

La filosofía panteísta de Benito Espinoza

2.1. La substancia

Las influencias más marcadas en este filósofo, son la tradición judía y árabe, la filosofía cartesiana y el estoicismo antiguo; más en segundo plano, aunque asimilados, aparecen Platón y Aristóteles.

Espinoza aplica con toda coherencia el concepto cartesiano de substancia. <<Por substancia entiendo>> dice en la Ética, aquello que es en sí y por sí se concibe, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no requiere el concepto de otra cosa>>. Al igual que Descartes, considera que sólo puede haber una substancia, si bien añade a esto que es algo de lo cual nada puede negarse. Ninguna cosa determinada agota la substancia, pero nada llega a ser sin ella que, constituye lo ubicuo, eterno y continuo. La substancia no es <<infinita en su género>> (con la infinitud <<finita>> de lo interminable, como la serie de los números naturales, o las divisiones del espacio y el tiempo), sino <<absolutamente infinita>>. Por lo mismo, no puede ser sólo espiritual o sólo material, y <<a su esencia pertenece todo lo que expresa una esencia>>.

Esencia significa para Espinoza afirmación de existencia, perseveración de algo en un ser propio a la que llamará <<esfuerzo>> (conatus). Lo fundamental en el concepto de substancia es ser causa de sí, en lo cual se indica dos aspectos. Primero, la substancia no <<es>> simplemente, sino que es un hacer, una actividad que no permanece sencillamente en sí (como el Dios trascendental) y da paso a su otro, el efecto. Pero, en segundo lugar, al producir el efecto –las indefinidas esencias que se esfuerzan por perseverar en su realidad– lo que hace es producirse a sí propia. De este modo, pone la separación como unidad de sí consigo misma, produciendo en lo determinado una <<negación de la negación>> (Hegel).

Con la idea espinozista de substancia se consolida, el más perfecto panteísmo (Dios es consubstancial al mundo) que conocemos, y de ahí el famoso comentario de que quien no sea espinozista no tiene filosofía alguna. También Aristóteles pudo haber dicho Dios es naturaleza, como nuestro filósofo, pero la diferencia entre uno y otro está en que para Espinoza la physis es infinita, mientras Aristóteles permanece en un cosmos finito, vuelto sobre sí como límite. Para Aristóteles toda determinación es perfección, mientras en Espinoza toda determinación es negación.

Pero tampoco se trata en la Ética de una unidad abstracta y vacía, que simplemente lo engloba todo como un cajón de sastre, sino de una tensión causal interna que se desdobra en Natura naturans y Natura naturata, energía formadora y material formado. En ese desdoblamiento no se pierde la fluidez de lo mismo en lo mismo, aunque aparece el proceso de lo particular y lo individual determinado, que constituye el pormenor de lo infinito.

2.2. Atributo y modos.

Lo que en Descartes eran la substancia extensa y la pensante (que no eran en sentido propio <<substancias>> sino res, <<cosas>>, por corresponder lo substancial sólo a Dios) no aparece en Espinoza como algo escindido e independiente. El pensamiento y la extensión son atributos de la substancia infinita. La definición de la Ética dice:

<<Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe como constituyendo la esencia de la substancia>>.

No se trata de que haya sólo estos dos atributos, sino de que nuestro entendimiento sólo ha llegado a percibir

esos dos. Los atributos son infinitos, como corresponde a aquellos que determinan, pero sólo infinitos, en su género. El concepto de atributo guarda cierta relación con el aristotélico de categoría, pero con la diferencia fundamental de que en Espinoza el hecho de expresar la esencia divina (en Aristóteles <<lo que es>>) únicamente acontece de modo cabal con el pensamiento y la extensión, mientras el lugar, el tiempo, la cualidad, la cantidad, etc. son especificaciones que se producen dentro de uno de los atributos, o de ambos.

El tercer elemento de la substancia es lo que Espinoza llama los modos, que define como:

<<aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido>>.

Los modos son los accidentes, a los que Espinoza llama <<afecciones>> de la substancia. Fuera de lo absolutamente infinito, y de las expresiones puras de esa infinitud en el entendimiento que son los atributos, todo lo demás del universo son modos, cosas que llegan a ser en cuanto participan de la substancia o descansan sobre ella. Ser en otro significa así ser en Dios, y estos seres sólo se distinguen de Dios mismo en el hecho de construir –además– algo determinado y por tanto finito. Dentro de los modos aparecen nuevos modos, y otro dentro de éstos, porque el concepto de la substancia como actividad es que de ella fluyan <<indefinidas cosas, en indefinidos modos>>.

