

DEL HOMBRE Y LA MORAL ARRAIGADOS EN EL HECHO DE LA NATURALEZA AL HOMBRE Y LA MORAL ABIERTOS AL HACERSE DEL ESPÍRITU

SATURNINO ÁLVAREZ TURIENZO

Doctor en Filosofía
Profesor Emérito
Facultad de Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca
Salamanca / España
secretaria@colegiosanagustin.com

Recibido: 15/07/2013
Aceptado: 16/09/2013

Resumen: El artículo versa sobre las variaciones del concepto de hombre, en paralelo con su reflejo en la comprensión de la moral. Se resume la cuestión en tres fases, que se hacen corresponder, de una parte, con las edades históricas (cristiano-medieval, secular-moderna, prometeica-contemporánea); por otra, con las partes en que tradicionalmente se vino dividiendo la filosofía (física, lógica, ética), y el sucesivo predominio de cada una de ellas interpretando la realidad. Se defiende la tesis de un antropocentrismo progresivo en cuanto al concepto de persona humana, y de un deslizamiento de su comprensión, así como el de la realidad toda, por las partes indicadas de la filosofía, desde serlo mediante categorías físicas, pasando por categorías noéticas, hasta la fase en que será interpretada en categorías éticas. En esta última, el hombre se convierte en soberano, a la vez que se da por establecido el dogma filosófico de la primacía de la práctica. Tesis del hombre autónomo llevado a la radicalidad.

Palabras clave: Conciencia, Edades históricas, Ética, Idealismo, Libertad, Partes de la Filosofía, Persona, Sustancia.

FROM MAN AND MORALS ROOTED IN THE FACT OF NATURE TO MAN AND MORALS OPEN TO THE SPIRIT'S SELF-MAKING

Abstract: The aim of this paper is to explore some varieties of the concept of human being, underlining their consequences for the understanding of morals. These varieties correspond to three stages, which are both historical periods (the Christian period, secular Modernity, and the prometheical Contemporary age) and the three parts in which philosophy has been traditionally divided (physics, logic, and ethics). They have played the role of fulcrums, paradigms or frameworks to make sense of reality.

We will advance the thesis that the concept of person has developed into an anthropocentric notion. Our ways of interpreting reality have shifted from understanding it by means of physical categories to understanding it by means of noetic ones. In the next stage, reality will be grasped thanks to an ethical system of references where man is sovereign and where it is given priority to practice. This means that radical autonomy will be the highest value.

Keywords: consciousness, ethics, freedom, historical ages, idealism, parts of philosophy, person, substance.

El título dado a estas páginas apunta al fondo histórico dentro del que se desarrolla su argumento. Éste versará sobre las vicisitudes por las que pasa la noción de persona al correr de esa historia. Estará también presente el tema de la ética, tenido en cuenta que la persona es condición de posibilidad de su existencia. La pregunta por la filosofía práctica remite a interrogarse, también y especialmente, “qué sea el hombre”¹.

Me importa dejar advertido que, mediando la pregunta por el hombre, será la ética y su puesto dentro de la filosofía, lo que constituya asunto central de mi escrito.

Haré notar asimismo que para cierto pensamiento actual, conforme se hará ver en el desarrollo, la ética será lo que se mantiene como filosofía, cuando la de ascendencia griega, legado platónico, se dé por acabada. En relación con ese modo de entender la filosofía es como la respuesta a la pregunta por el hombre será la persona en la esencia de su significado. Correlato de la filosofía como ética será, o aspirará a ser, el personalismo como metafísica. En consecuencia, todo saber, dejando aparte el propio de la estricta ciencia, se cifrará en hablar del hombre-persona; incluso el saber teológico.

1 Común resulta remitirse a Kant cuanto, al proponer los interrogantes básicos de la filosofía sobre lo que se puede saber, lo que se debe hacer y lo que cabe esperar, da por supuesto saber qué sea el hombre. No es necesario esperar a Kant para ello. San Agustín, al interesarse por la vida feliz y por el sumo bien, o sea por el tema moral, se hace la reflexión misma del maestro germano. Es preciso, antes que nada, saber qué es el hombre. “Ratione quaeramus quemadmodum sit homini vivendum... Quaeramus igitur quid sit homine melius. Quod profecto invenire difficile est, nisi prius considerato atque discusso, quid sit ipse homo” (*De mor, Eccl.*, I, 4, 6). Kant conocía lo escrito por David Hume sobre ese particular: “It is evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature; and that, however wide any of them may seem to run from it, they still return back by one passage or another. Even *Mathematics*, *Natural Philosophy*, and *Natural Religion*, are in some measure dependent on the science of Man” (*A Treatise of human nature*, página segunda de la “Introduction”).

1. QUÉ ES EL HOMBRE

Circunscribo mi reflexión al modo cómo el tema antropológico, en el sentido antes precisado, fue elaborándose en la cultura de Occidente de matriz cristiana, incluso la desafectada de adhesiones religiosas. Por supuesto la cuestión del hombre, en tiempos de vida cristiana en activo, tenía inequívoca respuesta en Dios. Criatura hecha a imagen de su Creador, en la teología encontraba la pauta para autoentenderse. Los problemas se complican al paso que se autonomiza de orígenes y dependencias extrañas a su propia especificidad humana.

