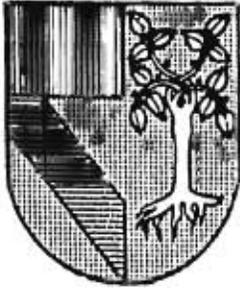


308913



**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**  
**FACULTAD DE FILOSOFIA**  
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA  
**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

9  
23

LOS CONCEPTOS DE AUTONOMÍA EN LA "FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES" KANTIANA Y DE LIBERTAD EN EL "TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS" DE SPINOZA, COMO ANTECEDENTES RELEVANTES DEL AMBIENTE SOCIOCULTURAL ROMÁNTICO

Tesis que, para optar por el título de:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

presenta:

FELICIANO LÁZARO MIGOYA RAMÍREZ

Director de Tesis:

Dr. Jorge Morán y Castellanos

MEXICO D.F., 1996

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



La libertad autoreferente se toma inexplicable y pasa de ser principio ordenador de la vida individual y social, a principio subversivo que esconde tras el afán de independencia la servidumbre al error



## **DEDICATORIA**

Con profundo aprecio y agradecimiento por la educación brindada y, con la admiración por el "ethos" que su ejemplo y formación me han transmitido, dedico esta Tesis con mi mayor veneración a mis padres que, enamorados de la vida y la libertad, nos han dado a sus hijos todo lo suyo, sin merecarlo. Sin ellos, mi vida sencillamente no se explica.

### **In memoriam**

A mi abuelo, don Feliciano Migoya Torre,  
vida de plenitud y simpatía, a quien tanto quise, admiro y recordaré.

## AGRADECIMIENTOS

---

**A todos los maestros de mi instrucción escolar y profesional. Su invaluable y desinteresado servicio es acicate para un mayor rendimiento y emulación.**

**A cuantos han influido en mi formación personal y en mi interés por el mundo de las ideas, los valores y la verdad.**

**Al Dr. Jorge Morán y Castellanos, impulsor y director de esta Tesis. La severidad de sus indicaciones, la firmeza y precisión de su palabra, así como la austeridad de su conducta contribuyen a la seriedad y rigor de sus alumnos.**

**A la Dra. Virginia Aspe de Cortina, interés atento en mi tema y amable correctora de este trabajo.**

## INDICE

---

	INDICE	5
I	PRELIMINARES	8
II.	INTRODUCCION AL ROMANTICISMO	15
II. A.	ACERCAMIENTO AL ROMANTICISMO	15
II. B.	DIFICULTAD DE UNA DEFINICION	25
II. B. 1.	Asistematismo	25
II. B. 2.	Catalogación	28
II. B. 3.	Cronología	30
II. C.	OCURRENCIAS Y RECURRENCIAS ROMANTICAS	31
II. C. 1	La rebelión a las formas	31
II. C. 2	La forma de la rebelión; religión, cultura, filosofía	32
II. C. 3.	La vida multiforme	34
II. C. 4	Vida y unidad	39
II. C. 5	Vida única, el viviente humano: anormalivismo, ruptura de la libertad, individualidad exaltada	43
II. C.5.a	La estética conducción a la ética	45
III.	ETHOS: CONOCIMIENTO Y VOLUNTAD; LEY Y LIBERTAD. DESGLOSE COMENTADO DE LA "METAFISICA DE LAS COSTUMBRES" KANTIANA	50
III.A.	LA AUTONOMIA EN EL CONOCIMIENTO MORAL COMUN	55
III.A.1	Paso del conocimiento moral común al filosófico	
III.A.1.a)	La buena voluntad	55
III.A.1.b)	El Deber	57
III.A.1.c)	La ley	57
III.A.1.d)	Necesidad de la filosofía moral	57
III.A.2.	El concepto moral de autonomía. Una ley en orden a la libertad	59
III.A.2.a	La determinación racional de la bondad como praxis incondicionada	60
III.A.3	El conocimiento moral común	64
III.A.3.a	La obligación de cumplir el orden al bien	65
III.A.3.b	El conocimiento moral	67
III.B	LA AUTONOMIA DE LA VOLUNTAD COMO PRINCIPIO SUPREMO DE MORALIDAD	68
III.B.1	Paso de la mundología moral popular a la metafísica de las costumbres	68
III.B.1.a	Una moral a priori	68
III.B.1.b	Teoría de los imperativos	69
III.B.1.c	La triple formulación del imperativo categórico	71
III.B.1.d	El reino de los fines	74
III.B.1.e	Crítica de la heteronomía ética	75
III.B.2	La autonomía de la razón teórica	76

III.B.2.a	La experiencia sensible	76
III.B.2.b	La ciencia	78
III.B.2.c	El fenómeno	80
III.B.3	La autonomía de la razón práctica	81
III.B.3.a	La pérdida de la unidad del hombre	81
III.B.3.b	La desvinculación respecto a un objeto (el bien)	82
III.B.4	La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad y base de la dignidad humana	83
III.B.4.a	La deificación del hombre	83
III.B.4.b	La modificación de la moral	85
III.B.5	La autonomía de la voluntad como síntesis a priori	86
III.C	LA TEORIA DE LA LIBERTAD COMO FUNDAMENTO DE LA AUTONOMIA	87
III.C.1	La teoría de la libertad	87
III.C.1.a	La libertad como ley moral	87
III.C.1.b	La libertad como autonomía absoluta	88
III.C.2	El fundamento de la libertad	90
III.C.2.a	Apariencia y realidad	90
III.C.2.b	Mundo sensible y mundo inteligible	91
III.C.2.c	Naturaleza y libertad	92
III.C.3	El principio filosófico primero	93
III.C.3.a	La autoconciencia fundante	93
III.C.3.b	Un ateísmo exigido por el primado de la conciencia	95
III.C.4	De los últimos límites de toda filosofía práctica	97
III.C.4.a	El dogmatismo crítico	97
III.C.4.b	La fe en la divinidad de la razón práctica	99
III.D	LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES (ETICA) y LA LIBERTAD EN LA ETICA POLITICA: RELACION ENTRE KANT, ROMANTICISMO Y SPIOZA	100
IV.	LIBERTAD E INMANENCIA EN EL "TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS" DE SPIOZA, COMO ANTECEDENTE RELEVANTE DEL ROMANTICISMO	102
IV. A	CONSIDERACIONES GENERALES	102
IV.A.1	Método spinoziano	102
IV.A.2	La Sustancia Única	104
IV.A.3	El llamado "panteísmo" spinoziano	107
IV.B	LA FINALIDAD DEL "TRACTATUS" SEGUN LOS PRESUPUESTOS	109
IV.B.1.	El hombre, modo finito de la sustancia finita	109
IV.B.2	La liberación de la esclavitud por las ideas adecuadas	111
IV.B.3	La felicidad: amor Intellectualis Deo	113
IV. C	LA LIBERTAD DE FILOSOFAR Y EL TRACTATUS	114
IV.C.1	El intento de un nuevo mundo teológico-político	114
IV.C.2	El desarrollo del Tractatus	115

<b>IV.D</b>	<b>LA INTERVENCION SOBRENATURAL DE DIOS EN LA HISTORIA</b>	<b>116</b>
IV.D.1	El sentido de la elección divina	116
IV.D.1.a	Los profetas carecen de autoridad especulativa	117
IV.D.1.b	El pueblo judío como elegido	118
IV.D.2	El gobierno divino de un mundo que es única substancia necesaria	119
IV.D.2.a	La ley divina como producto racional	119
IV.D.2.b	La ley divina y el contenido de la Escritura Sagrada	120
<b>IV.E</b>	<b>LA SAGRADA ESCRITURA Y SU INTERPRETACION SPINOZIANA</b>	<b>122</b>
IV.F	LA FILOSOFIA COMO SABER AUTONOMO Y SUPREMO	123
IV.F.1	El fin religioso: la convivencia pacífica	123
IV.F.1.a	Las obras como criterio exclusivo de verdadera religión	125
IV.F.2	La teología, sin valor racional especulativo	126
IV.G	INMANENCIA Y SOCIEDAD: FUNDAMENTOS DE LA COMUNIDAD POLITICA	127
IV.G.1	El derecho de cada uno equivale a su poder	128
IV.G.2	El Estado: conclusión de vivir según la razón	130
IV.H.	EL DERECHO CIVIL: NORMA SUPREMA Y AUTONOMA	131
IV.H.1	El Derecho Divino como pacto humano	131
IV.H.2	La religión sometida al poder supremo estatal	132
IV.H.4	La libertad de pensamiento y expresión	134
<b>V.</b>	<b>CONCLUSIONES</b>	<b>136</b>
<b>VI.</b>	<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>143</b>
<b>VII.</b>	<b>INDICE DE ILUSTRACIONES</b>	<b>147</b>

## I. PRELIMINARES

---

### A. Motivos de elección del tema

Convencido de que el filósofo no debe desentenderse de su momento cultural ni ha de olvidar los movimientos que, en torno al pensamiento se desarrollan a lo largo de la historia, sino al contrario, ha de estar atento a las claves de su tiempo para conseguir una luz sobre él, me di a la tarea de intentar una investigación que, aun siendo modesta y breve, pudiera facilitar en alguna medida y en alguna parte del campo cultural, la compleja y extensa tarea de **entender nuestro tiempo**, deseo que arranca de una radical condición del viviente: habérselas con la realidad, tarea que, en el ser racional, ha de ser racionalmente llevada a cabo, so pena de perder en la **praxis**, la mejor condición de asumir y fructificar esa racionalidad y, por tanto, su libertad, pues, no debe el hombre abdicar de su condición inteligente y libre a la hora de enfrentarse al mundo circundante en el cual ha de actuar y al cual llega a transformar o modelar.

Para el hombre, habérselas con la realidad es nutrirse, enfrentarse, integrarse y participar en un ambiente cultural concreto. En éste vivimos y de él nos nutrimos en el hogar paterno y en su primera extensión que es la escuela, en esa gran casa que es la patria y en la gran familia de la humanidad pero, sucede hoy día que entre ellos hay discordancias y hasta contraposiciones agudas que llegan a enturbiar la claridad de la verdad, especialmente de la verdad moral.

El Romanticismo es un movimiento cultural de amplio alcance que sale al paso de una de esas contraposiciones frecuentes entre ámbitos distintos de la realidad humana: la oposición entre la vida y la teoría, entre la libertad y la normatividad, entre la tradición y la novedad, de donde puede inferirse su interés antropológico y, por tanto, metafísico.

En un mundo en el que distintas corrientes morales influyen creando una ambientación de pluralidad y, en ocasiones, de subjetivismo, el estudio del Romanticismo como forma de vida y de sus implicaciones, presupuestos y antecedentes filosóficos resulta provechoso para entender ese mundo y, para clarificar nuestra postura ante diversas situaciones que exigen firmeza y claridad en los conceptos y en la praxis.

#### **B. Principales dificultades presentadas**

Las dificultades frente a este intento resultaron variadas. Un concepto tradicional meramente "estético" del Romanticismo: la idea de haber sido sólo un estilo artístico sin relación intrínseca con la filosofía o, al menos, al margen de ella. Además, la contemporaneidad de autores, filósofos y artistas, unos negando su influencia y otros coincidiendo con los primeros e incluso manifestando su concordancia con filósofos aparentemente sin relación con ellos, como Spinoza. Lo que pudiéramos llamar una "catalogación" no es siempre uniforme.

También la ausencia de una sistematización de los artistas románticos en quienes más "ideología" (1) podemos encontrar, así como las divergencias entre los románticos que llevaron a pensarlos como aislados o independientes entre sí, en especial por la glorificación del individuo frente a la sociedad como conjunto y por su insistencia en la diversidad y el cambio frente a la uniformidad, postulados por el Romanticismo

Sin embargo, el arte es, en las concepciones filosóficas reinantes y en algunos ideólogos románticos, una forma de manifestación total de la única realidad existente en sí y por sí misma (el Absoluto), lo cual nos da pie para averiguar parte de la conexión entre arte y filosofía -inclusive teología- *en o a partir del Romanticismo*.

### C. Enfoque y razón del mismo

El enfoque del trabajo es, si se permite el término, de tipo "descriptivo-analítico-explicativo", intentando hacer ver esas conexiones entre la corriente o estilo artístico en su ambientación sociocultural y la filosofía, y, entre el romanticismo y diversas situaciones de la vida moderna. Son escasas las citas de autores románticos pues el objetivo no era dar con la naturaleza del movimiento romántico, demostrar que éstos trataban temas filosóficos o revelar el modo de hacerlo, sino recoger sus rasgos más típicos, descubrir sus presupuestos o connotaciones filosóficas e indagar o urdir su conexión con

---

(1) Entendiendo por ideología la propuesta de configurar la realidad, organizar las cosas (sin necesaria fundamentación antropológica), siendo más bien una concepción que propone modelos o estilos de actuación, lo cual no deja de ser *praxis*, es decir, de tener una connotación moral.

autores e ideas filosóficas fundantes, recordando que toda forma de vida tiene su teoría correspondiente o, si se prefiere, que la teoría es la misma realidad pensada.