2.2.1. Lo afirmativo de la esencia

Aquello que el modo tiene de finito o definido es lo que una cosa tiene de propio y excluyente, como ser gusano, trapecio, globo, árbol, etc. Al conseguir esta definición que la hace ser sólo ellas, distintas de todo lo demás ponen el principio de su perfección (su <<sí mismo>>) no menos que el de su acabamiento,

Fijémonos en que esta dialéctica de indefinido–definido fue objeto del primer texto de la historia de la filosofía, el fragmento donde Anaximandro habla de que las cosas <<se pagan unas a otras su injusticia de acuerdo con el orden del tiempo>>. Al llegar a la filosofía de Espinoza el asunto se replantea bajo una nueva luz. Sigue siendo claro que diferenciarse significa penetrar en el límite, y penetrar en el límite significa ingresar en la finitud (temporal, espacial), pero el sentido de que esto suceda así ya no es la <<injusticia>> de cada individuo con respecto a lo general indeterminado –aquello que en el Antiguo Testamento constituye <<La ira de Dios>>– sino algo relacionado exclusivamente con los otros individuos.

La definición de una cosa expresa su esencia, dice Espinoza, <<y la esencia pone, no quita>>. Lo que pone –lo arbóreo del árbol, lo humano del hombre, lo esférico de la gota, etc.– se expresa como un esfuerzo por perseverar (conatus), y este perseverar <<no tiene ninguna duración limitada>>. Librados a sí mismos, el árbol, el hombre y la gota seguirían siendo siempre. Hay, pues, una energía eterna en cada individuo y en cada estado, una afirmación infinita, que es la presencia de la substancia en ellos. La muerte y la transformación de naturaleza acontecen tan sólo porque unos conatos se interponen en el camino de otros, y en su variada multitud se atropellan y excluyen entre sí; unas veces son vivientes que asimilan o parasitizan a otros, y otras se trata simplemente de que la existencia de cierta cosa resulta incompatible con la otra.

2.3. La eticidad

El concepto de la extensión y el pensamiento como atributos de una substancia inmanente destruye de raíz el dualismo cartesiano. El alma es la idea de un cuerpo, su unidad reconocida bajo el atributo del pensamiento. El cuerpo es esa misma unidad, reconocida bajo el atributo de la extensión. La excelencia del alma no puede ser otra cosa que la excelencia del cuerpo.

La meta del obrar ético es desde luego la felicidad, pero lo propio de esta felicidad en el caso del hombre es la libertad que proporciona el conocimiento de lo verdadero, que es un conocimiento de lo necesario. Cada cosa existente constituye el resultado de una infinita cadena de causas eficientes, y lo casual en el sentido estricto –lo <<contingente>>– sólo proviene de deficiencias en nuestro conocimiento, que ha omitido algún eslabón

en la cadena genealógica del objeto en cuestión. Por su parte, el modo de alcanzar conocimiento verdadero es formarse ideas adecuadas del objeto, cosa que prácticamente significa no confundir allí lo substancial, lo predicativo y lo modal (que incluye modo o determinación).

2.3.1. Las virtudes y los vicios

<<La virtud ha de ser su propio premio>>, afirma la Ética en la más pura línea aristotélica. Cualquier otra recompensa degrada la conducta al autoengaño o la hipocresía. Como la eticidad ha de ser buscada por sí, no por lo que pueda sugerir a otro (y mucho menos a otros imaginarios solamente), es virtuosa la alegría. Espinoza define la alegría como aquello que aumenta la capacidad de obrar de un cuerpo. De la virtud de la alegría se derivan absolutamente todas las otras. A través de ella el esfuerzo por conservar la existencia adquiere un grado de libertad que se convierte en humanidad, firmeza, templanza y, finalmente, idea adecuada de lo que es, cuyo requisito está en superar lo naturalmente confuso de los efectos. A la inversa, el paradigma del vicio es la tristeza, que reduce la capacidad de obrar; de ella proviene el odio, la envidia, el miedo a la muerte y los demás efectos característicos de aquellos que Espinoza llama <<la servidumbre humana>>.

No podemos entrar en el detalle de las definiciones que la Ética ofrece de los distintos efectos y sus relaciones. Baste decir que, como en Sócrates, para defendernos de las pasiones el único camino es formar ideas adecuadas sobre ellas. <<Un efecto, afirma, deja de ser pasión cuando nos formamos de él una idea clara y nítida>> Nunca podremos alcanzar otra libertad que el conocimiento de lo necesario, pero en el caso de los ánimos la principal causa de padecimiento son los conceptos confusos que el hombre se forma sobre Dios, el mundo y su propio ser.

La filosofía de Leibnitz.

3.1. El concepto del individuo

Volviendo a Aristóteles, que inauguró la distinción entre ser por sí y ser por otro, Leibnitz se adhiere a una substancia que es lo contrario de algo único. La substancia son las substancias, una pluralidad ilimitada a la que –usando un término aristotélico también– llama mónadas o unos.

Nótese que <<ilimitado>> sólo se aplica al número de substancias, no –como sucedía en Espinoza– a su esencia; la determinación vuelve, pues, a pensarse positivamente. Como constituyente o elementos de todo lo real aparecen una especie de átomos cualitativos privados de extensión y materia, intemporales, que son las mónadas.