Así pues, la pregunta por el hombre se supone a la base de toda otra dentro del programa de la reflexión filosófica. No es sin embargo esa cuestión la que primero surge y ante la que ha de tomarse posición. Lo primero que se ofrece a la consideración es la imagen –algún tipo de imagen– del conjunto de la realidad. La indicada pregunta se produce dentro de esa visión. La respuesta será tan variada como imágenes del mundo han venido teniéndose al correr de la historia. El hombre se entenderá hecho a semejanza del todo que le sirve de habitación. Es clásica a ese respecto la respuesta que ofrece la dualidad macrocosmos/microcosmos. El hombre es como la abreviatura del todo –*abbreviatus mundus*. Y si, del todo cósmico se pasa al todo del Ser divino, absoluta última realidad, absoluto principio de cuanto existe, es obvio que el microcosmos, el hombre, en la visión de un mundo creación de Dios, será entendido como *deus creatus*, como un dios abreviado –*petit dieu*.

Para la definición clásica de ese microcosmos que es el hombre, se entiende que ha de recurrirse a la medida que los griegos, y desde ellos la filosofía, establecieron como último principio ordenador del universo, o sea la “razón”. Por establecida se recibió la definición del hombre como “animal racional”.

En la tradición cristiana, sin embargo, concebido el hombre como *criatura* hecha a “imagen de Dios”, es, insisto, como un dios finito. Será su obrar imagen finita, a su vez, de la divina; por tanto, hacedora de “criaturas”. Es claro que esa imagen cristiana resulta más consonante con lo que la modernidad entenderá por hombre que la noción, propia del mundo antiguo-pagano, derivada de la naturaleza generadora de productos. La definición “animal racional”, formulada por “los antiguos”, seguirá, por siglos, recibida, en efecto, como canónica. Mas, por autorizada que se ofreciera, al cabo será sometida a crítica. También del tópico de la definición del hombre cabe decir que tiene larga historia. Y lo más sensato que puede añadirse sobre esa historia es que sigue abierta.

2. MARCO DE LA EXPOSICIÓN

Para lo que aquí interesa recogeré de esa historia sus casos de variación más significativos. Su curso, en el mundo occidental, desde los orígenes cristianos se admite dividido en *tres fases o edades*, que, en medida de tiempo, son la Edad Media (Antigua), la Edad Moderna y la (admitámosla como reconocida) la Contemporánea. En medida de pensamiento se diferenciarán por los modos de acceso prevalentes a la realidad: físico, noético, práctico. No será esta última una división caprichosa. Se corresponde con la que, también desde antiguo, se hizo de la filosofía. Dejo subrayada esta última tripartición. El partido que intentaré extraer de ella se verá en páginas siguientes. La indicada división de la filosofía en Física, Lógica, Ética, es tópico didáctico cursivo desde la Academia platónica. Para los tiempos posclásicos, san Agustín lo recoge y transmite en repetidos pasajes de su obra (*De civ. Dei*, VIII, 6-8). En santo Tomás de Aquino pasa lo mismo (*In Eth. Arist. ad Nicomacum*, I, lect. 1^a). Podría creerse que el pensamiento moderno lo ignora o modifica, pero, aunque con variaciones, sobre todo de léxico, al menos por lo común, no fue así. Sólo dos ejemplos. El que aparece en el último capítulo del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, de Locke; o el que se da en Kant al comienzo de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*².

Así que Filosofía natural (física) Filosofía racional (noética), Filosofía moral (práctica). Según la parte de la filosofía desde la que se hable del hombre será distinta la imagen que de él se tenga o, mejor, las categorías con que se le defina. He aludido a la historia que conoce esa definición. Sabemos que la interpretación de la realidad ha venido haciéndose según tiempos, los que nombran las tres edades históricas también mencionadas. Lo que ahora propongo añadir es que a cada una de ellas corresponde el predominio de una de las partes de la filosofía. Predominó la Filosofía natural en la Edad Antigua; la Filosofía racional, en la Moderna; la parte práctica, en la Contemporánea. El hombre, la persona, será definido en cada caso usando las categorías específicas de la filosofía correspondiente. Asistiremos, pues, a un muestrario de redefiniciones en el que se abandonan unas

2 El texto de Kant sobre la tripartición de la filosofía se encuentra al paso de cualquier estudio, iniciando la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Transcribiré como más a trasmano, el de John Locke. "All that can fall within the compass of human understanding, being either, *First*, the nature of things as they are in themselves, their relations, and their manner of operation: or, *Secondly*, that which man himself ought to do, as a rational and voluntary agent, for the attainment of any end, especially happiness: or, *Thirdly*, the ways and means whereby the knowledge of both the one and the other of these is attained and communicated; I think science may be divided properly into these three sorts" (*An Essay concerning human Understanding*, Dover Publications, Inc, New York. 1959, II, p. 460).

fórmulas para imponerse otras. El proceso de abandono empezará afectando a las nociones pensadas en términos de “naturaleza” (física). Seguirá el que lo hace en término de “conciencia” (noética). Se impondrán al fin las de significado “práxico” (ética).

3. HABLAR DE LA PERSONA

Se deja dicho que en el fondo de toda cuestión late la pregunta por el hombre. Lo hablado en la cultura entera se resuelve, según eso, en un hablar el hombre de sí mismo. También, y especialmente, en los dominios de realidad que parecerían soberanos, por encima de intromisiones de los sujetos, como son los de la moral y la religión. Así es que se da por bueno el dicho de que “hablar de Dios (de dioses e ideales) es hablar del hombre”. Con lo que se vuelve más urgente la pregunta sobre qué sea ese hombre, encontrándose la respuesta más sintética en su condición de persona. Ahora bien, el pensamiento de la persona en su esencialidad, como principio, centro y eje de comprensión o interpretación de toda otra realidad es, conforme queda dicho, aventura con larga historia. Será precisamente en la fase histórica especialmente sensible para la dimensión ética de la existencia cuando el ser persona cobre la pureza de su forma.