El procedimiento fue así porque el planteamiento fue investigar si era viable la hipótesis sobre la existencia de bases para afirmar la presencia del Romanticismo hasta hoy día, su conexión con la filosofía y, su posible relación con Kant y Spinoza.

#### D. Comentarios, explicaciones, aclaraciones

La relación del Romanticismo con estos autores, resulta, a mi modo de ver, más manifiesta a través del análisis de los conceptos de **autonomía** kantiano en la *Metafísica de las Costumbres* y de **libertad** spinoziano en el *Tractatus Theologico Politicus*.

Unas palabras para explicar esta selección, tanto por lo tocante a los autores como a las obras. Escogi a Kant (y no a Fichte o a Schelling de quienes fiché abundantes citas de concordancia romántica), pues en ellos es más claro -y generalmente aceptado- el reconocimiento de la "intercomunicación" arte-filosofía. Ambos son pensadores del idealismo alemán y son epígonos de Kant. Por tanto, me pareció más unitario acudir a la fuente de ambos, Kant, como resultado de una señalización que fue haciéndose clara y obligada por los descubrimientos en el desarrollo de la investigación.

En lo concerniente a la selección de las obras, puedo decir lo siguiente. Vistos el carácter vital y libre del Romanticismo, sus conceptos sobre **vida**, **individuo** y **libertad** así como su fuerte carga de **inmanencia**, se veía posible su relación con los filósofos más representativos en estos temas. Aunque Kant es contemporáneo, el gran puesto que concede a la razón y a la dignidad humana, su característica de pionero de una nueva época y, muy en especial,

su intento por superar la oposición entre empirismo y racionalismo, de reunificar la *res extensa* y la *res cogitans* cartesianas, lo hacen aparecer unido al Romanticismo. (Este fue otro de los "descubrimientos" en el transcurso del trabajo). Si el Romanticismo es, además de una corriente o estilo estético, una **forma de vida**, con un marcado afán de libertad, cabía la posibilidad de encontrar su conexión con Kant en una obra de este autor en que se tratara de las formas de vida, de modo que resultaba lógico buscarla en la **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres**(\*) donde la autonomía es tema principal y recurrente.

Spinoza es, por su parte, ilustre heredero del cartesianismo, impulsor de la libertad y, con una consideración también unitaria de la realidad (*Deus sive Natura*). Las consecuencias o manifestaciones en la vida individual y más aún social, se notan con claridad en el *Tractatus Theologico Politicus*. Como se menciona al inicio del capítulo correspondiente, podría preguntarse el motivo por el cual escogemos el *Tractatus Theologico-Politicus*(\*\*) de Spinoza en vez de su *Ethica* que recoge más sistemáticamente la doctrina del autor. La razón es triple porque el *Tractatus* desglosa las consecuencias de lo expuesto en la *Ethica*, porque el *Tractatus* tiene como punto central la defensa de la libertad de

---

(\*) La edición utilizada ha sido la famosa traducción de la segunda edición del original kantiano (KANT, Immanuel "*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*", 2a ed., J.F. Hartknoch, Riga, 1786), realizada por C. Martín Ramírez y publicada por Editorial Aguilar, Buenos Aires, Argentina, 1973. La obra será citada como "*Fundamentación*" o, sencillamente, la página a que hacemos referencia.

(\*\*) SPINOZA, Baruch: "*Tractatus Theologico-Politicus*". Por carecer de traducción conocida, he acudido a la penita traductora María López Castillo, del Centro Científico de Investigación de Idiomas (CCII) quien amablemente me ha proporcionado una traducción realizada en México el año de 1978. Aprovecho este lugar para agradecer una vez más su atenta aportación. Por esta razón, la obra será citada como "*Tractatus*" o, sencillamente como "TPP", seguida de las líneas correspondientes al original.

filosofar y, por último, porque en el *Tractatus* se puede mostrar con mayor facilidad el carácter moderno de la doctrina spinoziana, con su fondo inmanente que, en esta obra se reviste de particular relieve debido a la "desacralización" de la religión y de lo político (entendido en sentido amplio, es decir, lo relativo a la *pólis*, a la sociedad y al Estado), asunto del que mucho sabe el mundo moderno.

Con ambos autores se une el romántico aprecio general por la **religiosidad**. Kant no desconoce a Dios y Spinoza lo inserta en el mundo. Parece que los románticos vieron en estos autores la fundamentación teórica de su alabada e insistida unidad de lo real, en la vida, (opacada por el empirismo y el racionalismo) dado que el panteísmo de Spinoza encierra todas las cosas en una misma realidad existente en y por sí misma (una filosofía de síntesis y una poesía de síntesis busca Schlegel), mientras que Kant busca llegar a Dios y a la verdad religiosa por la razón -aunque la haya declarado incapaz de conquistarlo- y, concluyó que Dios (y el libre albedrío y la inmortalidad del alma) son conocidos por el hombre -por una especie de **instinto moral interior**- y, así es tomado por los románticos: a Dios ascendemos, no por la razón que busca encontrar la comprensión absoluta de todo, sino por el sentimiento religioso. Por eso el éxito de Hegel ante los románticos: él es al mismo tiempo idealista y místico. En el romanticismo también la **conciencia**, el **yo**, el **conocimiento**, tienen un lugar destacado, de modo que su semejanza con los autores del idealismo y del racionalismo precedente se me hizo cada vez más patente.

Dentro de esta inmanencia, la **belleza** reúne la dignidad de la **razón** y la espontaneidad de los **sentimientos**. Los románticos han entendido a Kant, quien no intenta suprimir el sentimiento en el hombre (de quien afirma tener

sentimientos como elementos primordiales), si bien Kant no lo exalta como los románticos. Kant reconocía un sentimiento puro a priori (que define como respeto a la ley) y para él, la finalidad de la acción moral está en la bondad misma del querer, por eso establece como imperativo categórico la consideración del hombre como fin y no como medio. La exaltación romántica del individuo encuentra en la doctrina kantiana, acertado apoyo metafísico en temas como éste y el de la libertad, aunque por difíciles vericuetos, dada la contradicción kantiana entre el deber o imperativo de la razón moral y el ser físico del hombre inevitablemente regido por leyes de su naturaleza física, sensible. Contradicción, empero, que Schiller quiere borrar, determinando un estado especial en que el hombre pondera y armoniza su materia física e ideal: el estético. Esta síntesis de realidad e idealidad, de naturaleza y libertad, es de belleza. Moran en el hombre tres grandes instintos: el sensible, que lleva a apoderarse de la materia, el ideal, que le lleva a jugar, esto es, a desligar de la materia su apariencia y a contemplarla pura y simplemente. El instinto de juego produce la belleza. Y cuando el hombre se ha educado estéticamente ha conquistado la libertad necesaria para realizar su esencia moral. Libertad y moralidad (ethos) que son puente comunicador entre Romanticismo, la noción de autonomía en la Metafísica de las Costumbres kantiana y el proyecto social libertario de Spinoza en su *Tractatus Theologico-Politicus*.

Con estos elementos clave, al finalizar el trabajo veo una viva continuidad entre el proyecto moderno, el intento romántico y la vida de nuestros días en que el "posmodernismo" va tomando carta de ciudadanía, con tales similitudes al intento romántico que, éste da impresión de ser un primer intento de posmodernismo, relación cuyo análisis está aún por intentar.

## II. INTRODUCCION AL ROMANTICISMO

---

*"Cuanto más estudiamos el fenómeno, más nos acercamos al convencimiento de Brémont de que 'existen tantos romanticismos como románticos'"*

Comellas, José Luis: *"Historia Universal"*, Eusa, Pamplona, España, 1982, t. X, pág. 425.

### II. A. ACERCAMIENTO AL ROMANTICISMO

El movimiento romántico connota más que un sistema: no tiene límites fijados por él mismo: ni en el tiempo, ni en el espacio, ni en sus representantes, ni por la temática tratada, ni por el método utilizado. Así se presenta en la voz autorizada de sus autores. Es más: quien desee enmarcarlo en moldes rígidos de pensamiento, en una época precisa, en algún país concreto o sólo en algunos personajes, será tachado -por más estudios que haya realizado, por profundas averiguaciones por las que haya incursionado-, como alguien que no ha captado lo que este movimiento es y representa, como una persona poco hábil para detectar las características principales del romanticismo: como un antirromántico, para acabar pronto.

Poco importa a un espíritu romántico, ser criticado por desordenado, por ilógico, por poco respetuoso de las normas convencionales, por sublimar al hombre hasta niveles insospechados, por envolver en una sola realidad la multiplicidad del mundo que nos rodea. Lo importante para un romántico es la **manifestación vital** de esa realidad polifacética y en continuo despliegue de sí misma, dando la oportunidad de ser apreciada por el espíritu.



*Gustave Caillebotte: "Los acuchilladores de pisos".*

Quien estudia el concepto de libertad romántico puede ver en él un factor decisivo del cual se desprende la variedad de movimientos y Escuelas deudoras o hijas del romanticismo que, si no incluye al menos sí se relaciona tanto con el impresionismo, el neompressionismo y el posimpresionismo, como con el modernismo español y el Art Nouveau francés, con el naturalismo de Corot y con la escuela de Barbizón de autores como Francisco Millet tanto como con el realismo innovador, fuerte, humoso y cromático de Eduardo Manet.

La única opción valedera, el deber de todo hombre que desee comprender a un romántico y en el romántico a todo el universo, es tornarse romántico. Sólo así se comprenderá en una visión total y sólo así se podrá apreciar la vida en todas sus facetas. Volverse romántico es un deber humanitario. Porque, ¿acaso hay algo más bello que los sentimientos humanos? Ellos revelan la existencia en su más suave experiencia, en su más humana apreciación. Ardua y paciente misión será tornarse romántico; para ello se debe renunciar a la mentalidad enmarcadora, a los juicios anteriores ('pre-juicios') debidos a una mentalidad propia o a un sistema de pensamiento diferente.

¿Cómo será posible, entonces, comprender al romanticismo, desde fuera? Inmiscuyéndose en él con buena voluntad, estudiarlo -haciéndose

romántico- y, si no se quiere permanecer en él, comparándolo -otra vez desde fuera pero una vez comprendido "ab intra"- con el modelo anterior de pensamiento elegido. Podemos considerar la economía, la música, la literatura, pues todos llevamos dentro -no añadidos en yuxtaposición forzada sino- como elementos primarios, sentimientos. Y porque lo más propio del hombre es él mismo: podemos carecer de todo, menos de lo que somos, de aquello que nos constituye: inteligencia, voluntad, sensibilidad.

Si bien, todos somos románticos en los sentidos descritos, nunca antes había brillado todo un conjunto de hombres insignes que se autocalificaran de románticos y con esa pintura dieran sus tintes vigorosos a las artes y a las ciencias a las cuales consagraban sus esfuerzos cotidianos. Los historiadores -no sin razón- han distinguido (los distintos colores) para unir (el cuadro general). Y de este modo han quedado consagrados y tipificados -mal que les



*Camille Pissarro: "Muchacha con una varita" (1881) Museo de Orsay.*

**S**uele hablarse de movimiento romántico para designar una rebelión contra las convicciones y las restricciones del clasicismo dando una importancia fundamental al sentimiento y a la naturaleza (...) haciendo de la vida el centro de la realidad, la cual ofrece una amplitud orgánica en la que hunden sus raíces los opuestos naturaleza y espíritu.

pese a sus defensores o a sus protagonistas- una época, unos países y un modo peculiar de pensar y de vivir. Suele hablarse de movimiento romántico para designar una **rebelión contra las convicciones y las restricciones del clasicismo** dando una importancia fundamental al sentimiento y a la Naturaleza frente a la razón y la superficialidad, glorificando al **individuo** frente a la sociedad como conjunto e insistiendo en la **diversidad** y el cambio frente a la uniformidad<sup>(1)</sup> haciendo de la vida el centro de la realidad, la cual ofrece una amplia unidad orgánica en la que hunden sus raíces los opuestos naturaleza y espíritu.

Desde este punto de vista se contemplan **el hombre y la nación** -detrás de ella la humanidad- y por ello se corre tras el espíritu, las costumbres y el lenguaje de los pueblos valorándolos históricamente: así, la Edad Media es la fuente de gozo por su redescubrimiento en el arte, en muchos hombres de cultura de los siglos XVIII y XIX especialmente. En su gusto preferencial por la **fantasia y la imaginación** -como lugares donde la **genialidad individual creadora** se manifiesta más predominantemente-, el Romanticismo tiene su patria en la región de lo artístico y de modo especial en la poesía.

*"No hay, pues, que maravillarse de que el movimiento romántico significase una 'vuelta a la naturaleza'.*

*Rousseau había enseñado el camino, pero fue (sic) en Inglaterra donde los poetas hicieron de la naturaleza (sic) el tema principal de sus versos" (2).*

---

(1) Cfr. CARLTON, H. J., et al., *"Historia de la Cultura Occidental"*, Trad. Eugenio García Colón, Edit. Rialp. Madrid. 1967, pág. 283

(2) Cfr. LUCAS, Henry: *"Historia de la Civilización"*, Trad. Julio Luelmo y Orenco Muñoz, Edit. Argos, México, 1946, pág. 717.

