Niewöhner, F. (Coordinadores) (1989: 22-23): *La Ilustración en España y Alemania*. Anthropos. Barcelona.

Bibliografía

HISTORIA DE LAS INTERPRETACIONES Y GUÍA DE LECTURA

La bibliografía que aquí se ofrece aspira a trazar las líneas principales de las interpretaciones que se han dado del siglo XVIII como siglo de la Ilustración. Iniciamos el origen de las interpretaciones en la autointerpretación que los filósofos del siglo XVIII dieron de la Ilustración como la Edad de la Razón, el momento histórico en el que el hombre alcanza la mayoría de edad. Su más clara expresión es la obra de Kant: *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración*. Una buena recopilación de esta discusión puede verse en:

Hinske, M. (1981): *Was ist Aufklärung?* Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.

Un segundo momento interpretativo podemos situarlo en Humboldt, que apunta ya a lo que será la interpretación romántica de la Ilustración. La interpretación humboldtiana pone en cuestión la idea de progreso de la humanidad.

Humboldt, W. von (1960): “Das achtzehnte Jahrhundert”. En *Werke in fünf Bänden*, ed. Flitner y K. Giel. Cotta. Stuttgart. I, 376-505.

La interpretación romántico-idealista de la Ilustración, que acentúa los límites de la mentalidad ilustrada, tiene uno de sus referentes clásicos en Hegel:

Hegel, G. F. (1977): *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. FCE. México. — (1986): *Lecciones sobre la Filosofía de la historia*. Alianza. Madrid.

Esta interpretación va a cristalizar y difundirse a través de muchos manuales dominando los treinta primeros años de nuestro siglo. Presenta a la Ilustración como una síntesis de empirismo e idealismo y resalta como característica la contraposición abstracta de naturaleza e historia.

Croce, B. (1917): *Teoría e storia della storiografia*. Laterza. Bari.

Ritter, M. (1919): *Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft an den führenden Werken betrachtet*. Oldenbourg. Múnich-Berlín.

Tenemos también la interpretación positivista que reconoce en la Ilustración los orígenes de la moderna cultura positivo-científica.

Brunschvigs, L. (1927): *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Alcan. París.

Desde los primeros años de nuestro siglo se abre camino una interpretación historicista de la Ilustración, que supera las anteriores interpretaciones y desataca como característica de la mentalidad ilustrada “el descubrimiento del mundo histórico”. Esta interpretación la podemos ejemplificar en Cassirer:

Cassirer, E. (1943): *La filosofía de la Ilustración*. T. E. Imaz. FCE. México (ed. alemana, 1932).

Otra interpretación ya clásica de la Ilustración es la que ofrecen:

Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (1969): *Dialéctica del iluminismo*. Sur. Buenos Aires (ed. alemana, 1944).

A partir de los años cincuenta se inicia otra interpretación de la Ilustración que critica a la historicista de Dilthey y Cassirer. Esa crítica está bien representada por:

Díaz, F. (1956): *Storicismo e storicita*. Parente. Firenze.

Un texto importante en esta nueva línea de interpretación, que hace partir la Ilustración de la filosofía inglesa, es:

Berlin, Y. (1979): *The Age of Enlightenment*. Oxford, University Press (1.^a ed., 1956).

Junto a la crítica de la interpretación historicista la nueva interpretación destaca los aspectos práctico-políticos de la razón ilustrada y se caracteriza por reconstruir la cultura y la sociedad del siglo XVIII conexiando al pensamiento ilustrado con la realidad histórico-social del momento.

Rossi, P. (1964): “L’Ilumismo e il mondo storico”, en *Nuove Questioni di storia moderna*, vol. II, 937-994. Marzorati. Milán.

Kosselleck, R. (1965): *Crítica y Crisis del mundo burgués*. Rialp. Madrid.

Gusdorf, G. (1971): *Les principes de la pensée au siècle des lumières*. Payot. París.