Entre tanto, y de camino, nos encontramos ante las mencionadas fases históricas en el modo de concebirla.

Sobre la primera de esas fases me limitaré a mencionar a Boecio y a su conocida definición de persona: “Sustancia individual de naturaleza racional”. Definición en categorías de “sustancia” y “naturaleza”, categorías de extracción física. De la naturaleza se entenderá derivada la moral³.

El periodo segundo correspondería a la fase *noética*, que denominaríamos cartesiana, que define la persona por la conciencia y derivará la moral, la práctica, de los dictados de la razón.

Agotada la *aetas boetiana* medieval, teológicamente orientada, se abrirá paso la edad moderna, que podría recibir el nombre de *aetas cartesiana*. Su espíritu se declara en la parte primera del *Discurso del método*. El mundo teoló-

3 Ver Saturnino ÁLVAREZ TURIENZO, “El cristianismo y la formación del concepto de persona”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid 1970, pp. 45-77; Diego GRACIA, “Persona y comunidad: De Boecio a Tomás de Aquino”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Univ. Pontificia de Salamanca, XI (1984) pp. 62-108. Como marco de la subsiguiente esquemática exposición, ver: Charles TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

gico ha de dejarse de lado, porque excede las capacidades humanas. De plantear cuestiones sobre el mundo divino, y también las relativas al hombre, se hará, en todo caso, mediante razones excluyentes de las categorías metafísicas derivadas del naturalismo heleno, o sea de la física o metafísica aristotélicas. Categorías éstas resistentes a un tratamiento claro y distinto. De ese género serían, por lo que toca a la definición de persona (fórmula boeciana), las de sustancia y naturaleza. Con sustancia se nombraba una entidad subyacente, no accesible a la captación inmediata. Naturaleza equivalía a esencia, a formas sustanciales y capacidades ocultas. La nueva visión de las cosas no admitiría como real nada que no sea evidenciable. Esa exigencia la concretaría D'Alembert en el "Discurso preliminar a la *Enciclopedia*": *tout voir et ne rien supposer*, en la que se entendía acabar con toda suerte de supersticiones y ocultismos.

No digo que nociones como las indicadas de sustancia o naturaleza dejen de ser usadas, como asimismo otras del vocabulario escolar tradicional; podrán ser mantenidas, pero variando de significado, dentro de nueva textura paradigmática. Salvedad ésta que ha de tenerse en cuenta, en la presente ocasión, conforme se verá, por lo que toca a la categoría de sustancia.

4. VIENE A PRIMER PLANO LA PRÁCTICA

La puesta en cuestión del moderno paradigma de referencia determina, pues, nuevo cambio de principios desde los que ordenar el saber filosófico y a la base de él el concepto de hombre; más en concreto, la definición de persona. El nuevo principio será en cierta medida el inverso del establecido por la modernidad. "No será la conciencia la que determina el ser, sino el ser determinará la conciencia". Tampoco aquí la inversión de instancias rectoras significará exclusión. La conciencia estará al servicio de la vida, y no a la inversa. Ortega y Gasset ofrece declaraciones taxativas a este respecto. Mas también ahora, lo que empieza siendo una mutación de principios, invirtiendo su primacía pero conservando su función, irá radicalizándose hasta abocar a versiones de la nueva tendencia. En ellas se declarará acabada la interpretación de la realidad en términos de razón.

Resume ese final la conocida frase de Heidegger, que lleva a sus últimas consecuencias a Nietzsche: "la metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado a su final"⁴.

4 Martin HEIDEGGER, *Caminos de bosque*, Alianza Ed., Madrid 1998, p. 162. Para José ORTEGA Y GASSET, ver *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas*, Alianza Ed., Madrid, III, 1983, p. 169 ss. Asimismo, *¿Qué es filosofía?*, *Ibid.*, VII, lección 7.

He indicado cómo el ingreso en la edad moderna y aquello que define su mentalidad resulta de la sustitución del principio sustancia por el principio conciencia, estableciéndose para el periodo el primado de la teoría. La etapa ulterior, en que la conciencia como principio es sustituida por el “proceso real de la vida”, establecerá el primado de la práctica sobre la teoría. Nos encontraríamos, pues, en la fase tercera de nuestro esquema de periodos históricos, fase de privilegio de la ética, contra la física y la noética. El proceso en su conjunto podía ser descrito como éxodo del realismo naturalista hacia el idealismo de la libertad.

Haciéndonos eco de juicios críticos emitidos, precisamente, en nombre de una moral genuina (J. E. Moore, *Principia ethica*) diríamos que la definición boeciana y sus congéneres incurrir en la “falacia naturalista”. A lo que se puede añadir que las definiciones por la conciencia del periodo moderno lo hacen en la “falacia logicista”.

* * *

Habría que tener aquí en cuenta el punto de vista según el cual la filosofía antigua, toda la filosofía premoderna, tendría carácter moral. Filosofía como arte de vida, al modo como la entiende Pierre Hadot, cuando dice que “la verdadera filosofía, en la Antigüedad, es práctica de ejercicios espirituales”⁵. Sabemos que era una práctica, interpretada como seguimiento de la naturaleza. La voz de la naturaleza era la voz de orden para llevar una vida virtuosa, una vida buena. Es claro que el lleno de filosofía moral es ahí, en el fondo, filosofía natural.