No extraña por eso que el interés posterior por el romanticismo haya incursionado más en el campo artístico y, dejado llevar de esa preferencia explícita -de los románticos- por la fantasía y la imaginación, de asistematismo, de sus afirmaciones 'antirracionalistas' e incluso anirracionales a veces, no es independientemente, al margen del rico acontecer filosófico que a lo largo de los mismos siglos (XVIII y XIX) se llevaba a cabo, en Alemania e Inglaterra, países -curiosamente- donde mayor fue el auge del romanticismo. "Es difícil definir el romanticismo. Fundamentalmente es una **rebelión**, contra las convicciones y las restricciones del clasicismo. Pero esta rebelión adoptó muchas formas, y entre sus representantes había revolucionarios y reaccionarios, poetas y hombres de negocios, agnósticos y cristianos devotos. Las características más importantes del romanticismo eran:

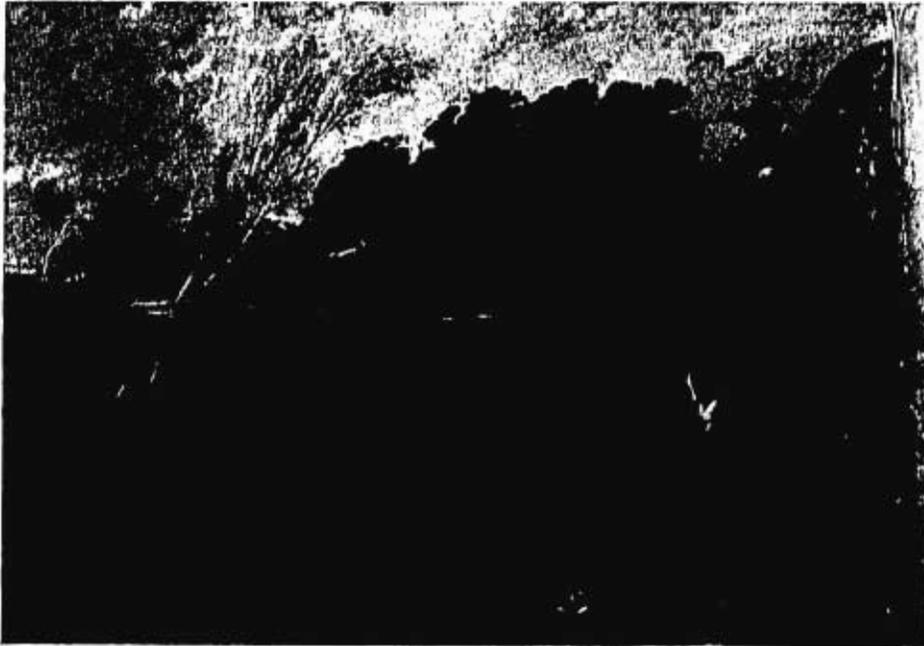
- a) la importancia que se dio al sentimiento y a la naturaleza frente a la razón y a la superficialidad;
- b) la glorificación del individuo frente a la sociedad como conjunto;
- c) su insistencia en la diversidad y el cambio frente a la uniformidad". (3)

Por la contemporaneidad y la igualdad de territorios, entre artistas y filósofos románticos, no puede parecer extraña coincidencia que los artistas románticos revelen el telón de fondo de sus expresiones artísticas: un irracional **sentirse uno y vivir con todo**, que parece intuición intelectual rechazadora de todo

---

(3) CARLTON. *Op. cit.*, pág. 283.

*L'innocent III*



**C**ada ciudadano tiene que vivir su novela o su drama; por eso la naturaleza romántica se acerca a la vida, se convierte, más que en creación artística, en expresión de aquella, plena de emoción, de calor y de sabor de cosa vivida, como refleja esta obra de Paul Huet titulada "La sinna" (Salón de 1861. Museo de Orsay).



**T**ambién al hombre, se le toma en su vida total. Más que el entendimiento y la voluntad dominan el sentimiento y la fantasía, lo cual muestra que el romanticismo tuvo predominantemente su patria en la región de lo artística, y, de manera principal, de lo poético. Tiene así el mundo un irracional sentirse uno y vivir con todo, que aparece al mismo tiempo como intuición intelectual. Esto, repulsa todo concepto definitivamente perfilado y acompaña a la vida en su progreso incesante o en su devenir que corre hacia lo infinito y deshace reiteradamente la forma, como se antoja en "Las hurgueses de Calals", una de las más bellas obras de August Rodin que aspiró a la monumentalidad en las formas queriendo llevar a la escultura la inmediatez visual del impresionismo.



Lámina 3

**P**aul Gauguin reúne en torno a su nombre los movimientos que quieren encontrar la llamada de las cosas invisibles y misteriosas. El acuerdo mágico entre color y línea, la "música de la imaginación" descrita por Delacroix tiende a convertirse en personaje central. Con la representación íntima bucea en el mundo de los sueños. No hay límites. Busca el despertar estético de un "arte mundial". Aquí, "Paisaje bretón",

*© Biblioteca Tarsis*

concepto definitivamente perfilado y que acompaña a la **vida en su progreso incesante** -en devenir- que corre **hacia lo infinito** y deshace reiteradamente la forma; expresiones reconocibles a toda vista como filosóficamente idealistas.

Si a ello añadimos las relaciones entre artistas e intelectuales, entre literatos y filósofos y las influencias de ello derivadas tanto para unos como para otros, la 'coincidencia' abre paso al reconocimiento de una realidad: los campos artístico y filosófico no eran del todo independientes máxime cuando en las concepciones filosóficas reinantes, el arte era una forma de manifestación total de la única realidad existente en sí y por sí misma (el Absoluto).

Ni los filósofos defensores de estas concepciones, ni los artistas amigos de esos defensores tuvieron recato en unir arte y filosofía. Los primeros del modo mencionado y los segundos, porque sostenían que no hay otro camino para conseguir que el hombre pase de la vida sensible a la racional que darle primero una vida estética, porque "El tránsito del estado pasivo de la sensación al activo del pensamiento y de la voluntad se verifica, pues, pasando por un estado intermedio de la libertad estética; y aunque este estado por sí mismo no decide nada ni para nuestros conocimientos ni para nuestra conciencia y, por lo tanto, deja eternamente problemático nuestro valor intelectual y moral, es, sin embargo, la condición para poder alcanzar un conocimiento y una conciencia. En una palabra: no hay otro camino para conseguir que el hombre pase de la vida sensible a la racional que darle primero una vida estética" (4) Pero la verdad y el deber deben dar acceso por sí solos, por sí mismos encontrar acceso en el corazón del hombre, aunque este viva la vida de los sentidos.

---

(4) Cfr. SCHILLER, F.: "La Educación Estética del Hombre", Carta XXIII



**P**ara muchos simbolistas, seguidores del romántico Góngora, lo sagrado y el mito permanecen ligados, con la sensación, a la carne y, la vida no es más que un rito. Entre ellos, Pavis de Chavannes soñaba con la unión entre el mito clásico y el mito cristiano para formar un nuevo "humanismo". Aquí, su obra "El pobre pescador", (Museo de Louvre, París).

*"La belleza junta y enlaza estos dos opuestos, sentir y pensar; y, sin embargo, no cabe en absoluto término medio entre los dos. Aquello lo asegura la experiencia; esto lo manifiesta la razón".*

Intentan o parecen encontrar el centro inspirador de sus creaciones en el idealismo, lo cual les dará la oportunidad de expresar en poesía la realidad vista a través y gracias al idealismo.

"El poeta moderno se lo tiene que sacar todo de la intimidad, y muchos lo han hecho regiamente, pero hasta el día de hoy cada uno por su lado; todo nuevo poema ha surgido como una creación inédita, de la nada. Vengo pues a mi propósito. A nuestra poesía, afirmo, le hace falta un centro, como lo fue para los poetas antiguos la mitología, y el punto esencial en que la poesía moderna se queda a la zaga frente a la antigua, es posible definirlo con una palabra: no tenemos una mitología. Pero la nueva mitología brotará, no del modo sensible, sino de las profundidades hondas del espíritu (...) El idealismo, que en el terreno de la práctica no es otra cosa sino el espíritu de la revolución, cuyas máximas tenemos que ejercitar y difundir, es, en el terreno de la teoría, una rama, una manera de exteriorizarse el fenómeno de todos los fenómenos, a saber, la lucha de la humanidad, con todas sus fuerzas, por encontrar su centro (...). El idealismo ha de ser no sólo ejemplo sino origen indirecto de la nueva mitología -indirectamente- "Y de acuerdo con una tradición casi universal, este realismo cuyo origen está en el idealismo y se mueve circunscrito sobre el campo y fundamento del idealismo, tendrá que aparecer como poesía, ya que reposa en la armonía de lo ideal y de lo real"<sup>(5)</sup>. Ello será

---

(5) SCHLEGEL, F.: "Discurso sobre la mitología" en "Fragmentos", Intr. y Trad. Emilio Uranga, (UNAM, México, 1958. pp 76 y 55.

posible -continúa el artista- en una época de filosofía sintética y de poesía generalizadas e interiorizadas de tal manera que nada quede suelto; cuando las naturalezas que se complementan mutuamente se pongan a realizar obras en común<sup>(6)</sup>. En efecto, cuando descubrimos que Holderlin, Schelling y Hegel redactan una especie de manifiesto romántico entendemos la razón por la cual Emilio Uranga afirma que "romanticismos e idealismo (...) son hermanos gemelos, y la posteridad se ha rehusado siempre a divorciarlos, pese a Hegel, idealista sin romanticismo"<sup>(7)</sup>. Resalta el hecho de que son más bien los artistas quienes se aferran a defender posturas filosóficas e incluso a reconocerse como sus concreciones, a diferencia de los filósofos idealistas que no siempre reconocieron en las obras de estos artistas, las genuinas expresiones o consecuencias de sus ideas. Discrepan y desconocen más los filósofos a los artistas que los artistas respecto a los filósofos.

Ello nos lleva a deducir que -como ordinariamente ocurre-, los **artistas** románticos tomaron sus ideas de los filósofos -o al menos los aprovecharon para sus propósitos- y los pensadores, no siempre de acuerdo en ver reducidas sus teorías en lo que de ellas alcanzaban a manifestar los artistas, hubieron de desacreditarlos más de una vez.

El recurso -intencionado o no- a la filosofía es casi obligado cuando se propone una cosmovisión, y cuando se critica un sistema de vida, porque es

---

(6) Ibidem, pág. 55. Sobre la necesidad y posibilidad de esta síntesis en y desde la filosofía, Cfr. Polo, Leonardo: *"La filosofía en nuestra situación"*, en *Nuestro Tiempo*, Año 25, Vol. I, nn. 289-290, pp.6-38.

(7) URANGA, Emilio, en Schlegel, F.: *"Fragmentos"*, Introducción, pág. 28

otra "visión" la que va presentando y, si no es sustituto de lo criticado, sí cuando menos es distinta a lo que critica, bien claro que la filosofía no es mera cosmovisión, pero sí la implica, y lo menos que podemos esperar de los filósofos es la atestación de su palabra con su ejemplo. La filosofía que mejor pudieron acoger los artistas románticos fue la idealista, por varios motivos:

a) ella contestaba a las dos corrientes preponderantes hasta hacía poco: **empirismo y racionalismo**: Kant tomaba de los primeros el principio de experiencia y, de los segundos, el afán por la ciencia exacta y la verdad universal; a las dos daba lugar y a las dos superaba; su difícil interpretación lo fue también para los Románticos<sup>8</sup>. La filosofía kantiana llamó muy pronto la atención de los estudiosos, que se encontraron inmediatamente con no pequeñas dificultades para comprender su sentido íntimo y el principio unificador de sus partes. La dificultad existe, aún hoy día, para nosotros que tenemos presente la evolución tan diversa que ha tenido; se comprende que tanto mayor fuera entonces la empresa de darse cuenta de una orientación del pensamiento, que, al tiempo que mantenía contacto con las corrientes entonces predominantes, abría un resquicio luminoso hacia horizontes nuevos" (8):

b) el idealismo busca la unidad -tan ambicionada por los románticos- rota por Descartes y por sus seguidores, y en el idealismo puro la unidad es conseguida en el Absoluto;

c) Kant no desconoce a Dios -simplemente lo postula como una necesidad, sin pretender demostrar su existencia;

---

(8) CARLINI, Armando: *"Historia de la Filosofía"*, Rialp, Madrid . 1965, t. II, pág. 188.