En esta línea de interpretación tenemos también el análisis que de los orígenes de la antropología hace:

Duchet, M. (1975): *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*. Siglo XXI. México.

El término Ilustración está analizado con precisión en:

Brunner, O.; Conce, W. y Koselleck, R. (Eds.) (1974): *Geschichtliche Grund-begriffe*, pp. 243-342.

Otra interpretación relevante de la Ilustración es la aportada por P. Hazard, que podemos caracterizar como crítico-negativa en cuanto que desaca los límites fideísticos e irracionales que subyacen a la razón ilustrada.

Hazard, P. (1941): *La crisis de la conciencia europea*. Madrid.

—(1958): *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Guadarrama. Madrid.

Próxima a esta interpretación, aunque menos negativa, es aquella que aproxima la tradición ilustrada a la tradición cristiana:

Dawson, CH. (1959): *Progres and Religion*. Londres.

Beckar, C. C. (1932): *The Heavenly City of the eighteenth Century Philosophers*. New Haven.

Gilson, E. (1952): *Les metamorphoses de la Cité de Dieu*. Vrin. París-Lovaina.

Ghio, A. M. (1952): *L'idea diprogresso nell'Illuminismo francese e tedesco*. E. di Filosofia. Turín.

A partir de los años sesenta se va a abrir camino una interpretación historiográfica que acentúa la complejidad de la Ilustración, relacionando el pensamiento con la realidad histórico-social y destacando las tensiones que se producen en ese pensamiento entre racionalidad, experiencia y sentimiento; ciencia y cultura, etc.

Crocker, L. G. (1959): *An Age of Crisis*. The John Hopkins Press. Baltimore.

Sampson, R. V. (1956): *Progress in the Age of Reason*. Cambridge University Press. Cambridge (Mass.).

Wiley, B. (1962): *The Eighteenth Century Background*. Londres.

Bredvold, L. (1962): *The brave new world of Enlightenment*. Ann Arbor. University of Michigan Press.

Dentro de la anterior interpretación podemos destacar la obra de Casini, que ofrece un material muy abundante para poder fijar la situación de la investigación sobre la Ilustración en ese momento:

Casini, P. (1973): *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau*. Laterza. Bari

— (1971): *El universo máquina*. E. Martínez Roca. Barcelona (ed. italiana, 1969).

En la línea de las interpretaciones historiográficas que destacan la complejidad de la filosofía de la Ilustración Deprun habla de una “filosofía de la inquietud” como una línea opuesta al optimismo de las filosofías de las luces. Dentro de esa tradición de la “filosofía de la inquietud” podemos colocar las “antiluces” que tienen también una representación muy significativa en el siglo XVIII:

Deprun, J. (1979): *La philosophie de l’Inquietude en France au XVIIIe siecle*. Vrin. París.

Sirviéndose de esta idea de “antiluces” Villaverde interpreta a Rousseau como uno de los representantes de las antiluces, que con su escepticismo se opone al optimismo ilustrado y en contra de los modernos vuelve de nuevo a los antiguos:

Villaverde, M. J. (1987): *Rousseau y el pensamiento de las luces*. Tecnos. Madrid.

Dentro de las visiones globales y complejas de la Ilustración también tenemos a:

Soboul, A.; Marchand, G. le, y Fogel, M. (1977): *Le siecle des lumiers*, 2 vols. PUF. París.

Una interpretación actual de la Ilustración con el transfondo de la posmodernidad es la que ofrece el siguiente texto:

Mate, R. y Niewöhner, F. (Coords.) (1989): *La Ilustración en España y Alemania*. Anthropos. Barcelona.

LA ILUSTRACIÓN INGLESA

La revisión de la Ilustración que a partir de los años sesenta ha tenido lugar tiene como una de sus consecuencias el paso progresivo al primer plano de la filosofía inglesa como un elemento importante de la Ilustración europea. Dos líneas son importantes en la Ilustración inglesa: la moral-religiosa del deísmo y la empírico-naturalista baconiana de la ciencia moderna, alcanzando ambas su madurez en la obra newtoniana.