Vemos cómo los pensadores con los que se inicia la modernidad, empezando por Bacon, son abiertamente críticos de esa visión de las cosas. Se despojan de todo resto de antropomorfismo. Verán la naturaleza en su condición exenta de restos mágicos, al menos en el sentido de servir de guía moral. La naturaleza quedará en ser mundo exterior, opaco a empresas humanizadoras. Se pondrá en cuestión la moral recibida de la Antigüedad, la asimilable a los ejercicios espirituales. Serán en consecuencia, tiempos de mermada atención a los asuntos de la filosofía práctica. Ésta se convierte en traza del propio hombre, en autónoma. Una moral consistente en ordenamientos de normas destinados a componer la vida en sociedad. “Moral mínima” que compone los intereses relativos a lo que se tiene, sin comprometer lo que se es.

El período al que, desde aquí, pasamos a referirnos ofrecerá una visión del mundo de signo moral. Ello implica recuperarse de las deformaciones llevadas a

5 Pierre HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Ediciones Siruela, Madrid 2006; ver Saturnino ÁLVAREZ TURIENZO, “Vicisitudes del sujeto ético al encuentro con la racionalidad moderna”, en *Metafísica y experiencia*, Homenaje a Mariano Álvarez, Editorial Sígueme, Salamanca 2012, pp. 25 ss.

cabo en tiempos anteriores. Será cuestión de un pensamiento crítico de la artificiosa vida moderna y de “vuelta a la naturaleza”. Evidentemente no la de textura antigua. Será la recuperación de la realidad toda en clave de comprensión nueva. No se tratará entonces propiamente de “naturaleza”, de algo que se encuentra ahí “como nacido” y de siempre, sino todo en estado de hacerse. La naturaleza se muda en historia. Y la historia será interpretada como proceso de salvación de la humanidad, de su plena autorrealización.

En el período que se deja atrás se aspiró a pensar la filosofía práctica, la moral, según el modelo de la filosofía natural, la ciencia. El que viene a iniciarse invierte los aprecios, tenderá a pensar la filosofía natural, la entera visión del universo, según el modelo de la filosofía práctica, la ética. Todo cambia al mudarse el principio llamado a regir los destinos humanos. Cambian en jerarquía y significado las nociones filosóficas. Las de alcance práctico, subordinadas a la teoría en la fase noética, pasarán a ocupar puesto preeminente. Se asiste a una mutación de horizonte de vida. La visión de la realidad se conforma bajo otro paradigma. Al hombre se le definirá por la acción en vez de por el ser (esencia) o por la idea (la conciencia).

Me estoy refiriendo a la fractura que sufre el pensamiento tradicional, que abarcaría su historia entera desde los griegos hasta la Ilustración. Ese pasado vendría a ser como un “antiguo régimen” mental. Tras su quiebra se desarrollarán nuevas filosofías, que acaso no debieran recibir ese nombre. Por un lado la que, a una mirada superficial, parecería en continuidad con la de antigua traza. En realidad borra de ella la metafísica y cuanto se sustentaba en sus principios. Será una filosofía –recordemos al neopositivismo y corrientes afines- pensada según el espíritu de la ciencia, y con arreglo a sus métodos elaborada. Daré en páginas ulteriores varias muestras de ella. Antes voy a referirme a la otra de las corrientes, la que rompe con el pasado filosófico entero, tanto en espíritu como en métodos; incluso presentándose como alternativa en los contenidos. Se trata de un modo de pensamiento que procede como si el derivado de Platón hasta el del siglo XVIII no existiese. Como si el que fue predominante en el siglo XIX no existiese procederá el de los mencionados neopositivistas y sus allegados⁶. Dejo a estos últimos un tanto al margen, dado que su modo de filosofar antimetafísico no deja hueco para argumentos tocantes a la práctica. Nada tiene que decir esa filosofía sobre la noción de persona, y nada sobre una ética que dé sentido a la vida.

6 Cf. Richard J. BERNSTEIN, *Praxis y acción*, Alianza Universidad, Madrid, 1979, p. 236. Ver el ensayo de Richard RORTY, “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona 1993, p. 25 ss., 30. Así mismo, Franca D’AGOSTINI, *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Cátedra, Madrid 2000, el cap. primero lleva por título “Fin de la filosofía”, “Analíticos y continentales” será el del segundo.

Adentrarnos en la otra de las corrientes supone el reencuentro con Kant. Muy consciente de lo revolucionario de su obra, llevó a cabo esa revolución en forma controlada. No procede como si la filosofía derivada del *cogito* cartesiano, o la ciencia de la naturaleza de Newton no hubieran existido. Da su espacio a esos saberes, mas les pone sus límites. Ya entonces se encuentra expedito el camino para someter a examen cuestiones que *la razón* había relegado al olvido, cuestiones fuera de los límites de la ciencia. Entre esas cuestiones está en primer término la moral, que Kant, inspirándose en los contracartesianos, desde Pascal, e influido directamente por Rousseau, considera problema filosófico fundamental. Ahora bien, ese problema involucra el de la libertad, poniéndose en juego la dignidad de la persona.

Las filosofías que suceden a Kant, presididas por el primado de la práctica, se autocomprenderán como toma de conciencia de un proceso que será, en efecto, la historia de la realización de la libertad.