d) el principio de inmanencia -nexo metodológico de la filosofía moderna-, del idealismo, brindaba la oportunidad ideal para encauzar por medio de la conciencia las tesis románticas y la preeminencia del sujeto frente a la colectividad; asimismo insiste en la importancia del espíritu;

e) la exaltación de la naturaleza en Schelling, la distinción de hombre y naturaleza en Fichte, la importancia de la Estética en Hegel, ofrecen el fundamento filosófico del naturalismo, desembocado por el romanticismo; un naturalismo fino que, aún en nuestros días, lucha por expandirse;<sup>(9)</sup>

f) el concepto de libertad en Spinoza es un antecedente importante para el concepto de libertad absoluta del romanticismo. Si agregamos a estas consideraciones el ambiente social (política, economía, religión), comprenderemos por qué se gestó el romanticismo y sus tesis principales. La Edad Media contempla el paso de la autoridad indiscutida de la monarquía y de la Iglesia Católica al descrédito de la primera por su tiranía, despotismos ilustrados, abusos de poder, olvido de la precaria situación popular y del sentido de servicio de todo gobierno, y de la segunda ruptura Protestante (desobediencia a la máxima autoridad católica, ataques por sucesos desedificantes e irregulares, abierta oposición a cuestiones doctrinales, y la promoción de rebeldías allegando a esa causa mucha gente). Estos dos acontecimientos favorecen, sin duda alguna, el individualismo y el colectivismo: la democracia ansiada políticamente y el principio luterano subjetivista de libre interpretación cunden e invaden incluso campos no religiosos. Por otra parte, el auge que el metodismo tuvo en Inglaterra debido a la pérdida de apoyo de la Iglesia Anglicana entre las masas sin amparo de las ciudades y, especialmente

en las áreas mineras e industriales, favoreció sin duda la renovación del metodismo en Inglaterra. Los hechos históricos a tener en cuenta para una cabal comprensión del Romanticismo son, a mi parecer:

a) en el orden cultural predominante, el racionalismo y el antidogmatismo, el universalismo cultural pretendido y sus afanes de "libertad, igualdad, fraternidad"; la mayor comunicación del saber por el desarrollo de la imprenta y de los viajes al Nuevo Mundo <sup>(10)</sup>

b) en el orden científico, ya desde Bacon, los descubrimientos, avances e investigaciones desarrollados junto con una cada vez mayor separación entre la ciencia y la religión que dieron como resultado una implosión científica <sup>(11)</sup>

c) en el orden político, las guerras continuas y el afán nacionalista que pretendía suplir a la religión como unidad histórica según términos de Julián Marías <sup>(12)</sup>

d) en el orden religioso, la ruptura y cisma protestante con la pérdida de la unidad religiosa, del sentido de unidad europea, del seguimiento obediente a la religión instituida por Cristo <sup>(13)</sup> y el deseo renovado de la

---

(9) Cfr. A.A.V.V. *"Análisis de la sexualidad"*, Dir. Jacinto Choza, Col. nt, Edit. Rialp, caps. 2 y 5.

(10) Cfr. CARLINI, *Op. cit.*, p. 133.

(11) *Ibidem*

(12) Cfr. RICHARDS Editorial: *"Nueva Enciclopedia Temática"*, t. 10, págs. 76, 261 y 262.

(13) *Ibidem* Cfr. LUCAS, *Op. cit.* pág. 718.



**L**os románticos representan un retorno a la Naturaleza y no quieren poner puertas al campo. definir el movimiento sería considerar triómente lo que de por sí es color, fuerza y energía, como en el cuadro de Claude Monet, "Regatas en Argenteuil" s. s. s.



**C**asi todos los autores están acordes en señalar algunas características del romántico que no parecen admitir duda, como son, por ejemplo, la reacción contra la frialdad neoclásica, la exaltación del instrumento y la magia; prescindir de toda normativa rígida, el culto al pasado, a la leyenda, al mito y al misterio, así como su **preferencia por lo cotidiano y ordinario** tal como se muestra en esta obra de Jean-François Millet: "Las Espigadoras" (del Museo del Louvre, París).

experiencia mística (14)

e) en el orden de la historia cotidiana o vivencial, el nuevo estilo de vida propiciado por la Revolución Industrial y cuyo mecanicismo fue previamente preparado por Descartes y sus herederos intelectuales. (15)

Como puede deducirse, estos motivos y antecedentes comprenden un periodo muy extenso de "gestación" romántica y, hasta una contemporaneidad con el romanticismo que, genéricamente, es situado entre 1750 y 1850, centuria históricamente muy rica y muy viva en el entero campo cultural.

## II.B. DIFICULTAD DE UNA DEFINICION

### II. B. 1. Asistematismo

El romanticismo no tiene ley, no procede con un orden lógico determinado, no constituye un cuerpo doctrinal preciso y ratificado por sus seguidores; insisten en el cambio, la inquietud, las manifestaciones vitales (representan un retorno a la Naturaleza y no quieren poner puertas al campo); definirlo sería considerar friamente lo que de por sí es fuerza y energía, los románticos prescinden de toda normativa rígida y deben exaltar el papel de la imaginación y el sentimiento: hay que optar por el desbordamiento vital sin alterarlo.

---

(14) Cfr. CARLTON, Op. cit. p. 289 y MILLARES, Carlo: *"Historia Universal de la Literatura"*, Esfinge, 16a. ed. México, 1979, pág. 184.

(15) Cfr. CARLTON, Op. cit. p. 288 y 55 COPLESTON, F.: *"Historia de la Filosofía"*, trad. Ana Doménech, Edit. Ariel, 2a. ed., Barcelona, 1980, pp. 15-37.



**P**atriotas de la política y de la estética los románticos construyen un mundo cuyos leyes les dicta su corazón. El sentimiento patriótico enardece en muchas ocasiones las plumas románticas y pone a la literatura en contacto con las pasiones políticas; el sentimiento amoroso, concebido de modo pasional unas veces y melancólico otras, constituye uno de sus temas favoritos, como en esta bella obra de E. Danby: "Desengaño de Amor" (Victoria and Albert Museum, Londres).

"Sin embargo, casi todos los autores están acordes en señalar algunas características del romanticismo que no parecen admitir duda, como son, por ejemplo, la reacción contra la frialdad neoclásica, la exaltación del sentimiento y la imagen, la precisión de toda normativa rígida, el culto al pasado, a la leyenda, al mito, al misterio; su tendencia a la inquietud, al movimiento, al desbordamiento vital" (16)

Ya Van Thiegem hizo ver que el romanticismo es algo más que un fenómeno literario o artístico: cabe considerarlo más como una **forma de vida** y como un modo de considerar la historia, de ahí la dificultad para definirlo.

"Toda convención es una imposición ridícula. Toda perfección también. Por ello el género romántico por excelencia es el fragmento. Se escribe mientras hay que decir, después se divaga un poco, se rompen las reglas, se practica el desorden y se acabó (..) No toman nada en serio. La ironía es una conciencia de juego y no se peca nunca contra las leyes, se juega con ellas, y contra ellas" (17). Sus 'leyes' las dicta su corazón y éste es voluble. "Patriotas de la política y de la estética los románticos construyen un mundo cuyas leyes las dicta su corazón. Nunca fueron buenos burgueses, y, sus vidas trucas, frustradas, enfermas, no les importó un comino ir las dejando prendidas por todos los caminos de su fantasía. La tierra no sintió su paso y más que agobiarlos puede decirse que les apresuró su tránsito. Esperanzados en la resurrección bajaban a gusto por toda la escala de la metamorfosis". (18)

(16) COMELLAS, José Luis: *Op.cit.*, t. X, pp 429, 430.

(17) URANGA, Emilio: *Op. cit.* p 13

(18) *Idem.*, pág.12

El romanticismo es pues, inagotable y "cualquier realización que pretenda agotarlo le hará siempre injusticia"; "Pretender definir el romanticismo es un vicio que contraen los que no se comprometen con el romántico. Lo vago le es esencial. No se le pueden marcar fronteras. Es una nube viajera que amenaza siempre caer lluvia fina o en un aguacero. Sus críticos exageran siempre sus peligros. Esto es ridículo. Hay que intentar una y otra vez la aventura de ser romántico. Es una obligación. Un deber de humanidad. Los románticos son un enjambre de inspirados. Andar entre ellos es una delicia". (19) "Pretender definirlo es un vicio que contraen los que no se comprometen con él". Lo vago le es esencial (20); para el romanticismo, la verdad "no puede recibirse de fuera: es algo que produce la potencia intelectual por propia actividad y libertad" (21), de modo que cada quien encuentra la verdad del romanticismo en su interior.

"No es la verdad, como la realidad o la existencia sensible de las cosas, algo que puede recibirse de fuera; es algo que produce la potencia intelectual por propia actividad, es el hombre que vive por los sentidos. Este hombre que vive por los sentidos está ya -físicamente- determinado y, por lo tanto, no es libremente determinable; por fuerza tiene que recobrar esa perdida determinabilidad antes de poder trocar la determinación pasiva por otra activa.

---

(19) *Idem.*, págs. 18 y 19

(20) *Idem.*

(21) SCHILLER, F.: " *La Educación Estética del Hombre*", Carta XXIII.

Y no podrá recobrarla sino por una de estas dos maneras: o perdiendo la determinación pasiva que poseía, o teniendo ya en sí mismo la activa, a que debe pasar ahora" (22).

## II. B. 2. Catalogación

El romanticismo es difícil de definir, no sólo por su pretendido asistematismo sino también por otros cuatro motivos. Por sus **temas**: porque, afanoso por la totalidad, trata temas abundantes y, de los temas preferidos o nucleares en el romanticismo (libertad, vida, espíritu, Naturaleza, unidad, nación), no todos los autores que hablan de ellos son necesariamente románticos. A veces su pertenencia al movimiento será precisada por la **forma o estilo de escribir** (tercer motivo).

En otras ocasiones, suele clasificarse a un autor como romántico predominantemente por la **época** de su vida y por sus amistades románticas (cuarto motivo) lo cual origina una nueva dificultad: la aceptación que esos otros (autores estrictamente románticos) hagan de él y, por último, la propia aceptación del autor dentro de la catalogación romántica.

Basten para muestra los siguientes ejemplos. Schlegel publica junto con sus artículos, una de las reseñas bibliográficas sobre las celebridades literarias del momento, Kant, Jacobi, Schlosser, Forster, y sobre todo Schiller, a quien no se cansa nunca de ironizar, amarga y agudamente, lo que le vale la enemistad del "poeta nacional", que, por entonces celebra "liga" con Goethe para

---

(22) Ibidem

defenderse de... los románticos. (23) Cuenta el mismo Schlegel que cuando leyeron en el artículo las nuevas poesías de Schiller, los románticos (...), se cayeron al suelo de risa. Con esto se verá el disparate de contar a Schiller entre los románticos", dice Schlegel. (24)

Por otra parte, Goethe es visto a veces no como romántico *stricto sensu* sino como precursor; igualmente Herder y Beethoven "el último de los clásicos y el primero de los románticos". En todo caso, es el problema de los fundadores. Beethoven musicalmente, Kierkegaard y Descartes en filosofía, etc. El mismo Fichte es tratado por algunos historiadores como idealista, otros lo consideran romántico. Los románticos se apoyaban en sus tesis, pero él los criticaba igual que Hegel, descontentos de algunos aspectos del romanticismo. De cualquier modo, no se puede afirmar que nada tienen en común el idealismo y el romanticismo dado que el infinito y la nostalgia del espíritu es elemento unificador de los románticos, así como su pasión por la libertad, que no son ajenos al planteamiento idealista como tampoco lo es el afán de unidad y realización del espíritu.

También con Goethe sucede algo similar. En textos de historia de la literatura se afirma que Goethe es un clásico pero que "bordea el romanticismo", para más adelante señalarlo como autor de una obra ("Goetz de Berlichingen), que es el primer drama histórico y nacional de Alemania, del cual deriva en buena parte el "wherterismo", ese "famoso mal del siglo" y reseñar también el estilo subjetivo de sus escritos, su amistad con Herder desde los dieciseis años y la admiración de ambos por Shakespeare, Homero, Rousseau y la poesía

---

(23) URANGA, Emilio: *Op. cit.*, pág. 25

(24) *Ibidem.*

popular, amén de mencionar que fue Goethe quien introdujo temas (no sólo formas) y ritmos inéditos a la poesía alemana. Nótese que Herder es un pensador romántico y Goethe el representante más famoso del *Sturm und Drang*.

### II. B. 3. Cronología

Se pueden considerar como orígenes románticos autores que son realmente anteriores al mismo movimiento. Hay una dificultad para establecer los inicios del romanticismo, incluso se ha afirmado que no hay límites románticos en el tiempo: que es un "deber" ser romántico y que siempre hubo y habrá hombres dispuestos a suscribir lo que un conjunto de hombres de cultura afirmaba en los siglos XVIII y XIX.

"El romanticismo tiene sus épocas. Comienza en Berlín, pasa por Jena, salta a Heilderberg y de allí vuelve a Berlín. Brota con un librito de Mackenroder, 'Las efusiones de un monje amante del arte' (...) Todo el romanticismo está aquí. La segunda etapa la llenan Novalis y Federico Schlegel. La poesía y la filosofía se dan la mano o el corazón, (...). Lo que lograron perdurarán siglos. Ya va uno y medio y no se agota"<sup>(25)</sup>.