Rossi, M. M. (1944a): *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*. Sansoni. Firenze.

— (1944b): *L’estetica dell’empirismo inglese*. Sansoni. Firenze.

Preti, G. (1957): *Alle origini dell’etica contemporanea. A Smith*. Laterza. Bari.

Wolff, E. (1960): *Shaftesbury und seine Bedeutung für die Englische Literatur des 18. Jahrhundert. Der Moralist und die literarische Form*. M. Niemeyer. Tubinga.

Dal Pra, M. (1973): *Hume e la scienza della natura umana*. Laterza. Roma.

Santucci, A. de (1976): *Scienza e Filosofia Scozese nell'eta di Hume*. Il Mulino. Bologna.

Casini, P. (1983): *Newton e la coscienza europea*. Il Mulino. Bologna.

LA ILUSTRACIÓN FRANCESA

La Ilustración francesa, lo mismo que la inglesa, está íntimamente unida al triunfo de la burguesía.

Groethuysen, B. (1927-1930): *Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich*. Halle.

Mornet, D. (1933): *Les origines intellectuelles de la Révolution française*. París.

Martin, K. (1954): *Rise of French Liberal Thought in the XVIIIth Century*. Nueva York.

Dos ideas son muy importantes en la mentalidad ilustrada de la burguesía francesa. En primer lugar la idea de naturaleza:

Mornet, D. (1911): *Les sciences de la nature en France au XVIIIème siècle*. París.

— (1947): *La pensée française au XVIIIème siècle*. Colin. París.

Roger, J. (1963): *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIème siècle*. Colin. París.

Ehrard, J. (1963): *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIème siècle*. Sevpen. París.

La otra idea fundamental es la de progreso:

Fraschini, R. (1960): *Il progresso, storia di un'idea*. Nuova Accademia. Milán.

Sobre la filosofía francesa de esos años cabe cita:

Belin, J. P. (1973): *Le mouvement Philosophique de 1748 á 1789*. Georg Olms. Hildesheim (reproducción de la edición de 1913).

VV. AA. (1992): *El pensamiento filosófico y político en la Ilustración francesa*. Universidad de Santiago de Compostela.

La gran obra de la Ilustración francesa es la *Enciclopedia*, en la que se pretende hacer realidad el proyecto de los hombres del Renacimiento y de Bacon: recoger todo el saber (artes, ciencias y letras) en una enciclopedia:

Darton, R. (1982): *L'Aventure de l'Encyclopédie*. Perin. París.

Proust, J. (1967): *Diderot et l'Encyclopédie*. Armand Colin. París.

Wade, I. O. (1977): *The Structure and Form of French Enlightenment*, 2 vols. Princeton.

El gran acontecimiento de la Ilustración francesa es la Revolución:

Soboul, A. (1966): *La Revolución francesa*. Tecnos. Madrid.

Vovelle, M. (1981): *Introducción a la Revolución francesa*. Crítica. Barcelona.

— (1989): *La mentalidad revolucionaria*. Crítica. Barcelona.

Los cuatro “grandes” autores de la Ilustración francesa son Montesquieu, Voltaire, Diderot y Rousseau. Un aspecto destacado de Voltaire es precisamente el que se encuentra en el comienzo del interés por la historia universal y en la base de un proyecto laico de “filosofía de la historia”:

Díaz, F. (1958): *Voltaire storico*. Einaudi. Torino.

Brumfitt, J. H. (1958): *Voltaire Historiam*. Oxford University Press.

Diderot es el alma de la *Enciclopedia* y un típico filósofo ilustrado:

Venturi, F. (1939): *Jeneusse de Diderot, 1713-1752*. París.

Procest, J. (1974): *Lectures d’Diderot*. Armand Colin. París.

Chouillet (1974): *L’Esthétique des Lumières*. PUF. París.

Kempf, R. (1964): *Diderot et le roman ou le demon de la présence*, 3 vols. Seuil. París.