5. ALTERNATIVA DE MENTALIDADES

Volveré por un momento la atención al modo de pensar prekantiano. Como ejemplo de ello valga el nombre de Spinoza. Figura, en determinados aspectos, aberrante en su tiempo, a los efectos que aquí interesan, sería filiable al ideario que se impone en su tiempo inspirado en Descartes. Buen ejemplo el de Spinoza de la modificación de significado que sufren las nociones centrales de la filosofía, señaladamente la de la sustancia. Visión de la realidad cerrada a dar respuesta a la pregunta por el hombre en lenguaje personalista. Encontrará pueriles y ridículas nociones de la metafísica escolar como las de formas sustanciales y cualidades reales, al modo que sucedía también en Descartes. La filosofía del tiempo eliminará de la consideración, junto con las formas, las causas finales.

Para Spinoza el lenguaje que se ocupa en esas cosas le suena a reminiscencias de la teología. “No sé qué entienden los teólogos por el término *personalidad*”⁷. Ya se ve que está pensando en las viejas discusiones en torno a los misterios religiosos que llevaron a elaborar la noción de persona.

7 Sobre la idea del hombre que se sigue de la desanimación de la naturaleza a que conduce la mentalidad moderna, el siguiente texto de Max Scheler que consuena con otros muchos citables al caso: “No hay quizá ningún punto en que los entendidos de nuestro tiempo estén más unánimes que éste: en el desarrollo de la civilización moderna *las cosas del hombre, la máquina de la vida, la naturaleza* que el hombre quiso dominar e intentó reducir a mecanismo, se han hecho *dueñas y señoras del hombre*, que las ‘cosas’ se han hecho cada vez más bellas y grandiosas y, en cambio, el hombre que las creó, se ha hecho cada vez más pequeño e insignificante, cada vez más rueda de su propia máquina” (Max SCHELER, *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid 1993, p. 176).

Uno de sus corresponsales le hace declaraciones como la siguiente:

En nuestro Colegio Filosófico (más tarde Royal Society)... estamos empeñados en elaborar una historia de las artes mecánicas, convencidos de que por los principios de la mecánica se pueden explicar perfectamente las formas y cualidades de las cosas, y que todos los efectos de la naturaleza resulten del movimiento, la figura, la estructura y sus diversas combinaciones, sin necesidad de recurrir a formas inexplicables y a cualidades ocultas, que son el asilo de la ignorancia⁸.

Contra los que hacen del hombre, del alma, un principio autónomo de acción, contra los subjetivadores, escribe Spinoza en el “Prefacio” a la parte tercera de la *Ética*:

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio; pues creen que el hombre perturba más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo.

Por otra parte, afirma:

Trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos” (pp. 181-182). Se anula pues al hombre interior y a sus facultades animadoras. La moral resulta de “seguir las leyes ordinarias de la naturaleza.

Spinoza encontrará a Descartes inconsecuente debido a los restos de ocultismo que mantiene en su obra.

No puedo dejar de asombrarme de que un filósofo que había decidido firmemente no deducir nada sino de principios evidentes por sí, ni afirmar nada que no percibiese clara y distintamente, y que había censurado tantas veces a los escolásticos el que hubieran querido explicar cosas oscuras mediante cualidades ocultas, parta de una hipótesis más oculta que cualquier cualidad oculta” (habla de la tesis cartesiana sobre la “unión” de alma y cuerpo) (*Ética*, parte V, “Prefacio”, pp. 355-356)⁹.

8 Baruch SPINOZA, *Correspondencia*, Alianza Ed., Madrid 1988, pp. 137 y 141. El corresponsal al que se alude en el texto es Henry Oldenburg, *Ibid.*, p. 86.

9 La *Ética* de Spinoza se cita por la edición de Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid 1979.

De seguir en ese período prekantiano habría que añadir que no todo es tan simple como para dar por hecho que la visión del mundo se clausura en la que lo entendió escrito en lenguaje matemático. No dejaron de manifestarse tensiones en reclamo de su animación y encanto. Podría estimarse en su valor el camino emprendido a efectos de racionalizar la experiencia. Pero, ¿qué experiencia? Pascal invocaba argumentos que rebasaban los alcances de la razón cartesiana. Leibniz podía presentarse como la figura del momento que, buscando ensanchar el saber, profiere manifestaciones que, sin negar las que, dentro de sus presupuestos, hiciera Spinoza, pide sean complementadas, haciendo ver otras caras de la cuestión.

Leibniz entenderá que han de mantenerse las nociones centrales del pensamiento tradicional y rechaza las restricciones que ponen a ese pensamiento quienes quedan satisfechos con las solas doctrinas de los matemáticos¹⁰. Aceptará la tesis mecanicista por su capacidad explicativa de los fenómenos de la naturaleza. No se aviene, sin embargo, a que sobre cualquier cosa sea esa la explicación única que cabe dar. Aceptando el “materialismo”, que argumenta en base a las causas eficiente y material, con no menos razón toma en cuenta el “formalismo”, que conserva, o ha de recuperar, las formas sustanciales y los fines. En las sustancias-mónadas de su filosofía hay un principio activo que al autor concibe “a imitación de la noción que tenemos de alma”.

Seguirá utilizándose la terminología en uso, pero variando el significado. Descartes definirá la sustancia depurándola de suposiciones no clarificables: “Una cosa que existe de tal forma que no precisa más que de ella misma para existir”¹¹.

Tal depuración parecerá al primer pronto una ganancia. Lo es, al menos, en vistas a constituir la ciencia. Podrá, sin embargo, ser vista a otra luz, y aparecer entonces como una depauperación. Ponerse a la escucha de la *Philosophia perennis* puede dar ventajas sobre esa otra filosofía de nueva planta en orden a una efectiva cuenta con lo que de hecho es la realidad. Así lo sintió Leibniz cuando no renuncia a entender la sustancia dotada de *vis agendi*, algo que, en efecto, nos acerca a la vieja noción de alma¹².