La cita anterior muestra, sin embargo, cómo suele precisarse el nacimiento romántico en Alemania, dentro de un gran movimiento intelectual posterior al racionalismo y al empirismo, que buscaba allende la razón y el vulgar sensismo, una comprensión unificante y superadora de ambos.

(25) URANGA, Emilio, *Op.cit.* pág.16

## II. C. OCURRENCIAS Y RECURRENCIAS ROMANTICAS

### II.C. 1 La rebelión a las formas

No podemos, sin embargo, renunciar a describir al romanticismo en los rasgos más repetidos de sus representantes o, al menos, en los de mayor interés o relevancia filosófica. Según algunos historiadores de la literatura y del arte en general, lo romántico se originó como una reacción contra el frío clasicismo proveniente del Renacimiento y el romántico hizo surgir el *sturm und drang* (tormenta y tensión), que exaltaba la pasión y el sentimiento, pero para terminar después en un acuerdo que salvaba la religiosidad del arte. "Limitada al mundo, el alma romántica ha hecho sus mejores conquistas en el campo de la estética, en el que es suficiente una *espiritualidad* que se detenga en un sentido de lo divino sugerido por la inspiración al ideal, al infinito, al absoluto. El sentido de la poesía había sido escaso en el sensismo y racionalismo precedentes... Y a las obras maestras del Renacimiento italiano, en las que el argumento sagrado se revestía también de belleza profana, retornaban, conmovidos, críticos y literatos. Contra el frío clasicismo de imitación surgió el '*sturm und drang*' que exaltaba la pasión y el sentimiento pero para terminar después en un acuerdo que salvaba la religiosidad del arte, al modo que en el Fausto el eterno femenino... se avenía con la figura divinizada por el Cristianismo de la Virgen hebrea"<sup>(26)</sup>. Más adelante tendremos ocasión de comentar esta aparente ambivalencia romántica.

Como puede apreciarse una vez más, es difícil el romanticismo. Heysse dice de él que es "fundamentalmente una rebelión contra las convicciones y las restricciones del clasicismo. Pero esa rebelión adoptó muchas formas, y entre sus representantes había revolucionarios y reaccionarios, poetas y hombres de

(26) CARLINI, *Op. cit.*, pág. 133.



*"El Angelus", de Jean Francois Millet (1857-1859).*

**A**compaña al desarrollo del romanticismo una **religiosidad evanescente**. En el campo de las costumbres populares, la religión jugará un papel importante: mientras unos aprovecharon para redescubrir sus raíces católicas y convertirse, otros afunzarán su protestantismo como un elemento 'distintivo' de alguna nacionalidad. Pero en todo caso, hubo un aumento de **fevvar religioso**, impulsado por los artistas y filósofos de la época en general.

negocios, agnósticos y cristianos devotos"<sup>(27)</sup>.

#### II.C.2. La forma de la rebellón; religión, cultura y filosofía

Esa variedad de formas adoptadas, esa espiritualización de lo más profano y sensible, etc., se reunirán por la fuerza de la vida y la libertad y por ello las consecuencias románticas perduran hasta Bergson en pleno siglo XX. Y las caracterizaciones del movimiento romántico como reacción al clasicismo se deben, en mi opinión, al encuadramiento meramente artístico que de él se hace sin conectarlo con aquel otro más amplio marco de referencia que es el pensamiento filosófico.

El mismo Carlton (como sucede con otros historiadores) sólo apunta la dirección filosófica que menciono, cuando resume así: "las características más importantes eran.

- 1) la importancia que se dió al **sentimiento** y a la **naturaleza** frente a la razón y a la superficialidad;
- 2) su glorificación del individuo frente a la sociedad como conjunto; y
- 3) su insistencia en la **diversidad** y el cambio frente a la uniformidad"<sup>(28)</sup>.

La mera reacción a un estilo artístico no es suficiente para explicarnos las intrincadas relaciones temáticas del movimiento ni la simbiosis, en ocasiones impactante y aparentemente absurda, de elementos y formas contrarias que en él encontramos. Por eso rastreamos unos cuantos elementos apenas para ubicar y entender mejor el romanticismo, bajo el supuesto de que este estudio será necesariamente incompleto y breve.

---

(27) CARLTON, *Op. cit.*, pág. 283

(28) *Ibidem.*

Acompaña al desarrollo del romanticismo una **religiosidad evanescente** como hemos visto antes. Tal tipo de religiosidad es típica del Protestantismo en el cual, los individuos son aptos de forjar según el entendimiento individual las verdades de fe. Esto nos reconduce al principio iluminista: un iluminismo superior, podría decirse, como superior es la razón pura kantiana respecto a la razón empírica o común. Pero en ambos casos el hombre queda preso del mundo y solo en él: de dogmas, ni hablar. Adelantamos que el inmanentismo de la filosofía moderna parece mostrar en el Romanticismo su influencia y efectos; ahoga la viabilidad resolutive intentada por el romanticismo para salir de los reduccionismos propios de la filosofía moderna.<sup>(29)</sup>

Tal vez fue este perfume romántico el que impregnó a la cultura de su tiempo un aire de elevación, liberándolo de las estrecheces y vulgaridades de la iluminista (más o menos sensista) entonces dominante principalmente en Francia, no tanto en Alemania donde, bajo el influjo de Leibniz, estaba en el camino que luego desembocaría en el Romanticismo declarado (piénsese p. ej. en Goethe). Y es que, este **sentido espiritualista o místico** fue un cierto hilo conductor de los románticos parecido a veces como declaradamente místico, otros, como mera interioridad de la vida o, en ocasiones, como la fuerza desplegable del espíritu creador que tiene sus manifestaciones tanto en poesía como en música, filosofía y política. Por eso algunos autores catalogan a Hegel como el culmen romántico.

---

(29) Cfr. CARLINI, Amerio: Op. cit., pág. 133. Para una mayor exposición de este punto, Vid. POLO, Leonardo: "La filosofía en nuestra situación", en "Nuestro Tiempo", vol. I, año 25, nn 289-90, págs. 6 a 38.

Por medio de ese sentido sublime de un algo superior en la naturaleza humana, vemos aparecer en los textos, la llamada a la unión nacional, a la recuperación de las tradiciones, la invitación al estado estético, al interés por todo lo humano -por insignificante que pareciese<sup>(30)</sup>, al renacimiento religioso<sup>(31)</sup>, a la liberación del mundo <sup>(32)</sup>, anticipando la muerte <sup>(33)</sup>.

### II. C. 3. La vida multiforme

El movimiento del *sturm und drang* que exalta la pasión y el sentimiento y, acaba en un acuerdo para salvar la religiosidad del arte, connota un concepto de primordial importancia en el Romanticismo: la **vida en su íntegra plenitud**;

(30) De Goethe p. ej., se dice que "manifestó siempre enorme interés en todo lo que atañe a la vida humana y que se relacionase con la misma. No había persona, cosa o hecho que fuera demasiado sencillo o humilde para llamar su atención, ni había pensamiento demasiado profundo para que no pudiera enriquecerlo con algún comentario personal" (*Nueva Enciclopedia Temática*, Edif. Richards, I. 10, 10a. ed., México, 1970 pp 77-80).

(31) "Mientras la filosofía caminaba hacia el 'idealismo' romántico, las tendencias en la religión eran también claramente diferentes de las del racionalismo del s. XVIII. En efecto, el período del romanticismo presenció un notable renacimiento religioso, una fe renovada en la cristiandad y una importancia especial de la experiencia religiosa mística" Hayes *et al.*. *Op.cit.*, p. 289.

(32) Fabro reclama al romanticismo la falta de consistencia interior pues mientras tiene en gran honor a la Edad Media y a sus leyendas sagradas y profanas, no llega a la inquietud agustiniana que pretende, anticipando la muerte, liberarse del mundo y unirse al principio de su espiritualidad. Cfr. Fabro, Comelio: *Historia de la Filosofía*, t. II, p. 133. Sin embargo, en algunos autores sí aparece tal tendencia que, de todos modos, anotamos pues está implícita en sus planteamientos si bien no siempre de forma consciente y razonada.

(33) La anticipación de la muerte se entiende como la anticipación, en la tierra, de la tranquilidad y reposo espiritual que todo hombre anhela, no necesariamente la visión beatífica sobrenatural entendida como tal, aunque en definitiva, consista en ella.



**E**l centro a cuyo alrededor gira todo es la vida en su interna plenitud... la única comprensión adecuada de lo real será la que posea un no menor carácter 'orgánico'. Desde este punto de vista son contemplados de nuevo los vínculos orgánicos en que el hombre se halla inserto: la nación y, detrás de ella, la humanidad; por eso se corre tras el espíritu popular y el lenguaje. Como ejemplo puede observarse "El entierro de la sardina", de Francisco de Goya y Lucientes (Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Madrid).

ella es el centro alrededor del cual gira todo lo demás. Visto su contenido, el romanticismo es un producto extremadamente irisado y multiforme; no obstante, se descubren en él rasgos característicos comunes. En primer lugar el centro a cuyo alrededor gira todo es **la vida en su interna plenitud**, no la razón y el concepto; por algo escribió F. Schlegel una 'filosofía de la vida'. El sentido de las leyes propias de la vida "despierta", puesto que la realidad ofrece una amplia unidad orgánica en la que hunden sus raíces los opuestos naturaleza y espíritu, la única comprensión adecuada de lo real será la que posea un no menor carácter 'orgánico'.

Desde este punto de vista son contemplados de nuevo los vínculos orgánicos en que el hombre se halla inserto: la nación y, detrás de ella, la humanidad: por eso se corre tras el **espíritu popular** y el **lenguaje**. Conexa con ello está, por último, una auténtica valoración de la **historia**, en su inductibilidad y, de lo históricamente acontecido, lo cual lleva a dedicarse principalmente a la Edad Media como algo nuevo gozosamente descubierto.

También al hombre, se le toma en su **vida total**. Más que el entendimiento y la voluntad dominan el sentimiento y la fantasía, lo cual muestra que el romanticismo tuvo predominantemente su patria en la región de lo artístico, y, de manera principal, de la poesía. Tiene así el mando un irracional **sentirse uno y vivir con todo**, que aparece al mismo tiempo como intuición intelectual. Esta, repudia todo concepto definitivamente perfilado y acompaña a la vida en su progreso incesante o en su devenir que corre hacia lo infinito y deshace reiteradamente la forma. Una actitud tal era naturalmente poco favorable al esfuerzo sistemático del pensamiento (34).

---

(34) BRUGER, Walter: "Diccionario de Filosofía", Herder, Barcelona, 1958, p. 417.



**A**ntecedidos por una serie de guerras, por unas monarquías absolutistas y despóticas que estaban llegando a sus umbrales, por el mecanicismo desatado por el empuje científico (especialmente de la física) y, por los albores de la primera Revolución Industrial, sofocados en un ambiente de rígidos convencionalismos sociales y de fríos moldes clasicistas en el arte, junto con los del racionalismo y empirismo filosóficos, los románticos ansían la libertad y claman por la libertad política, la libertad de las ciencias, la libertad de pensamiento (Iluminismo) etc. Esa es la tercera característica peculiar romántica a resaltar; por ello, rasgo capital del Romanticismo es el espíritu individualista, lo cual nos parece bien representado en el cuadro de Eugène Delacroix: "La libertad guiando al pueblo" (1830).

Con semejante actitud, comprendemos mejor el por qué prescindir de toda normativa rígida (35), la aceptación marcada de un tipo de vida rebelde, espontánea, respetuosa de cuanto es original en cada quien (36).

---

(35) "Sin embargo, casi todos los autores están acordes en señalar algunas características del romántico que no parecen admitir duda, como son, por ejemplo: la reacción contra la frialdad neoclásica; la exaltación del instrumento y la magia; la precisión de toda normativa rígida; el culto al pasado, a la leyenda, al mito y al misterio, su tendencia a la inquietud, al movimiento, al desbordamiento vital" Cfr. COMELLAS, J.L.: *Op. cit.*, p. 429.

(36) "Con los artistas de Francia sucedían cosas emocionantes, entre 1820 y 1848. Era una época de ideas nuevas, de rebeliones, de violentos antagonismos... Y en el tumulto Italia perdió el lugar que ocupaba como caudillo del arte. La jefatura pasaba poco a poco a Francia; y, desde entonces, ésta la retuvo. Pero los jóvenes rebeldes se contagiaron, sobre todo, de los precursores ingleses Turner y Constable. En 1824, "en el salón", surgieron vigorosas las tendencias que habrían de revolucionar la pintura, rompiendo las inflexibles normas del frío academismo (...) y Domingo Ingres acababa de volver de Roma, llena de artistas que no eran partidarios de entusiasmarse por cualquier cosa (...). Ingres fue académico y Delacroix romántico, éste fue a España, Marruecos e Inglaterra. En España admiró a Goya y a Velázquez. Se inspiró en todo lo que había dejado de lado la Academia: la vida, la emoción, el color. "Como era romántico, pintó la clase de cuadros que amaban los románticos: una escena del *Ivanhoe* de Walter Scott... En realidad, los románticos tenían de su parte a los más destacados artistas e intelectuales de Francia. Y en la revolución de 1830 conquistarán una gran victoria política echando al rey Borbón. De ese año es su famosa pintura "**La libertad guiando al pueblo**", que rebosa de entusiasmo de los románticos jóvenes liberando a su país y a su arte de la tiranía". RICHARDS Edit., *Op.cit.*, t.9 pp.439 y ss. Otro ejemplo lo podemos observar en Alfredo Tennyson, poeta preferido de la reina Victoria, poeta oficial del reino; era, sobre todo, lírico, que continuaba la tradición romántica. Su verso era elegante y expresaba siempre sentimientos de gran nobleza en frases de excepcional hermosura (RICHARDS Edit., *Op. cit.*, t.10, p.280).