Cada mónada constituye lo que Leibnitz llama una forma substancial (término usado por el atomismo), entendiendo por ello algo <<sin ventanas>> que es en sí definición.

El interés filosófico de este concepto a primera vista extraño, está en que intenta pensar radicalmente la diferencia. Leibnitz no se conforma con la diferencia formal, derivada de un contraste entre forma y magnitudes en las cosas del mundo es preciso que haya antes una distinción real o inmanente de sus elementos básicos, porque sólo esto permite comprender la individuación.

3.1.1. El principio de lo indiscernibles

Con la combinación típica en él de frivolidad y profundidad. Leibnitz nos dice: <<no hay dos individuos indiscernible (iguales)>>. Uno de mis amigos, gentil hombre de espíritu, con el que conversaba en presencia de la Sra. Electora de Maguncia en el jardín de Herrenhausen, creyó que encontraría dos hojas completamente iguales. La Sra. Electora le desafió, y él corrió de aquí para allá buscándola en vano durante largo tiempo. Dos gotas de agua o de leche miradas al microscopio se revelaron discernible (distinguible). Es un argumento contra los átomos>>.

Conceptualmente formulado, esto significa: lo que no es diferente en sí no es diferente; la determinación no es algo derivado de nuestro comparar. Si tres o cuatro cosas se distinguen tan sólo por ser tres o cuatro, no son tres o cuatro sino una sola. He ahí un gran pensamiento. Con todo, si no se distinguen como formas ni como masas, sino como <<formas substanciales>>, Leibnitz postula que no puede relacionarse sino de manera extrínseca o, mejor aún que no puede relacionarse (por lo dicho de <<no tener ventanas>>).

A esta falta de relación la llama simplicidad, añadiendo con un matiz claramente especulativo que las mónadas no son meros unos sino <<una pluralidad que permanece encerrada en lo uno>>. Todo cuanto puede postularse como principio relacional de estos unos vueltos sobre sí mismo (cuya composición constituye todos los seres existentes) es, según Leibnitz <<una posibilidad: la armonía, la unidad que es en sí>>. Resulta difícil seguir a Leibnitz hasta semejante conclusión, que constituye la base de su famosa doctrina de la armonía preestablecida. Espinoza había dicho que el <<orden de las ideas es el mismo que el orden de las cosas>>, fundiendo de manera inmediata el ser y el pensamiento. Descarte, con su principio subjetivo, acababa postulando una comunicación milagrosa entre lo extenso y lo mental. Lo mismo disfrazado por el sofisma de presentar las atracciones como impulsos– aparece en Newton. Ahora lo que se propone es una separación absoluta pero originalmente coordinada, de tal manera que todas las cosas <<compuestas>> deben concebirse como una multitud de relojes aislados pero puestos a la misma hora, sincronizados desde el principio de los tiempos.

3.1.2. La percepción como interior

La infinitud del panteísmo espinozista era un levantamiento del límite en general. Leibnitz, por su parte, propone un infinito de infinitos (un verdadero continuo), siguiendo la línea inaugurada por Anaxágoras, que no cancela en realidad el límite: lo grande no tiene más parte que lo pequeño.

<<Cada parte de la materia puede concebirse como un jardín lleno de plantas, y como un estanque lleno de peces. Pero cada rama de la planta, cada gota de sus humores, es también un jardín tal y un tal estanque>>.

Por consiguiente, cada mónada o forma sustancial está encerrada sobre sí, pero dentro de esta unidad está todo absolutamente; dentro <<resuena>> un infinito de infinitos, una pluralidad propiamente inmersa. Esto –si volvemos un momento a nosotros mismos, en nuestra singularidad– guarda puntos de contacto con la experiencia inmediata, que puede concebirse como cadena de causas eficientes externas (de acuerdo con Espinoza) y también como la bóveda reclusa de un destino propio, regido por la unidad <<en sí>> que es la armonía preestablecida.

Lo más notable quizá de toda la filosofía leibniziana deriva de que esta pluralidad inscrita en lo simple se concibe como percepción.

<<Una determinada y un cambio de este tipo, que permanecen y se desarrollan así en la esencia misma, no son otra cosa que una percepción>>.

Cada mónada, y cada individuo concreto como armonía de ellas, tienen por naturaleza el sentirse, el principio interno del ánimo. Allí reside la diferencia inmanente, que en vez de ser impuesta desde fuera brota de la peculiar pluralidad en lo simple representada por la percepción. La percepción no constituye en Leibnitz una presencia de lo otro, sino una unidad de la distinción infinita inscrita dentro.

De ahí que la apetencia no sea alguna idea acompañada de alguna causa externa, de acuerdo con el espinozismo, sino <<la actividad del principio interior por el cual se avanza de una percepción a otra>>. Esto es lo que para Leibnitz asegura la <<espontaneidad>> de la mónada.