10 “Nec vero substantiae tantum sed et causae, et actionis, et relationis, et similitudinis, et plerorumque aliorum terminorum generalium notiones veras et foecundas vulgo latere manifestum est. Unde nemo mirari debet, scientiam illam principem, quae Primae Philosophiae nomine venit et Aristoteli dicta est desiderata seu quaesita adhuc inter quaerenda mansisse”. Y sobre el desdén que muestra la ciencia que sigue el método matemático por esa Filosofía Primera, escribe líneas antes: “Video plerosque, qui Mathematicis doctrinis delectantur, a Metaphysicis abhorrent, quod in illis lucem, in his tenebras animadvertant” (“De Primae Philosophiae emendationes, et de Notione Substantiae”, en *Opuscula philosophica selecta*, Boivin et Cie, Editeurs, París 1939, p. 73).

11 René DESCARTES, *Les principes de la philosophie*, I, 51.

12 Ultima tamen ratio motus in materia est vis in creatione impressa, quae in unoquoque corpore inest, sed ipso conflictu corporum varie in natura limitatur et coeretur. Et hanc agendi virtutem

La sustancia en Leibniz recupera las disposiciones y facultades de acción de que la visión mecanicista la había despojado. Será una sustancia dinámica, definida por la actividad. Era la respuesta a la pregunta sobre si de la sustancia definida por sus cogitaciones, sustraídas éstas, quedaba algo. Respuesta afirmativa, que venía a reincardinar las abstracciones de los filósofos al uso en la naturaleza real, en la dinámica de la vida. La visión mecánica del mundo significaba que el mundo en el que vivía el ser humano había dejado de enseñarle nada sobre cómo debía vivir. Leibniz revoca esa concepción, precisamente en interés de un concepto del hombre sujeto activo de vida moral y religiosa. Su introducción a los *Nouveaux essais sur l'entendement humain* le ofrece la ocasión de confrontar sus ideas con las de Locke. Definía éste el entendimiento como *tabula rasa*, decidiendo por tanto que si de él se sustraían las ideas no quedaba nada. Conocemos la fundamental enmienda al respecto de Leibniz: queda el entendimiento mismo. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu; excipe, nisi ipse intellectus*¹³. Justamente esa ipseidad no reducible del entendimiento permite ver al hombre como *petite divinité*. Así como su concepción dinámica de la sustancia, de la naturaleza, abre las posibilidades de un tratado sustantivo de la moral. Al respecto y en contraste con Locke, escribe Leibniz: *Vous aviez plus de commerce avec les philosophes speculatifs, et je plus de penchant vers la morale*. (“Avant – Propos” de *Nouveaux Essais*).

Queda con ello iniciada y señalizada la dirección en que la filosofía se configurará en la fase ética.

Merece la pena repasar de nuevo la siempre citada carta de Leibniz a Remond (10 de enero de 1714), en la que da cuenta de sus posiciones filosóficas. Hace constar su disposición abierta a acoger cuanto de aprovechable encontraba en el pensamiento del pasado, en sus diversas escuelas y tradiciones. Haciendo memoria de una experiencia personal, se refiere a la que tuvo, a la edad de 15 años, en un paseo campestre. Deliberaba sobre si conservar o desechar las formas sustanciales. Nos dice que, al fin, prevaleció la tesis del mecanicismo, con lo que

omni substantiae inesse ajo, semperque aliquam ex ea actionem nasci, adeoque nec ipsam substantiam corpoream (non magis quam spiritualem) ab agendo cessare unquam, quod illi non satis percepisse videntur, qui essentiam eius in sola extensione, vel etiam impenetrabilitate collocaverunt, et corpus omnimode quiescens concipere sibi sunt visi” (De Primae Philosophiae emendatione...”, pp. 75-76). Cabe concebir la Naturaleza como *artificium Dei* o una suerte de *machina naturalis*, sin por eso atribuir un alma al Mundo, lo cual no impide que se puedan ver las cosas dotadas de la indicada *vis activa*. “Sed nec consequi inde nec rationi consentaneum puto, ut omnem vim creatam atricem insitam rebus denegemus”. “Finalem causam non tantum prodese ad virtutem et pietatem in Ethica et Theologia Naturali, sed etiam in ipsa Physica” (“De ipsa Natura sive de vi insita actionibusque creaturarum...”, *Ibid.*, pp. 89 y 90 ss.)

13 Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Ernest Flammarion, Éiteur, Paris, s. f., II, 2, p. 70.

se aplicó al estudio de las matemáticas. Reflexionando, sin embargo, sobre las razones últimas del mecanicismo advirtió que era preciso recuperar la metafísica, lo que le condujo a entenderse con las *entelequias* y a ir de lo material a lo formal, llegando al fin, tras muchos tanteos, a su doctrina sobre las mónadas. En ese contexto aparece su famoso dicho de que “la mayor parte de las sectas filosóficas tienen razón en buena medida en lo que afirman, mas no en lo que niegan”. De resultas ve el campo de la filosofía dividido en dos direcciones sistemáticas: formalista y materialista.

Los formalistas tienen razón en buscar el origen de las cosas en las causas finales y formales; pero se equivocan al desdeñar las eficientes y materiales... Por su parte los materialistas, o sea quienes se atienen únicamente a la filosofía mecánica, se equivocan al rechazar consideraciones metafísicas y querer explicarlo todo por aquello que depende de la imaginación¹⁴.