También Rousseau propondría como paradigma al 'hombre natural' (37); por eso el artista no tiene ley, "ve el teatro tras bambalinas" y tercia en la acción. Toda convención es una imposición ridícula. Toda perfección también (38) y así, construyeron un mundo cuyas leyes las dicta su corazón (39). La lección es evidente: la naturaleza está en lo justo y las convenciones sociales equivocadas

---

(37) Esta propuesta tendría sus seguidores hasta en la filosofía contemporánea. Por ejemplo, entre los vitalistas, cuya valoración de la vida como realidad fundamental es afín a la romántica pasión vital. Croce p. ej., dice que todos los hechos son históricos porque la historia ocupa, para Croce, el puesto de Dios. Ardigó (máximo representante del positivismo italiano), había dicho que son divinos. La raíz común a ambos (y aquí diríamos que al romanticismo también) es el naturalismo, típico del Renacimiento italiano y que tuvo sobre Ardigó una influencia mucho más profunda que el positivismo de Spenser y que, bien considerado, influyó asimismo sobre Croce más que el idealismo de Hegel. La diferencia estriba en que, en lugar de la naturaleza, Croce coloca la historia porque los hechos realmente concretos son los históricos, no los naturales. MATHIEU, Vittorio: *Temas y Problemas de la Filosofía Actual*. Rialp, Madrid, 1980. p.111.

(38) Por ello -escribe Uranga- "el género romántico por excelencia es el fragmento. Se escribe mientras haya que decir, y después se divaga un poco, se rompen las reglas, se practica el desorden y se acabó. No pudieron escribir un gran libro. Retazos y Retazos. Un rosario de fragmentos. Pero por ello se leen a gusto. Se puede empezar por el principio, por el medio o por el fin, lo mismo da. No toman nada en serio. La ironía es una conciencia de juego y no se peca nunca contra las leyes, se juega con ellas y contra ellas. 'Eran capaces de escribir una buena carta pero nunca escribieron un buen libro', -les gruñía Hegel". (URANGA, E.: Introducción a los "Fragmentos" de Schlegel, p. 13).

(39) "Patriotas de la política y de la estética los románticos construyen un mundo cuyas leyes las dicta su corazón. Nunca fueron buenos burgueses, y sus vidas truncadas, frustradas, enfermas, no les importó un comino irse dejando prendidas por todos los caminos de su fantasía. La tierra no sintió su paso y más que agobiarlos puede decirse que les apresuró su tránsito. Esperanzados en la resurrección bajaban a gusto por toda la escala de la metamorfosis" (URANGA, E.: *Op. cit.*, p.12).

cuando se ponen en contra de ella. Aunque la 'Nueva Eloísa' de Rousseau "está recargado de sentimientos exagerados, habla con gran elocuencia de una generación cansada del formulismo y el optimismo superficial de la Edad de la Razón. Rousseau, con profundo conocimiento del corazón humano, crea la moda de una sentimentalidad lacrimosa, una de las características del pensamiento y de la literatura del Movimiento Romántico" (40). Schelling (filósofo inspirador de románticos) mira a la naturaleza como un todo en devenir, desde la materia universal hasta el espíritu del hombre, que es el ojo con que el espíritu de la naturaleza se contempla a sí mismo (41).

Por medio de la vida los románticos observan el cambio continuo, el fluir incesante de la existencia desbordada en la naturaleza; siempre activa y polifacética; Schelling absorbe en su idea cosmológica las otras dos kantianas (42). La genialidad de muchos románticos, su habilidosa facilidad para diversas tareas nos da qué pensar. ¿No será acaso su espíritu cosmopolita y variopinto una muestra o manifestación más de su pensamiento que insiste en la diversidad y el cambio? ¿No será la dedicación a varias labores (p. ej. Heine,

---

(40) LUCAS, Henry. *Op. cit.*, p. 716

(41) Cfr. HIRSCHBERGER, Johannes: "Historia de la Filosofía", Herder, I,II, p. 204.

(42) "Sigue (en el movimiento transformador del Kantismo) Schelling, que se centra en la idea cosmológica y absorbe en ella las otras dos de (Dios, yo). Naturaleza y espíritu oscilan en una identidad que espiritualiza la naturaleza para espiritualizar el espíritu, y alargará en fin la oscilación hasta Dios, en donde libertad y necesidad se combaten. También aquí es difícil que el hombre se dé cuenta de su problema: tiniebla y sólo tiniebla" (FABRO, Cornelio y A. Carlini; *Op.cit.*, I,II, p.235.



**E**l movimiento, el colorismo, el apasionamiento frente a las actitudes contrarias que había tomado el Neoclasicismo se perciben en De Géricault, el fundador del romanticismo pictórico. Los románticos estuvieron profundamente interesados por la vida; ésta es una fuente inagotable para el pensamiento y en ella descubrimos en multitud la multiplicidad; ella es el recurso, el punto a señalar para hacer ver al racionalismo precedente la insuficiencia de considerar todo con la razón humana, incapaz de ser absoluta, de abarcar por completo la realidad en su multiforme presentación, en su incesante bullir, en su rica significación, en sus variados matices, en sus temas abundantes. Ello explica el afán romántico por el movimiento, la inquietud, el desbordamiento vital, como se muestra en la obra de Géricault, "Carrera de Caballos en la Roma Antigua" (Museo del Louvre, París).

poeta, dramaturgo, novelista y pensador), o Schelling (filósofo, científico, etc.) un reflejo vital de ese pensamiento? (43). Lo dicho puede resumirse en que los románticos estuvieron profundamente interesados por la vida, que ésta es una fuente inagotable para el pensamiento que en ella descubrimos en unidad la multiplicidad: ella es el recurso, el punto a señalar para hacer ver al racionalismo precedente la insuficiencia de considerar todo con la razón humana, incapaz de ser absoluta, de abarcar por completo la realidad en su multiforme presentación, en su incesante bullir, en su rica significación, en sus variados matices, en sus temas abundantes. Ello explica el afán romántico por el movimiento, la inquietud, el desbordamiento vital, etc.

#### II. C. 4 Vida y unidad

Hemos hablado de la 'unidad orgánica' que los románticos descubren en la naturaleza a través de la vida, de que hablan del hombre 'total', estudian la vida en su plenitud 'íntegra', de que luchan por afianzar o crear donde no existe el espíritu popular y las tradiciones nacionales. En este campo de costumbres populares la religión jugará un papel importante: mientras unos aprovecharon para redescubrir sus raíces católicas y convertirse, otros afianzarán su protestantismo como un elemento 'distintivo' de alguna nacionalidad. Pero en todo caso, hubo un aumento de fervor religioso,

---

(43) Schelling fue muy influenciado por los artistas románticos durante sus años de estancia en Jena, donde Schiller significó para él una decisiva incisión en su pensamiento. Ciertamente esa época fue la más fecunda de Schelling, y su filosofía fue, entonces, la expresión mayor sin duda del Romanticismo, en opinión de Carlini. (Carlini, A.: *Op. cit.*, t. II, p. 214).

impulsado por los artistas y filósofos de la época en general. (44)

El espiritualismo francés entronca con la tradición filosófica de ese país: Descartes, Malebranche, Condillac. En Francia encontramos un fenómeno curioso: un espiritualismo ecléctico. El paso del Renacimiento a la Edad Moderna, marca la primera y en cierto sentido definitiva fundación de su tradición filosófica, la cual se encauza desde el principio con un **espiritualismo** de inspiración agustiniana -según Carlini-, de modo que al nombre de Descartes han de unirse, naturalmente, los de Pascal y Malebranche que dan un tono más religioso a tal concepción, la cual llevada fuera de Francia degeneró en un franco idealismo (de fondo racionalista por tanto). País latino, Francia dispensó una fría acogida al Protestantismo y aunque fue el país donde mayor éxito tuvo la Ilustración, hemos de tener en cuenta que ésta tuvo móviles más políticos que religiosos, de modo que no faltaron pensadores como Condillac y Rousseau, cuyo sensismo y racionalismo están penetrados de un profundo sentido de vida espiritual. El apego a la tradición se reforzó por el movimiento

---

(44) "(...) visto en su contenido, el romanticismo es un producto extremadamente irrisado y multiforme; no obstante, se descubren en él rasgos característicos comunes. En primer lugar el centro a cuyo alrededor gira todo es la vida en su íntegra plenitud, no la razón y el concepto; por algo escribió F. Schlegel una 'Filosofía de la vida'. El sentido de las leyes propias de la vida despierta, puesto que la realidad ofrece amplia unidad orgánica en la que hunden sus raíces los opuestos naturaleza y espíritu, la única comprensión adecuada de lo real será la que posea un no menor carácter 'orgánico'. Desde este punto de vista son contemplados de nuevo los vínculos orgánicos en que el hombre se halla inserto; la nación y, detrás de ella, la humanidad; por eso se corre tras el espíritu popular y el lenguaje. Conexas con ello está, por último una auténtica valoración de la historia en su irreducibilidad y, de lo históricamente contenido, lo cual lleva a dedicarse principalmente a la Edad Media como algo nuevo gozosamente descubierto. También al hombre se le toma en su vida total. Más que el entendimiento y la voluntad dominan el sentimiento y la fantasía, lo cual muestra que el romanticismo tuvo predominantemente su patria en la región de lo artístico, y, de manera principal, de la poesía. Tiene así el mando un irracional sentirse uno y vivir con todo, que parece al mismo tiempo como intuición intelectual. Este repudia todo concepto definitivamente perfilado y acompaña a la vida en su progreso incesante o en su devenir que corre hacia lo infinito y deshace reiteradamente la forma. Una actitud tal era naturalmente poco favorable al esfuerzo sistemático del pensamiento. (BRUGGER, Walter: "Diccionario de Filosofía"; trad. José María Vélez Cantarell, Ed. Herder, Barcelona, 1958, p.417).

romántico y de él se hicieron eco De Bonald (1754-1840) y De Maistre (1753-1821) el cual dió un cerrado asalto contra el sensismo y el empirismo. En general el espiritualismo francés es un eclecticismo como intento de interna conciliación. (45)

Entre esas corrientes... la misma ilusión y admiración por las obras de Spinoza es una muestra bastante clara del intento de unificación romántico, dado que el panteísmo de Spinoza encierra todas las cosas en una misma realidad existente en y por sí misma. Una filosofía de síntesis y una poesía de síntesis busca Schlegel: "Quizás surgirá una nueva época en ciencias y artes, cuando una filosofía de la síntesis y una poesía de la síntesis se hubiera (sic) generalizado e interiorizado de tal manera, que nada quedara suelto; cuando naturalezas que se complementan naturalmente se pusieran a realizar obras en común". (46) "La poesía romántica es una poesía que aspira a lo universal... Quiere y tiene que ser a la vez poesía y prosa, genialidad y crítica, mezclando y confundiendo la poesía artística y la poesía natural, vivificando y socializando la poesía, poetizando la vida y la sociedad, haciendo poético el ingenio y rellorando las formas artísticas con bien articuladas formas artísticas materias de la cultura, alimentándolas y animándolas en todas las oscilaciones del humor. (47) Esa unidad moral no debe perjudicar a la multiplicidad de la naturaleza ni la naturaleza debe romper la unidad moral... Totalidad de carácter ha de tener el pueblo para trocar el estado de necesidad por el estado

---

(45) Cfr. FABRO, C. *Op. Cit.*, t. II, pp. 332 Y 333.

(46) SCHLEGEL, F.: "*Fragmentos*", p. 55

(47) *Ibid.*, p. 41 Las negritas son mías

de libertad (48).

Nótese en el texto citado la perfecta 'armonía' de los elementos de la realidad. Ese estado unitario se logrará mediante el estado estético: "la belleza junta y enlaza los estados opuestos, sentir y pensar" (49), enlazados así por el sentimiento conectamos los conceptos que venimos tratando en este capítulo: **la vida, el movimiento, la unidad y la consideración total haciéndola posible mediante la belleza e interioridad**: "el espíritu es la naturaleza misma intuida en su invencible actividad" (50) dentro del tiempo: El tiempo y la historia son problemas típicamente románticos sobre todo en Italia. (51)

(48) "Cuando la razón introduzca en la sociedad física la unidad moral, cuide, pues, de no perjudicar a la multiplicidad de la naturaleza. Cuando la naturaleza aspire a afirmar su multiplicidad en el edificio moral de la sociedad, no rompa en manera alguna la unidad moral. La forma victoriosa se halla tan lejos de la uniformidad como del desorden. Totalidad de carácter ha de tener el pueblo digno y capaz de trocar el Estado de necesidad por el Estado de libertad (SCHILLER, F.: "La Educación Estética del Hombre", ... Carta IV, p. 23)".