3.1.3 Los cuerpos

Los cuerpos son conglomerado de mónadas.

(sust.unidad,adj.aislado,solitario)

Las percepciones de los conglomerados de mónadas no son necesariamente conscientes. Las mónadas que Leibnitz llama <<inorgánicas>> carecen de conciencia (aunque sean en sí percepción), y las orgánicas pueden permanecer en estado de <<oscuridad>> como en el sueño o el delirio febril. Un ejemplo de espontaneidad sin conciencia en mónadas inorgánicas es la aguja magnética, continuamente orientada hacia el Norte. Si la aguja fuese consciente, dice Leibnitz, no sólo habría en ella una acción inmanente sino una libertad. Al igual que en Espinoza, la libertad no es cosa distinta de la necesidad, sino algo como lo espontáneo reflejado sobre sí, el hacer asumido.

Son inorgánico aquellos cuerpos compuestos de modo externo, por agregación de elementos. Falta allí una <<perfección>> o mónada que sea principio y rija para todo. Son orgánico o vivos, animados, los cuerpos en los que una mónada predomina sobre las demás. Como unos y otros son percepción (<<pluralidad en lo uno>>), lo que tienen de materia es la oscuridad del sentir, un aturdimiento ante la infinitud como el del oído que no escucha el caer de una gota aislada sino el rugido de la ola.

En cierto cuerpos orgánicos acontece la conciencia, que significa una claridad en la percepción y delata el gobierno de una nueva mónada <<aperceptiva>>. Con un término que Kant consagrará, Leibnitz llama apercepción a cualquier percepción consciente (de sí). Decantada de toda otra cosa, la apercepción conoce dos verdades intemporales.

Una es el principio de contradicción según aparece en Aristóteles, como posición de lo opuesto. Otra es la ley de <<parsimonia (moderación)>> –también aristotélica– en cuya virtud, la naturaleza no hace nada en vano y se complace siempre en la economía.

A esta tendencia, vista en la génesis de las cosas, la llama Leibnitz principio de <<razón suficiente>>. Ser, existir, significar tener alguna razón de ser o existir. <<El principio de razón consiste, dice en que todo tiene su fundamento>>. Pero la razón no es otra cosa que Dios, y allí donde rige el principio de razón rige lo divino, <<mónada de las mónadas>>. En esa mónada la oscuridad del sentir, el aturdimiento, se ha reducido a nada.

3.2. Lo analítico y lo sintético

La principal deuda del kantismo para con Leibnitz se vincula a la doctrina que éste mantenía acerca de la verdad.

Las <<verdades de razón>> constituyen juicios donde los predicados son inherentes a los sujetos, como cuando comprobamos que el todo tiene una extensión superior a la parte o que no hay color sin extensión. Cuando la conexión entre términos no incluye nada nuevo, ninguna composición de elementos en principios diversos, Leibnitz dice que se trata de proposiciones analíticas.

Las <<verdades de hecho>>, en cambio, conectan determinaciones que son en principio inherentes y podrían hallarse desvinculadas. Que el apogeo del pensamiento presocrático (Heráclito, Parménides) acontece cuando Atenas está adoptando la constitución democrática de Clístenes, por ejemplo, es un juicio verdadero pero no <<analítico>>. Aunque Leibnitz lo llama <<fáctico>> (y no sintético), lo que le distingue es componer (<<sintetizar>>) una unidad o una diferencia no dada a priori en los términos.

Las verdades de razón, añade Leibnitz, tienen por base el principio de contradicción. Las de hecho se basan, además en el de razón suficiente. Que Heráclito y Parménides sean coetáneo de Clístenes es pues un hecho, aunque si ha llegado a suceder es también porque no constituye una completa arbitrariedad y tiene su fundamento o razón en el detalle mismo de lo acontecido.

Observemos, con todo, que el tener todo hecho una razón, el hecho se convierte en una razón, deducible a priori (o <<analítica>>) disponiendo de los necesarios elementos de juicio, lo cual tiende a borrar la fina diferencia recién trazada entre verdades de hecho y verdades de razón. Consciente de ello, Leibnitz intentó conservar la distinción a pesar de todo, afirmando que unas verdades se refieren a las esencias –esto es, a las ideas, al reino ideal– y otras a las existencias. Así, que una parte de la manzana sea menor que toda las manzanas es independiente de que haya manzanas; que las manzanas resulten ser dulces, por el contrario, no es independiente de que existen manzanas. El asunto dista de estar claro, pero convendrá aplazarlo hasta Kant, que elaborará ampliamente.

La filosofía de Kant

Los primeros escritos de Kant son intento de combinar a Newton con Leibniz mediante un sistema de mónadas como centro de fuerza dentro de un espacio absoluto, esto es, una física especulativa donde tratan de complementarse lo empírico con la pura deducción.