Leibniz se pronuncia por una doctrina que integre a las dos dimensiones, la mecanicista y la metafísica. “Hay poca gente, reconoce, aplicada a armonizar esas dos suertes de estudios”. Se desarrollarán por lo común en independencia el uno del otro, incluso en rivalidad.

No voy a ocuparme de quienes se dedicaron a los estudios mecánico-materialistas. Sólo decir que, por lo que toca a la pregunta por el hombre y el sentido de sus vidas, los resultados de esos estudios acabarán siendo negativos. Leibniz describía al hombre como un *petit dieu*. Para sus contrarios mecanicistas la imagen de *l'homme machine* llegará a ser tópico de admisión generalizada. La variedad de formas que irá adoptando ese mecanicismo dará lugar a variantes, a su vez diversas, de dicha imagen. El conductista Skinner, por ejemplo, verá al hombre como “delicado mecanismo de respuesta”. Michel Foucault, en vena estructuralista, dará de lado a sus inmediatos maestros metafísicos (Sartre o Merleau-Ponty), declarándose afín a los investigadores de la naturaleza del siglo XVII. Sabemos que acaba declarando la “muerte del hombre” y encuentra sin sentido, supuesta la mentalidad moderna, escribir tratados de moral. Podría hacerse mención a este respecto de otras filosofías de fechas no lejanas, y hasta hoy, que, dispares por su filiación, coinciden, sin embargo, en pronunciarse por la desaparición del sujeto.

14 Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Philosophische Schriften*, herausg. Von C. J. GERHARDT, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York 1978, “Briefwechsel: Leibniz an Remond”, III, pp. 606-607.

6. EN LA FASE ÉTICA

Para el propósito de este ensayo es la otra de las direcciones la que es obligado seguir. En ella se harán ver los efectos corrosivos que para las almas tiene la ciencia mecanicista. Rousseau nos ha dejado una crítica apasionada de esa ciencia, abriendo al hombre paso a su autoconocimiento y al empleo moral de sus vidas. Kant encontrará en la obra del francés uno de los estímulos a su propia doctrina. Por una parte, pondrá límites al saber teórico, afirmando, por otra, la primacía del práctica. El pensamiento que en esa línea viene después será expansión de la tesis kantiana manifestándose en un privilegiado interés por el hombre y su destino.

Nos acercamos al escrito programático de Fichte, que abiertamente se adhiere al practicismo kantiano llevándolo a una exposición sistemática. El lenguaje en que está escrito el mundo y el que declara su secreto será el de un omniabarcador “orden moral”. También Fichte hace la división de espíritus, de estudios, al modo de Leibniz.

Dos y solamente dos serán los sistemas que puede desarrollar la filosofía, idealismo y dogmatismo. Y lo razona:

En la experiencia están inseparablemente unidas *la cosa*, aquello que debe estar determinado independientemente de nuestra libertad y por lo que debe dirigirse nuestro conocimiento, y *la inteligencia*, que es la que debe conocer. El filósofo puede abstraer de una de las dos... Si abstrae de la primera, obtiene una inteligencia en sí, es decir, abstraída de su relación con la experiencia; si abstrae de la última, obtiene una cosa en sí, es decir, abstraída de que se presenta en la experiencia; una u otra como fundamento explicativo de la experiencia”¹⁵.

De ahí las dos direcciones de la filosofía indicadas, las únicas posibles. Fichte piensa que, entre ellas, hay que elegir. Es claro que él opta por el idealismo, sentando como principio la inteligencia, que “es para el idealista un *actuar*, y nada más”¹⁶. Especificando la disposición original de ese filósofo idealista aducirá la vieja divisa socrática de la “antognosis”, o, si se quiere, la agustiniana *noli foras ire*.

Fijate en ti mismo. Desvía tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior. He aquí la primera petición que la filosofía hace a su aprendiz. No se va a hablar de nada que esté fuera de ti, sino exclusivamente de ti mismo¹⁷.

15 Johann Gottlieb FICHTE, *Primera introducción a la teoría de la ciencia*, Revista de Occidente, Madrid 1934, pp. 15-16

16 *Ibid.*, p. 42. Cf. *La Exhortación a la vida buenaventurada o la Doctrina de la Religión*, lección V.

17 *Ibid.*, p. 9. Confróntese con el baconiano *de nobis ipsis silemus*.

Es claro que se nos sitúa en el continente de la práctica, como aquel en que vivimos, nos movemos y somos. Continente ético, que hará ver el mundo, en efecto, como un omniabarcador orden moral, como la naturaleza misma de lo Absoluto, de Dios. El hombre que se es concuerda con la filosofía que se tiene o se elige. Con ello la fase de la filosofía que interpreta lo existente en término de práctica se da por establecida, aunque no se encuentre aún consumada. Esta consumación la llevará a cabo el idealismo que sucede a Fichte, señaladamente el que desarrollará Hegel. En Hegel la mirada se ensancha a la totalidad histórica.

Estaríamos ante la consigna de rehabilitar o recuperar del olvido las zonas de realidad que se resistían a ser evidenciadas clara y distintamente, o sea, fuera de los tiempos en que se daba por sentado el dictum citado de D'Alembert: *tout voir et ne rien supposer*.

Hegel reivindicará como integrante del discurso verdadero que lo que “se exprese como sustancia se aprehenda también y en la misma medida como sujeto”¹⁸. (18) Sujeto y objeto se verán dialécticamente articulados igual que sucede con los demás dualismos que tanto proliferaron en los sistemas de pensamiento de la *aetas cartesiana*.