Rousseau representa el elemento prerromántico, muy presente en la Ilustración:

Philonenko, A. (1984): *J. J. Rousseau et le pensée du Malheur*, 3 vols. Vrin. París.

LA ILUSTRACIÓN ALEMANA

Está muy bien representada por la expresión de la *Fenomenología* de Hegel: la “Ilustración insatisfecha”:

Oelmüller, W. (1969): *Die Unbefriedigte Aufklärung*. Suhrkamp. Francfort.

Schneiders, W. (1974): *Die wahre Aufklärung*. Alber. Múnich.

Kopper, J. (1979): *Einführung in die Philosophie der Aufklärung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.

El filósofo ilustrado por antonomasia dentro de Alemania y en Europa en general es Kant. Sobre su pensamiento vamos a indicar las referencias:

Cassirer, E. (1974): *Kant, vida y doctrina* (ed. alemana, 1918). FCE. México.

Martin, G. (1969): *Immanuel Kant*. Walter de Gruyter. Berlín.
 Eisler, R. (1969): *Kant-Lexikon*. Olms. Hildesheim.
 Pasqualucci, P. (1974): *Rousseau et Kant*, 2 vols. A. Giuffré Editore. Milán.
 Malherbe, M. (1980): *Kant ou Hume*. Vrin. París.
 Marty, F. (1980): *La Naissance de la Métaphysique chez Kant*. Beauchesne. París.
 Villacañas, J. L. (1987): *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*. Tecnos. Madrid.

LA ILUSTRACIÓN EN ESPAÑA

Los principales textos que estudian la filosofía española del siglo XVIII son:

Ceñal, R. (1944): *Cartesianismo en España*. Universidad de Oviedo.
 Quiroz Martínez, O. (1949): *La introducción de la filosofía moderna en España*. FCE. México.
 Serrailh, J. (1954): *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIIIe siècle*. París.
 Rodríguez Aranda, L. (1962): *El desarrollo de la razón en la cultura española*. Aguilar. Madrid.
 Herr, R. (1971): *España y la revolución del siglo XVIII*. Madrid.
 Herrero, J. (1971): *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Madrid.
 Sánchez-Blanco Parody, F. (1991): *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Alianza. Madrid.
 Aguilar Piñal, F. (Ed.) (1996): *Historia literaria de España en el siglo XVIII*. Trotta. Madrid.

Una línea de investigación que se ha incorporado en los últimos años a la interpretación del siglo XVIII es la que destaca el peso de la masonería en el pensamiento de ese momento:

Fay, B. (1961): *La Francmaçonnerie et la Revolution intellectuelle du XVIIIe siècle*. Le Librairie Française. París.
 Ferrer Benimeli, J. A. (1974): *La masonería española en el siglo XVIII*. Madrid.
 Fran Abrines, L. y Arnus Ardenú, R. (1976): *Diccionario Enciclopédico de la Masonería*. México.

Como obras básicas tenidas en cuenta en esta investigación hay que destacar:

Hume, D.: *The Philosophical Works*, 4 vols. Reimp. de la edición de Londres de 1886, a cargo de T. H. Green y T. H. Grose.
Encyclopedie (1751-1765). 17 vols. de texto más 11 vols. de planchas. París.
 Diderot (1775-1777): *Oeuvres Complètes*, 21 vols. Assézat y Touneux (Ed.). Garnier. París.

Rousseau, J. J. (1959): *Oeuvres Complètes*, 4 vols. Gagnebin, B. y Raymond, M. (Eds.). Pleiade. París.
Kant, I. (1902 ss.): *Kant's gesammelte Schriften*, 29 vols. Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlín.
Schiller, F. (1967): *Sämtliche Werke*, 5 vols. Fricke, G. y Göffert, H. G. (Eds.). Carl Hauser. Múnich.