La <<filosofía crítica>> intentará llevar una inversión del planteamiento tradicional en alguna medida comparable a la revolución copernicana; no será un saber del mundo físico –una ingenua adecuación del intelecto a la cosa_ sino clara y decididamente un saber del sujeto, no en tanto que yo empírico, psicológico, sino como sujeto trascendental.

<<Trascendental>> es un neologismo kantiano que significa prescindir del contenido concreto y atenerse exclusivamente a lo que hay en la experiencia de pura forma previa o independiente, a las <<condiciones de posibilidad>> de ella misma.

Para percibir un olor es preciso que algo despidiera algún aroma, pero antes aún es preciso que haya un olfato; se trata de investigar la forma de semejante facultad.

El <<Idealismo trascendental>> en Kant, es considerar los fenómenos como simples representaciones, no cosas en sí; tiempo y espacio son sólo formas sensibles de nuestra intuición, no condiciones de los objetos como cosa en sí.

1. La crítica de la razón pura. ¿Qué puedo saber?

Publicada cuando Kant tenía casi sesenta años, y revisada profundamente por el autor en su segunda edición, seis años más tarde, la primera Crítica es un tratado monumental que alterna la claridad y la oscuridad, el barbarismo terminológico y una refinada precisión. Con ella resurge el planteamiento genuinamente filosófico, que es la naturaleza del pensamiento y de lo real, así como la relación entre ambos. Describiendo el proceso que va desde la intuición sensible hasta las ideas absolutas de la razón, Kant llena de realidad y detalle el desnudo;udo cogito cartesiano. No es que estoy cierto de existir por que pienso, sino –como dirá la Crítica– que <<el entendimiento bien podría ser el autor de aquella experiencia donde aparece sus objetos>>.

1.1. Los requisitos de cualquier ciencia posible

Kant parte de la distinción leibniziana entre verdades de hecho y verdades de razón. Llama a las primeras juicios sintéticos, entendiendo por tales aquellos donde el predicado no está contenido implícitamente en el sujeto (<<la tarde está fresca>>, <<mi vecino es gordo>>, <<en Chile hay censura de prensa>>) y, por lo mismo, se transmite una información que amplía el conocimiento. Los juicios analíticos (<<la nieve es blanca>>, <<A es igual a A>>); en cambio, permanecen en la tautología y no amplían el conocimiento.

Junto a esta distinción Kant enuncia otra, entre juicios a priori y juicios a posteriori. La verdad de los primeros no depende de la experiencia, siendo por ello universales y necesarios, y su prototipo son los juicios analíticos antes mencionados. Los juicios a posteriori depende de la experiencia y son contingente, como es contingente

–aunque real– que la tarde esté fresca o que mi vecino sea gordo.

Parece, pues, que la segunda clasificación se limita a repetir la primera desde otro ángulo, pero Kant da un paso más y define el conocimiento científico en general como sistema de juicios sintéticos a priori, donde se cumple la exigencia de universalidad y necesidad no menos que la de existir un contenido en información. Un juicio de esta índole, por ejemplo, es para Kant la definición euclidiana de línea recta (<<distancia más corta entre dos puntos>>) o el principio de que <<nada comienza sin causa>>.

No es en modo alguno evidente que estos dos ejemplos sean juicios sintéticos a priori –en el caso de la recta puede dudarse de que <<más corto>> sea algo distinto de <<más simple>>, e indirectamente de <<menos curva>>, y en el caso de la causalidad es discutible (recordemos Hume) que se trate de algo distinto de una <<creencia>>, pero Kant está convencido, como todo su tiempo, de que la matemática no es una disciplina analítica y de que la física matemática no es una disciplina meramente experimental.

La importancia del planteamiento es que de él se sigue preguntar si la metafísica puede formar juicios sintéticos a priori, y para responder a ello la Crítica de la razón pura tratará de hacer una descripción genética del proceso cognoscitivo humano.

1.4 El razonamiento y las ideas

La tercera parte de la Crítica (la <<dialéctica trascendental>>) pretende investigar la razón, que se define como <<facultad de juzgar mediadamente>>. El entendimiento entiende, mientras la razón concibe. La razón <<nunca mira directamente a la experiencia o a objeto alguno, sino al entendimiento, para impartir una unidad>>. Es por eso el origen de conceptos y principios que no ha tomado a préstamo ni de los sentidos ni del entendimiento. De acuerdo con Kant, la razón es pura <<espontaneidad>>, cuya operación consiste en producir ideas, siendo la idea <<un concepto formado por conceptos puros, que trasciende cualquier experiencia posible>>.

La razón persigue siempre lo incondicionado, lo no relativo, y esto hace que trate siempre de pasar desde condiciones particulares a otras más generales y desde ellas a algún término absoluto que sea una unidad infinita de las diferencias. Para Kant, se trata de <<una dialéctica natural e inevitable de la razón pura, inherente e inseparable de la inteligencia humana, que nunca dejará de fascinarla>>. Las leyes de esa dialéctica producen tres clases de razonamientos de acuerdo con las tres ideas <<trascendentales>>.