Poner en valor la subjetividad significa recuperar el lenguaje de acción; dentro de él, las categorías de finalidad, de propósito, de deber, de misión que cumplir. Recuperar, por tanto, una forma de pensamiento que no rechace la vecindad con la teología. Esa historia constituida en el elemento en que se desenvuelve la existencia del hombre es un proceso, un advenimientos, una odisea.

Las partes de la filosofía, que también en Hegel serán las tres que nos son conocidas, aunque algo modificados sus nombres y el modo de ser desarrolladas (Lógica, Filosofía de la Naturaleza, Filosofía del Espíritu), marcarán los pasos que ha de dar la Humanidad hacia su autorrealización. El sujeto de la epopeya será el Espíritu; la energía movilizadora, la moral; por vía, el régimen providencial de la razón; por patria, el “reino de los espíritus” (página final de la *Fenomenología*).

El hombre se definirá por el pensamiento; pensamiento en y por el Pensamiento. No facultad de que se esté dotado, y menos los contenidos de esa facultad. Se trata de un “pensamiento viviente”, dinámico, desplegándose en formaciones, que se entenderán como obra del Espíritu en acción, siéndose. Cuanto la filosofía

18 Georg W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México 1966, p. 15. “La sustancia es en ella misma sujeto” (p. 36). “Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken” (*Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, pp. 22-23). Nótese la frase de páginas anteriores: “Unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist” (p.18. Cf. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 487 ss.).

había pensado en función de la sustancia como principio se reconforma llevando la sustancia a coincidencia con la subjetividad.

El Espíritu es aquí la clave absoluta del sistema. Desde él y en él se entenderá la Historia como proceso realizador de la libertad. Por su parte el Estado será la materialización de la eticidad. Esencia la libertad del sujeto personal, y la eticidad esencia de la práctica. Sería definible el hombre como *abbreviatus spiritus* o, más bien, como espíritu inacabado, realizándose en y por el Espíritu.

John N. Findlay expone los últimos apartados de la *Lógica* de Hegel bajo los epígrafes de “La idea como actividad práctica” y “La Idea Absoluta”. En el primer caso se nos hace ver el mundo como proceso moral, como cumplimiento de sí mismo. En el segundo se nos pone ante la actividad intelectual y práctica de las personas, abiertas al indicado propósito consumidor, actuantes en y de él. Refiriéndose al método, tema con que se cierra la obra de Hegel, utiliza Findlay un lenguaje asimilable al utilizado por las religiones.

Que una discusión del método absorbiera las manifestaciones finales de la *Lógica* pone de manifiesto que, para Hegel, lo mismo que para muchas personas místicas o religiosas, la verdad última se plantea de la mejor manera cuando se piensa como una *vía*¹⁹.

Esa concepción de la filosofía conocerá posteriormente expresiones plurales. Aunque acompasadas a nuevo registro, coincidirán, incluso las que se resistan a ello, como la hegeliana, en ser “edificantes”. Tomarán de nuevo la forma de “ejercicios espirituales”, ahora expresión de la propia realidad. Los filósofos tenderán a ejercer su actividad como “mejoradores del mundo”. “Todos ellos quieren la salvación”²⁰.

19 John Niemeyer FINDLAY, *Reexamen de Hegel*, Ediciones Grijalbo, S. A., Barcelona 1969, p. 271. Recuérdesse la especulación sobre la dogmática cristiana de la última parte de la *Fenomenología*. Ver Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París 1957, entre otros lugares, pp. 163-165.

20 Walter KAUFMAN, *Hegel*, Alianza Editorial, Madrid 1968, p. 404. Leamos del propio Hegel la página final de *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. “Hemos observado cómo ha llegado la conciencia hasta aquí, y hemos señalado los momentos capitales de la forma en que el principio de la libertad se ha realizado. El destino fue mostrar que la historia universal entera no es sino la realización del espíritu y por ende la evolución del concepto de la libertad, y que el Estado es la realización temporal de la libertad... 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... Lo único que puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad es el conocimiento de que cuanto ha sucedido y sucede todos los días no sólo proviene de Dios y no sólo no sucede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo”. Visión religiosa del acontecer histórico que da la imagen de un universal proceso redentor. En el texto precedente aparece de paso el Estado, asignándosele el papel de “realizador temporal de la libertad”. “El Estado es la realidad efectiva de la idea ética”. “El Estado en y por sí es la totalidad ética, la realización de la libertad”.

Desde la otra orilla se entenderá ese pensamiento, que describe situaciones y predice destinos, como obra de mentes inspiradas ejerciendo el oficio de profetas. Y, como aquí se alcanza, incluso se sobrepasa, la dosis de letra concedida a la presente colaboración, corto sin más el argumento. Quede su acabado para nueva oportunidad.

Es considerado por Hegel como “Estado ético”, “camino de Dios en el mundo”, “Dios real”. Para la exposición expresa del mundo de la práctica, ver, de Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, en su triple manifestación: derecho, moral, eticidad. (De esa obra se toman las frases acotadas.) De interés al respecto los diversos lugares en que trae al recuerdo la tragedia griega sintetizada en Antígona, el personaje de Sófocles. Antígona funge por alma de la familia, en la que ve Hegel “la sustancia ética inmediata”. Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, “Vicisitudes del sujeto ético al encuentro con la racionalidad moderna”, en *Metafísica y experiencia, Homenaje a Mariano Álvarez*, op. cit., pp. 23ss.