(49) SCHILLER, F.: "La Educación y la Estética del Hombre", Carta XVIII.

(50) FABRO, C.: *Op. cit.*, t. II, p. 214.

(51) "Entre varias posiciones filosóficas del Siglo XX, la del idealismo historicista encuentra sus máximos representantes en Italia. El problema del tiempo y de la historia es un problema típicamente romántico, pero en Italia, Giambattista Vico se había ocupado de ello bastantes decenios antes de que apareciera el romanticismo. La grandeza de Vico, que vivió entre 1668 y 1744, fue descubierta por los románticos, pero Vico fue formado en otro ambiente: pre-iluminista, un tipo de neohumanismo típicamente barroco. Lo que puede parecer prerromántico en Vico no es otra cosa que un persistente gusto barroco". El buscó en la historia de las manifestaciones de las ideas platónicas, o, mejor, de su equivalente cristiano. Al identificar las ideas platónicas con las intenciones de la Providencia, Vico hace de la historia el verdadero lugar de encuentro entre lo temporal y lo eterno. La *Ciencia Nueva* de Vico será aquella que reconoce estas intenciones providenciales bajo las virtualidades de la historia. Casi un siglo más tarde, en Alemania, Hegel buscó de la misma manera la manifestación de la Idea, que en su sistema panteísta es el equivalente al de Dios tradicional... en Hegel la historia manifiesta por una parte el ámbito de la *naturaleza*, que es ciertamente Idea, pero Idea alienada, salida de sí misma y hecha cosa. Gentile y Croce ambicionan 'absolutizar' la historia, rescatar los hechos de la accidentalidad en que parecen desenvolverse, encontrar en ellos también una 'naturaleza' dada, el espíritu, entendiéndose por *espíritu* el espíritu absoluto, o, lo que es lo mismo, un principio único y total no ya la personalidad de los individuos singulares empíricos" (MATHIEU, Vittorio: *Op. cit.*, pp. 98-100).

Este afán de armonía, de integridad que en los románticos se logra por vía de la belleza, tiene su correlato en toda aspiración filosófica a la totalidad y a la unidad de lo real; es el "holismo" -para expresarlo en términos aristotélicos- que lleva a los románticos a ser tajantes en sus expresiones y a afirmar como absolutas sus afirmaciones, lo cual parece ser una prueba más de que intentaban reunir de nuevo el mundo dividido en la filosofía moderna por Descartes con la *res cogitans* y la *res extensa* que dio pie a movimientos tan dispares como el idealismo y el empirismo. Hay románticos empiristas y los hay idealistas e, incluso, hay quienes presentan características tanto del empirismo como del idealismo (52).

#### II. C. 5 Vida única, el viviente humano: anormativismo, ruptura de la libertad, individualidad exaltada

Antecedidos por una serie de guerras, por unas monarquías absolutistas y despóticas que estaban llegando a sus umbrales, por el mecanicismo desatado por el auge científico (especialmente de la física) y, por los albores de

---

(52) "Los años de Jena fueron los años más fecundos para Schelling. Es el periodo de su mayor contacto con el ambiente romántico, y su filosofía fue entonces la expresión mayor sin duda del romanticismo. De sus amigos de aquel tiempo recordemos, entre otros, a Schiller, cuyas Cartas Sobre la Educación Estética, recordada ya por nosotros, influyó notablemente sobre su pensamiento; y a los hermanos Schlegel (...). Fue amigo de Fichte y de Hegel pero con los dos rompió. Su primer periodo fichtiano, diverge de Fichte en que insinúa orientación hacia una concepción tipo objetivo espinoziano, que trasciende su manifestación subjetiva. En la segunda fase decididamente opuesta a Fichte, se opone a la concepción mecanicista del siglo iluminista, con una elaboración del punto de vista objetivo. El mundo es toda manifestación de una viviente unidad, como entrevió Platón en su alma cósmica. La naturaleza es ya el espíritu en cuanto se ha hecho visible: el espíritu es la naturaleza misma intuída en su invisible actividad. En el seno de ella se revela el movimiento dialéctico de fuerzas opuestas (como positivo y negativo en electricidad) que demuestran la existencia de una actividad afín a la que Fichte descubrió en el seno del Yo. Por este camino, Schelling prosigue a reconstruir los fenómenos mayores de la naturaleza física, química, orgánica, en que se pretende deducir a prioridad los resultados de las ciencias particulares. (FABRO, Carlini: *Op. cit.*, t. II, p. 214).



Lámina XIV

**E**l yo romántico, un yo inquieto y agitado, ganso de contar sus emociones y sus defectos, se erige, orgulloso y libre, sobre lo que lo rodea, tratando de crear su trabajo en restricciones, buscando con empeño la originalidad, el ser único. También por su exaltación del individuo genial y único, esta obra de Gros, que representa a "Bonaparte en el Puente de Arcole", 1796, óleo sobre lienzo, 100 x 130 cm, París, Louvre la consideramos significativa del Romanticismo.

la primera Revolución Industrial (53), sofocados en un ambiente de rígidos convencionalismos sociales y de fríos moldes clasicistas en el arte, junto con los del racionalismo y empirismo filosóficos, los románticos **ansian la libertad y claman por la libertad política** (54), la libertad de las ciencias, la libertad de pensamiento (Iluminismo) etc. Esa es la tercera característica peculiar romántica que deseo resaltar: "Rasgo capital del Romanticismo es el espíritu individualista".

El **yo** romántico, un yo inquieto y agitado, ganoso de contar sus emociones y sus defectos, que se erige, orgulloso y libre, sobre lo que lo rodea, tratando de crear sin trabas ni restricciones, buscando con empeño la originalidad, el ser único (55). Cada ciudadano tiene que vivir su novela o su drama; por eso la naturaleza romántica se acerca a la vida, se convierte, más que en creación artística, en expresión de aquella, plena de emoción, de calor y de sabor de cosa vivida. Esta actitud egocéntrica conduce a la *lirica* como a género dominante. Cuando pensamos en un romántico, nos figuramos de inmediato a un poeta lírico que busca anhelosamente el estilo propio, libre de trabas para la inspiración.

---

(53) Suele decirse hoy día que, ha habido tres Revoluciones Industriales. La primera, con el uso de la máquina de vapor de Newcomen (1711) que fue aplicada desde Watt en 1769 (Inglaterra) y del carbón como material de combustión interna en 1781; la segunda, con los nuevos motores de combustión interna utilizando petróleo y electricidad (fines del s. XIX y principios del XX); la tercera con el auge de la computación y el desarrollo de los estudios y usos de la energía nuclear (mediados del s. XX).

(54) Piénsese en el fondo político-nacionalista de la música de Chopin, escrita para remover los sentimientos e ideales patrióticos de su nativa y oprimida Polonia; en el "Libro de la Peregrinación Polaca" de Mickiewicz; en la "Canción del Pirata" de Espronceda; en "La Proclama de Rimini" de Manzoni y en los cuadros de Goya (especialmente el famoso "Dos de Mayo").

(55) El 'yo' romántico: es el término justamente con que se expresan Fichte, Schelling, Kant...

### II. C.5.a La estética conducción a la ética

El exacerbado individualismo proclama la **libertad absoluta de creación**. El poeta se siente un genio y se deja guiar excesiva o exclusivamente por su fantasía y por sus sentimientos. Son éstos los que predominan frente al intelecto, en ocasiones intencionalmente incluso, porque el último les "cede sus derechos". El sentimiento patriótico enardece en muchas ocasiones las plumas románticas y pone a la literatura en contacto con las pasiones políticas; el sentimiento amoroso, concebido de modo pasional unas veces y melancólico otras, constituye uno de sus temas favoritos" (56).

Hemos apuntado que el romántico remarca la insistencia en el yo, en la individualidad y, que es por medio del **sentimiento estético** como se logrará en el hombre la armonía moral natural y, en la sociedad, la unidad necesaria para su verdadero progreso.

La avocación del romántico al **individuo** (que es característica esencial de los románticos), tiene una peculiaridad interesante para quien lo estudia desde el punto de vista filosófico. No es de extrañar que, luego de cuatro siglos de dominio inmanentista en los pensadores, los románticos amigos de los filósofos, lectores de ellos -contemporáneos o no-, dediquen especial atención al modo como el hombre se pone en contacto con la realidad fuera de él. Al fin y al cabo lo que intentan es la 'vida en plenitud', la unidad total, la armonía moral... Aparte el sentimiento, los románticos tienen conciencia del valor

---

(56) MONTES DE OCA, F.: *Historia de la Literatura Universal*, Porrúa, México, 1982, pp.226 y 227.

grande sin duda de la razón y la especulación, de las ideas que sustentan de algún modo su misma postura y que dan soporte a sus afirmaciones cuando éstas algo tienen que ver con una cosmovisión o con los conceptos de mundo, alma, vida, libertad, todo. Es por eso que en el romanticismo, la conciencia, el yo, el conocimiento, tienen un lugar destacado o, mejor, y para decirlo con una palabra, **conducente**. La vía por la cual discurre el Romanticismo es inmanente.

Si Kant representó de alguna manera el culmen del racionalismo (cierto que sin pretenderlo), que busca llegar a Dios y a la verdad religiosa por la razón -pero declaró a ésta incapaz de conquistarlo-, concluyó que Dios (y el libre albedrío y la inmortalidad del alma) son conocidos por el hombre sólo por una especie de instinto moral interior<sup>(57)</sup> y, así es tomado por los románticos: a Dios ascendemos, no por la razón que busca encontrar la comprensión absoluta de todo, sino por el sentimiento religioso. Por eso el éxito de Hegel ante los románticos, dado que él es al mismo tiempo idealista y místico.<sup>(58)</sup>

Los románticos han entendido a Kant, quien no intenta suprimir el sentimiento en el hombre (de quien afirma tener sentimientos como elementos primordiales), si bien Kant no lo exalta tanto como los románticos. Kant reconocía un sentimiento puro a priori (que define como respeto a la ley) y para él, la finalidad de la acción moral está en la bondad misma del querer, por eso establece como imperativo categórico la consideración del hombre como fin y no como medio. Aunque llegue un momento en que, refiriéndose a la posibilidad

---

(57) Cfr. CARLTON: *"Historia de la Civilización Occidental"*, I,II, pp. 289-290.

(58) Cfr. *Ibidem*

del sentimiento puro, debe reconocer: 'Acaso no haya habido nunca ni pueda haber una acción moral plenamente pura': "La educación estética del hombre parece a Schiller el indispensable fundamento de la educación moral. Schiller, nutrido de la doctrina kantiana, halla insoportable la contraposición que el autor de la *Crítica de la Razón Práctica* establece entre el deber o imperativo de la razón moral y el ser físico del hombre inevitablemente regido por leyes de su naturaleza física, sensible. La razón moral exige que el acto sea puro y libre, es decir, impulsado por el mero respeto a la ley. Por otra parte, la naturaleza del hombre, como uno de tantos objetos del mundo sensible exige que el acto sea producido por los impulsos y tendencias naturales. Parece insoluble la contradicción, hasta el punto de esa frase: 'Acaso no haya habido nunca ni puede haber una acción moral plenamente pura'. Esta contradicción, empero, quiere Schiller borrarla, determinando un estado especial en que el hombre pondera y armoniza su materia física e ideal: tal estado es el estético. Esta síntesis de realidad e idealidad, de naturaleza y libertad, es de belleza. Moran en el hombre tres grandes instintos: el sensible, que lleva a apoderarse de la materia; el ideal, que le lleva a jugar, esto es, a desligar de la materia su apariencia y a contemplarla pura y simplemente. El instinto de **juego produce la belleza**. Y cuando el hombre se ha educado estéticamente ha **conquistado la libertad necesaria para realizar su esencia moral**" (59).

Claramente abrió Kant las puertas al idealismo (recuérdense sus

---

(59) GARCIA Morente, Manuel, en SCHILLER, F.: *La Educación Estética del Hombre*, Espasa-Calpe, 4a. ed., Col. Austral, Madrid, 1968, p.8

seguidores Fichte, Schelling y sobre todo Hegel que tanta incidencia tuvieron en el Romanticismo). Con él se inicia una nueva etapa en la filosofía, al punto que se la ha llamado "filosofía alemana" al idealismo con todo lo que él encierra: filosofía del espíritu, especulación abstracta, atrevidas construcciones en poesía conceptual, pensamientos difíciles y lenguaje muchas veces ininteligible; pero en todo caso un filosofar sostenido siempre por un alto idealismo ético y metafísico<sup>(60)</sup>.