El primero parte de la conciencia de sí para llegar a la unidad absoluta del sujeto pensante (esto es, el alma o la libertad), y es lo que Kant llama el <<paralogismo (razonamiento falso) trascendental>>. El segundo parte del conjunto del objeto fenoménico para llegar a la unidad absoluta de las series de condiciones (esto es, al universo como todo perfectamente cohesionado), y desemboca en lo que Kant llama <<antinomias (contradicción entre dos leyes o principios racionales) de la razón pura>>. El tercer razonamiento parte de la unidad de lo subjetivo y lo objetivo, de todas las cosas en general, para llegar a la unidad absoluta de todo lo pensable (esto es, a Dios), y constituye para Kant <<el ideal de la razón pura>>, no menos que la <<ilusión trascendental>>.

1.5 El <<canon>> de la razón pura

El alma –como elemento inmortal (espíritu) y como agente no inerte (libertad)– el universo y Dios son ideas que <<la razón produce por necesidad, en virtud de sus leyes originales>>. Sin embargo, no constituyen juicios sintéticos a priori ni, en consecuencia, razonamientos <<científicos>>. Al ser sustancias puramente inteligibles violan la cesura entre fenómenos y cosas en sí sobre lo que se basa el idealismo trascendental; pretenden saltar sin el apoyo de la experiencia sobre lo existente.

En definitiva, transgreden el principio de la subjetividad radical del pensamiento. Desde luego, este idealismo

ha puesto el pensamiento en todas partes –como <<condición general de posibilidad>> o condición trascendental– pero insiste en separar de ello el ser o la substancia física, presentándola como algo otro y dotado de una verdad inaccesible a la razón pura.

Es importante constatar hasta qué punto todo este análisis del conocimiento y sus límites está sobredeterminado por motivos teológicos–morales. Según Kant, o bien las ideas de la razón práctica pura pasan a ser patrimonio exclusivo de la razón práctica (como <<ideales>> sólo accesible a la voluntad), o bien cualquier manejo de las mismas caerá no sólo en <<quimeras>> sino en devastaciones>>. Una de las últimas frases del tratado nos habla de la <<filosofía crítica>> como un censor que mantiene el orden público>>, gracias al cual, <<la metafísica podrá seguir siendo el baluarte de la religión, pues la razón humana, dialéctica ya por naturaleza, no puede prescindir de una ciencia que le sirva de freno y evite las devastaciones que una razón especulativa liberada de ley no dejaría de producir en la moral y la religión>>.

Ya en el prefacio a la segunda edición del libro, Kant había dicho lo que completa estos pensamientos:

<<yo no puedo suponer para el necesario uso práctico de mi razón a Dios, la libertad y la inmortalidad sin negar al mismo tiempo las pretensiones de la razón especulativa, que transforma las instituciones trascendentales en objetos de experiencias, haciendo así imposible toda extensión práctica de la razón pura. Tuve, pues, que superar el saber para hacer sitio a la fe>>.

Junto a la monumental construcción especulativa surge, así el intento de poner a cubierto de toda especulación los contenidos últimos del pensamiento, confiándolo a la voluntad piadosa. Conceptos espléndidos como la distinción entre entendimiento y razón, o el de que la razón <<produce>> ideas, coexisten con un sistema de creencias que se resiste a dar el salto hacia un idealismo coherente con las demás premisas de la construcción.

1.6. Lo subjetivo y lo objetivo

Los herederos inmediatos de Kant (Fichte, Schelling y Hegel) no podrán conformarse con este <<canon>> de la razón pura. Al tomar posesión de su cátedra en Berlín, Hegel empezará diciendo:

<<Lo que en todo tiempo pasó por más ignominioso e indigno, la renuncia a conocer la verdad, llegó a ser en nuestros días el más sublime triunfo del espíritu. Este supuesto conocimiento ha usurpado incluso el nombre de filosofía>>.

La distinción tajante entre lo objetivo y lo subjetivo que representa el <<fenomenismo>> kantiano pasaba por alto dos aspectos nucleares. En primer lugar, un análisis riguroso de la impresión en la primera fase del conocimiento (<<estética trascendental>>); Kant adopta el criterio de Hume sobre la falta de nexo entre los datos sensibles, corrigiéndolo luego con la introducción de las formas puras de la intuición (espacio y tiempo), pero si la sensación es el momento <<pasivo>> del conocimiento ha de haber algo activo o impresionado que por ninguna parte aparece investigado y descrito.

En segundo lugar, la compartimentación propuesta de lo subjetivo y lo objetivo contradice la síntesis de ambos lados que la propia Crítica ha anunciado <<como unidad original de la apercepción>> en el yo pienso inherente a cualquier categoría y concepto; o bien esa unidad original sintetiza efectivamente el ser y el pensamiento –en cuyo caso sobra la cesura (corte) entre cosa en sí y fenómeno–, o bien se trata de una expresión artificiosa, donde <<yo>> y <<pensar>> constituyen aspectos de lo mismo y no hay verdadera síntesis.