Una síntesis última y de calidad científica sobre la filosofía del siglo XVIII se encuentra en:

Rossi, P. y Viano, C. A. (1996): *Storia della filosofia. Il settecento*. Laterza. Roma.

Una vez redactado el presente texto ha aparecido el siguiente diccionario que, aunque no utilizado para la redacción de este trabajo, completa muy bien y explicita muchas de las ideas de nuestro planteamiento.

Delon, M. (Ed.) (1997): *Dictionnaire européen des Lumières*. PUF. París.

Índice

Portada	2
Créditos	7
Índice	8
Introducción. El siglo XVIII y la idea de Europa	10
1 El siglo XVIII y la filosofía	18
1.1. El siglo de los filósofos: Enciclopedia y Revolución	18
1.1.1. Enciclopedia	18
1.1.2. Revolución	24
1.2. El paradigma antropológico	27
1.3. La filosofía de la historia en el siglo XVIII	32
1.3.1. Voltaire	32
1.3.2. Vico y los orígenes de la filosofía de la historia	34
1.3.3. Reconstrucción viconiana de la filosofía de la historia	37
1.3.4. De la historia como camino a la historia como progreso	40
1.3.5. La Revolución francesa: interpretación kantiana	41
2 El espíritu del siglo XVIII	56
2.1. Buffon y las ciencias de la vida	57
2.2. La fábula de las abejas de Mandeville y la ciencia de la economía	59
2.3. Rousseau y la racionalidad política moderna	63
3 La antropología en el siglo XVIII	70
3.1. El texto paradigmático de Helvetius (1715-1771)	70
3.2. La teoría antropológica de Rousseau	74
3.2.1. La nueva Eloísa como fabulación de la antropología de Rousseau,	74
3.2.2. De la fabulación novelada a la fabulación autobiográfica,	83
3.2.3. La autobiografía como necesidad	86
4 La filosofía de la Ilustración	90
4.1. La filosofía y su público: el intelectual	90
4.2. La filosofía en Inglaterra (Hume: 1711-1776)	96
4.2.1. La filosofía de Hume como modelo de filosofía ilustrada	96
4.2.2. La filosofía como investigación de los principios de la naturaleza humana,	100
4.2.3. Análisis de la religión	101

4.2.4. Explicación genética de la religión natural	104
4.3. La filosofía en Francia (Diderot: 1713-1784)	106
4.3.1. La epistemología de Condillac como fundamento de la de Diderot,	106
4.3.2. El sistema de la naturaleza de Diderot,	109
4.3.3. Pensamiento y expresión	112
4.3.4. El sobrino de Rameau como crítica de la racionalidad moderna	115
4.4. La filosofía en Alemania (Kant: 1724-1804)	120
4.4.1. Crítica y análisis	120
4.4.2. Teoría kantiana de la filosofía,	121
4.4.3. Génesis de la filosofía de Kant	123
4.4.4. Crítica de la razón pura y metáforas kantianas	131
4.4.5. La teoría kantiana del análisis conceptual,	133
4.4.6. La racionalidad científica kantiana	140
4.4.7. Kant y la historia de la naturaleza,	150
4.4.8. Historia natural y teoría del organismo,	152
4.4.9. La técnica de la naturaleza: sistemas filosóficos de explicación,	155
4.4.10. El hombre: de la naturaleza a la sociedad,	158
4.4.11. El hombre: ¿naturaleza o cultura?,	159
4.4.12. Cultura e historia,	161
4.4.13. La antropología como paradigma en Kant	164
5 El giro estético de la filosofía de la Ilustración	181
5.1. La antropología praxica de Schiller	181
5.2. Schiller y la novela como fabulación de la modernidad	190
6 La filosofía de la Ilustración en España	197
6.1. Crítica y filosofía experimental	197
6.2. La crítica hermenéutica	204
6.3. La teoría estética	205
6.4. El sensismo	207
6.5. Torres Villarroel y la Ilustración	208
6.6. La anti-Ilustración	212
Conclusión. El “lector rey”	215
Bibliografía	217