Investigar las condiciones de posibilidad del conocimiento sin proponer algo conocido tiene ciertas semejanzas con la pretensión de aprender a nadar sin entrar en el agua, antes de ponerse a nadar. Y si hace unas páginas decíamos que el olfato tiene algo de previo al aroma, ahora cabe observar que eso sólo vale para el olfato en acto, oliendo, mientras con Kant se ofrece únicamente en potencia o como una <<facultad>>

olfativa. Aceptando las premisas del fenomenismo, se diría que olemos lo hediondo pero no lo hediondo, como si pudiera darse una cosa sin la otra.

La Crítica de la razón pura desarrollará vigorosamente lo especulativo, aunque poniendo a la razón bajo una tutela del entendimiento. Sus ideas no son juicios sintéticos a priori, que sólo pueden provenir de una observación apoyada sobre procedimientos matemáticos. Kant considera quimérico todo cuanto brote de la razón teórica librada a sí misma, y quimeras son las ideas cuando aparecen bajo aspecto del saber objetivo. Al mismo tiempo, la <<idealidad>> lo atraviesa todo, determinando la perspectiva trascendental del discurso. Puesta al abrigo del puro saber, las ideas se confían al querer. El alma, el universo como totalidad y Dios no son cosas que no se conocen, sino cosas que se anhelan o buscan prácticamente.

2. LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL

Última de las obras publicadas por el propio Hegel, los Fundamentos de la Filosofía del derecho (1820) muestran hasta qué punto el <<idealismo>> de su pensamiento puede considerarse un realismo. <<La filosofía>>, dice el Prefacio, <<resume su tiempo en el pensamiento [...] y llega siempre demasiado tarde, cuando la realidad ha cumplido y terminado su proceso de formación. Sólo al comenzar el crepúsculo lo levanta el búho de Minerva>> (diosa romana).

El <<derecho en general>> constituye el espíritu objetivo, que se realiza en tres momentos fundamentales.

1º. El <<derecho abstracto>>, que concierne a los individuos, como meras personas. Puesto que la persona no es sino capacidad jurídica singular, la irrealidad o el vacío interior del individuo abstracto sólo se llena de un poder sobre cosas externas e inertes, representado por la propiedad. Las relaciones entre propietarios y poseedores constituyen la esfera del contrato, donde los hombres trabajan, intercambian objetos y pactan, como si la voluntad privada de cada uno fuese lo racional mismo. Falta, pues, la idea de la totalidad, y esa falta determina que el libre acuerdo se deslice primero hacia la <<impostura>> y, finalmente, hasta el <<crimen>>, determinando la necesidad de una justicia penal.

Digamos de paso que Hegel nunca fue un entusiasta del puro laissez faire en materia económica, y que ya en sus Cursos de Jena (1806–1807) previó el empobrecimiento de <<toda una clase>> –proletariado y pequeña burguesía– como efecto inevitable de los principios librecambistas; <<a quien ya tiene, a ése se le da>>, decía entonces, considerando dicha condición como principio del <<máximo desgarramiento de la voluntad social, la rebelión interior y el odio>>.

2º. La <<moralidad subjetiva>> no se refiere ya al individuo como persona jurídica, cuya existencia sólo se alcanza gracias a la posesión de objetos externos, sino a verdaderos sujetos para quienes la libertad constituye algo interno, una intención permanente de adecuarse a lo universal y, en consecuencia, a la razón. Para la posición de la <<moralidad subjetiva>> (que expresa el formalismo kantiano y la ética individualista de Fichte), <<la esencia del derecho y el deber y la esencia del sujeto pensante y deseante son absolutamente idénticas>>. Hegel se opone de plano a este criterio considerando, primero, que el espíritu es concebido allí tan sólo como yo y no como nosotros igualmente y, segundo, que el reino del puro deber ético desembocará en un anhelo permanente incumplido como la <<rectitud>> de Kant, pues supone sustituir toda las inclinaciones naturales del hombre por imperativos formales, tarea de toda una eternidad. Además, la buena intención por sí sola no puede evitar las múltiples contradicciones de la <<buena conciencia>> y <<el mal>> ya enumeradas en la Fenomenología.

3º. La <<moralidad objetiva>> marca el momento donde el sujeto se eleva desde su ser individual a las totalidades orgánicas que son la familia, la sociedad civil, y el Estado, reconciliando legalidad y eticidad.

La familia tiene su origen en el <<amor>>, gracias al cual el sujeto pasa a existir como <<miembro>> y no sólo como persona. Pero el desarrollo natural de la familia conduce a una división de familias que comportan

como personas independientes. Reunidas por la potencia de un amo, o por libre consentimiento, las colectividades familiares dispersas se convierten en sociedades civiles.

La satisfacción de sus exigencias que suscita el grupo se realiza mediante el trabajo y su división. La relación entre los bienes sociales y el trabajo que los suscita genera, a su vez, la ley positiva como <<jurisdicción>>, gracias a la cual se expían las violaciones de la propiedad y las personas. Pero hace falta, además, garantizar la seguridad y el bienestar de los individuos, y esto justifica la <<administración>> como modo de <<salvaguardar lo que hay de universal en la particularidad de la sociedad civil>>. Bajo la administración esa particularidad se consolida en corporaciones o estamentos (agrícolas, mercantil y funcionarial). Este último gremio, que se ocupa de los intereses comunes de la sociedad civil exclusivamente, constituye el germen desde el cual se desarrolla la superación inmanente de la sociedad civil, el Estado.

2.1. El estado hegeliano

El Estado constituye <<lo racional en sí y por sí, un fin propio, absoluto, inmóvil, donde la libertad obtiene su valor supremo>>. Su fundamento reside en el destino inevitable de los hombres que es la existencia colectiva, y sólo queriendo conscientemente el Estado supera el sujeto las cadenas de la arbitrariedad y la barbarie. Sin los <<funcionarios dotados con el sentido del deber>> que encarnan prácticamente la actividad estatal, el espíritu del pueblo se vería escindido por los intereses demasiados particulares de los demás estamentos y gremios.

Pero Hegel nos depara aquí una sorpresa, porque el Estado del que habla constituye lo más opuesto al Estado mínimo basado en las tesis liberales. Aunque en su juventud se ha sentido jacobino, en sus últimos años no tiene reparos a la hora de afirmar:

<<el pueblo representa en el Estado la parte que no sabe lo que quiere>>. Aunque en la Fenomenología del espíritu y en la Filosofía de la historia ha expuesto desde diversos ángulos la dialéctica fatal del Imperio, con sus secuelas de miseria y corrupción, en la Filosofía del derecho aboga por un Estado monárquico con vocación imperial, poderes ilimitados y absoluta irresponsabilidad para el gobierno. La libertad es sólo conciencia de la necesidad. Ya en el Prefacio a esta última obra ha distinguido el ejercicio <<privado>> de la filosofía en Grecia de su ejercicio <<público>> en Prusia, donde se encuentra <<exclusivamente al servicio del Estado>>. Su pensamiento, en términos generales mucho más inclinado hacia Aristóteles que hacia el dualismo platónico, adquiere ahora orientaciones afines al absolutismo de la República, con su gobierno de severos sabios. En realidad, él es ahora uno de los principales funcionarios-sabios, a cuyas clases asisten miembros del Gobierno y de la familia real, y está haciendo honor a sus responsabilidades.

Detrás de todo ello está el único punto de encuentro entre Hobbes y Rousseau, tan divergentes en todo lo demás. Se trata de la vieja majestas, la <<soberanía>> que reclama la voluntad general ahora <<espíritu del pueblo>>. En nombre de esa soberanía inalienable, indivisible, ilimitada e incapaz de equivocarse predica Hegel como madurez de la Historia Universal un paternalismo absoluto; el Estado no es hostil a una Constitución (ni pretende basarse en la fuerza o en la astucia). Pero sí se opone vivamente al <<azar de la elección>> para su <<príncipe>> todopoderoso, a su escrupulosa separación de poderes y a instituciones democráticas elementales como el sufragio universal, la libertad de prensa, el derecho de asociación, el de huelga, etc., basadas –según Hegel– en oposiciones y desarmonías anacrónicas ya para el espíritu <<absolutamente libre>> sobre el cual se establece. Si hubiésemos de definir el Estado hegeliano con una sola palabra, ésta sería totalitario.

La consecuencia inmediata es un germanismo que rechaza las ideas kantianas de la Sociedad de Naciones, el derecho universal, la prohibición internacional de la guerra y genéricamente, todas aquellas iniciativas y proyectos donde el principio de la nacionalidad y la autoridad monárquica quedan limitados.

"Para Hegel, la soberanía del Estado es un instrumento necesario para la preservación de la sociedad de clase

media, ya que el Estado soberano es capaz de eliminar en los individuos el destructivo elemento competitivo y convertir la competencia en un interés positivo del universal...Según Hegel, la sociedad civil tiene que engendrar finalmente un sistema autoritario, un cambio que surge de los fundamentos económicos de la sociedad misma y que contribuye a perpetuarla. <<Razón y Revolución. H. Marcuse>>.

En lo profundo, Hegel nunca quiso sino pensar la necesidad, y esa necesidad fue para él siempre una oposición entre lo natural y lo espiritual en el hombre. Comprendía admirablemente el mundo griego, se entusiasmó con las revoluciones liberales en su juventud, pero el elemento propiamente germánico –el severo ascetismo de la Reforma– no dejó de ser el último núcleo informado de su filosofía política. Libre, dirá en la Filosofía del derecho, es <<el que puede soportar la negación de su inmediatez individual, el dolor infinito>>.