Con los seguidores de la filosofía kantiana no está superado todavía el naufragio idealista-panteísta del individuo en el universo, sin embargo el desarrollo de la individualidad predomina en el conjunto. Y aquí amenaza un nuevo peligro en el cual incurrieron varios románticos: una volatización del orden objetivo del ser en el sujeto, una frivolidad caprichosa que disuelve el ser en pura poesía y se expresa en la ironía romántica <sup>(61)</sup>. Bien entendido que, en cierta forma disculpamos a los románticos de ello, en tanto su misión primera no era una escuela o sistema filosófico, sino la **invitación a la unidad a través del arte**, la llamada de atención sobre la ruptura provocada por la filosofía, aunque también es verdad que incursionaron por los campos del pensamiento sin el suficiente criterio ni conocimiento de la historia total de la filosofía. Late en la insistencia romántica sobre la conciencia (el yo, la individualidad y la libertad), la persistente problemática del hombre de cómo trascender, por una parte la naturaleza física (pasional, irracional, desenfrenada) del hombre y la espiritualidad (que lo anima y da vigor, consistencia y su más alta y radical dignidad): y, por otra, cómo armonizar las dos existencias: la del mundo

---

(60) Cfr. BRUGGER, Walter: *"Diccionario de Filosofía"*, trad. José María Vález Cantarell, ed. Herder, Barcelona, 1958, p. 418.

(61) *Ibidem*.

(considerada por las diferentes ciencias experimentales, en boga desde el s. XIV) y la del hombre mismo en su individualidad, a quien aquélla no le basta porque advierte en sí mismo una existencia superior y diferente... que no es la del mundo (62); positivismo e idealismo tienen razón en hacer valer cada uno la existencia que le corresponde analizar. Pero el hombre singular, alma y cuerpo -como se suele decir-, está también en el mundo y, para él (que participa de las dos existencias) constituye un problema a resolver.

En este contexto, el anhelo del alma religiosa es el grito estremecedor en busca de la **trascendencia** respecto del mundo hacia la fuente de todo valor espiritual que le constituye como rey del mundo y señor de la creación. Para este vuelo, sin embargo, no basta el pensamiento: para vivir en sí esa trascendencia hace falta el impulso de la fe. Sólo que los románticos replegaron a éste una vez más -justo cuando habían llegado al resorte impulsor, en el ámbito terreno y físico; la fe, para ellos, no va más allá del **sentimiento**, religioso pero sentimiento. No es de extrañar, ya que los principales románticos filósofos de la fe, fueron Jacobi (1743-1819) y Schleiermacher (63).

---

(62) "A la ciencia le basta la existencia del mundo. Pero al hombre no le basta esa existencia, porque advierte en sí, mismo en la conciencia de sí mismo, una existencia que no es la del mundo. Positivismo e idealismo tienen razón en hacer valer cada uno esas existencias. Pero (...) el anhelo del alma religiosa es trascender el mundo hacia la fuente de todo valor espiritual (...). Para ese vuelo no basta el pensamiento, hace falta también el impulso de la fe". CARLINI: *Op. cit.*, t.II p.141.

(63) "Pero los verdaderos y propios filósofos de la fe, como los que de la fe hicieron un problema que, puesto en el centro, da significado a los demás problemas de la especulación filosófica, fueron Jacobi primero (1743-1819), y luego Schleiermacher (1768-1834): el uno en la época más kantiana; el otro, en pleno florecimiento romántico". *Ibidem*, p. 297.

### III. ETHOS: CONOCIMIENTO Y VOLUNTAD; LEY Y LIBERTAD. DESGLOSE COMENTADO DE LA "FUNDAMENTACION DE LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES" KANTIANA

---

Kant sigue la división estoica de la filosofía en tres ciencias: Física, Ética y Lógica: "esta división es adecuada a la naturaleza de la materia y no hay nada que mejorar en ella, antes bien la labor filosófica consistirá en llevar adelante el principio de estas divisiones, de modo que por una parte se asegure su integridad, mientras que por otra se puedan rectamente determinar las necesarias subdivisiones" (1).

A este fin establece un primer criterio: distinguir entre **conocimiento material y formal**. El primero consiste en contemplar un objeto (2), mientras que el segundo se ocupa meramente de la forma misma del entendimiento o de la razón o de las reglas generales del pensar, sin distinción de los objetos (3). La filosofía formal sería la lógica; la material, que se ocupa de los objetos y sus leyes puede ser física o ética, según se trate de leyes naturales o de las de la libertad (4), pues la física estudiaría las leyes "por las que todo acontece" (5) y la

---

(1) KANT, Manuel: "*Grundlegung Zur Metaphisik der Sitten*", 2a. ed., J.F. Hartknoch, Riga, 1786, p. XIV; trad. cast. C. Martín Ramírez, Aguilar, Buenos Aires. 1973, p. 49. En adelante se citará como "*Fundamentación...*", o, sencillamente, la página a que haremos referencia.

(2) KANT, M.: "*Fundamentación...*", lli, p. 49

(3) p. 49

(4) p. 49

(5) p. 50

ética, aquellas "por las que todo debe acontecer, pero incluyendo siempre la consideración de las condiciones bajo las cuales con mayor frecuencia no acontece así" (6).

Para asegurar la integridad de la división propuesta, establece un segundo criterio: además de material y formal, el conocimiento puede ser puro o empírico. "Se puede llamar filosofía empírica a toda filosofía que hace pie en la experiencia, mientras que la filosofía pura será el nombre de las enseñanzas derivadas a partir de principios a priori. La última, cuando es meramente formal, se llama lógica, mas si se limita a determinados objetos del entendimiento recibe el nombre de metafísica"(7).

Esta metafísica, limitada a "determinados objetos del entendimiento" que harían posible el conocimiento a priori, es para Kant una filosofía de la razón pura, y tiene dos partes: "una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres"(8), respectivamente consideradas como la parte pura de la física y de la ética. Ambas tendrán una parte empírica y otra racional. En el caso de la ética podría llamársele antropología práctica a la parte empírica, y a la parte racional moral propiamente dicha (9).

Kant quiere dejar bien claro que su moral racional no es la ética del racionalismo y que es algo bien distinto de la moral de Wolff quien, a diferencia de Kant, no distingue "los principios activos que, siendo totalmente apriorísticos,

---

(6) p. 50

(7) p. 50

(8) p. 50

(9) p. 50

son representados meramente por la razón y son propiamente morales, y los empíricos, elevados a ideas generales por el entendimiento a partir de las experiencias" (10). Además, Wolff mezcla lo puro y lo empírico, lo cual llevará a la incapacidad de explicar la verdadera naturaleza de la moral; y la lógica general se diferencia de la filosofía trascendental pues a Wolff le falta el principio del yo espontáneo, quedándose en un racionalismo analítico.

Con el propósito de levantar algún día una metafísica de las costumbres, Kant prosigue la fundamentación de esa metafísica concibiéndola como un fundamento de la ciencia moral, que habría de basarse en una crítica de la razón pura práctica aunque aquí no sea tan necesaria como en el orden teórico, pues Kant piensa que en el orden práctico la razón común puede alcanzar convicciones amplias y precisas, mientras que el uso teórico de la razón sin una crítica previa daría lugar a una larga serie de equívocos y contradicciones (11). Esta idea de Kant se debe, tal vez, a un residuo de la doctrina del sentimiento moral que otrora había profesado. En todo caso, advierte que se limitará en esta obra a buscar y establecer "el principio supremo de la moralidad", renunciando a la luz que su doctrina adquiriría si se aplicase ese principio a los problemas concretos de la moral; así declara que se ha visto obligado a "no hacer uso de esta ventaja que en el fondo sería más egoísta que de interés general, ya que la facilidad en el uso y la aparente suficiencia de un principio no es prueba incuestionable de su exactitud" (12) y por eso prefiere el método analítico: partir de lo condicionado a sus condiciones, que ya ha seguido desde las

---

(10) p. 55

(11) p. 57

(12) p. 56-57

"Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime" (1763), pero ahora en la "Fundamentación", lo condicionado es la idea general del deber, mientras que allá fueron las costumbres, actitudes, etc.

La distinción entre metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres y el caracterizar a esta última como estudio de las leyes de la libertad, califica la moral de Kant como un intento de edificar la libertad absoluta del espíritu frente al mundo fenoménico de la naturaleza, y no podemos menos de observar la continuidad que muestra con el dualismo cartesiano de *res cogitans* y *res extensa*.

Igual que con el sistema de la razón pura Kant pretende resolver el problema de la legitimidad lógica de la ciencia, con la metafísica de las costumbres quiere dar razón del *factum moral*, investigando sus condiciones de posibilidad. Y de nuevo vemos aquí la influencia del cartesianismo.

La necesidad de una moral a priori estriba en que "una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales es la misma cosa" (13), y Kant no encuentra otro modo de descubrir la libertad pues ha destruido el conocimiento metafísico de experiencia. Para él el *factum moral* como conciencia del deber y de la libertad es un *factum a priori* pues la "libertad no es un concepto empírico (...) es una idea de la razón cuya realidad objetiva en sí es indudable" (14), es decir que la "Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres" se configura como una crítica de la razón pura práctica a desarrollarse a priori, independiente de toda experiencia, pues desde ella no se daría razón del hecho moral.

Aunque en el prefacio, Kant menciona una crítica de la razón pura práctica, y esa expresión reaparece en el tercer capítulo, posteriormente titulará

---

(13) p. 26

(14) pp. 148-149.

la segunda crítica con la sola expresión "**Crítica de la Razón Práctica**": la consideración kantiana versa sobre lo que él llama **uso práctico de la razón pura**, es decir, su uso moral después de la prohibición de su uso metafísico. Se trata de ver la posibilidad y condiciones de ese 'uso práctico' de la razón, pero se da por descontado que en el orden moral la razón habría de proceder a priori. El apriorismo total que Kant asigna a la moral preanuncia una expansión más completa del principio de **autonomía**, porque el valor normativo de la razón se hace consistir más bien en su poder de ideación a priori que en su capacidad de conocer el bien. Desde estas bases, la moral adquirirá un significado muy particular (diferente al que comúnmente se le atribuye), que pondremos de relieve en el análisis de los capítulos siguientes de la Fundamentación.

### III.A. LA AUTONOMIA EN EL CONOCIMIENTO MORAL COMUN

Kant comienza el estudio analítico de la moral, analizando las convicciones éticas más comunes, la moralidad "tal como ya cohabita con un entendimiento sano y que no necesita tanto ser enseñada cuanto descubierta y esclarecida" (1), con el fin de llegar posteriormente a sus condiciones. El método analítico antepone el estudio de lo condicionado al de las condiciones, de modo que no es fácil entender las fases iniciales del estudio si no se tiene en cuenta su condición primera, que es la total independencia y la soberanía absoluta del sujeto racional.

#### III.A.1 Paso del conocimiento moral común al filosófico

##### III.A.1.a) La buena voluntad

La primera noción que Kant considera es la de buena voluntad: "no hay nada en el mundo sin limitación que pueda ser tenido por bueno sino la buena voluntad" (2) ésta tiene un valor independiente del fin, absoluto, independiente de la consecución de sus propósitos: "la buena voluntad no es buena por sus efectos, por su aptitud para alcanzar un fin propuesto, sino por la simple volición, es decir, en sí misma; considerada en sí misma ha de ser valorada sin comparación muy por encima de todo lo que por medio de ella pueda alcanzarse en favor de una inclinación, o incluso de la suma de todas las inclinaciones" (3), y añade Kant que aun si una "*naturaleza madrastra*" (que recuerda el "*genio maligno*" cartesiano) le impidiese la consecución de

---

(1) p. 64

(2) p. 59

(3) p. 60

sus propósitos, brillaría la buena voluntad por sí misma sin perder en nada su valor. Para probar su tesis, aduce un argumento que podríamos llamar *ex finalitate rationis*. Si el fin del hombre fuese su propia conservación, su bienestar, su felicidad, su naturaleza habría actuado erróneamente al dotarle de razón y voluntad. Hipótesis que habría que rechazar pues la naturaleza siempre otorga a los seres vivos los medios más idóneos para conseguir sus fines. Debemos concluir que el fin del hombre no es la felicidad, porque un instinto sería mucho más eficaz para conseguirla que el entendimiento y la voluntad. Como el entendimiento no es idóneo para dirigir la voluntad a los fines de la misma, "su verdadero designio ha de ser el de producir una voluntad buena en sí misma -no como medio para otro fin-, para lo cual fue indispensable la razón donde, por lo demás, la naturaleza ha obrado de manera adecuada en la distribución de sus disposiciones" (4).

Dejando a un lado las satisfacciones sensibles, a las que Kant piensa que se refieren quienes hablan de felicidad, "la razón, que reconoce su más alto designio práctico en la creación de una voluntad buena, sólo es capaz de una satisfacción propia, derivada del cumplimiento de un objeto que, nuevamente, la misma razón señala" (5).

---

(4) p. 63

(5). Así pues, el ejercicio práctico de la inteligencia se ordena, en Kant, a la creación de la bondad de la voluntad y no a presentar el fin que debe alcanzarse y los medios más adecuados para ello. La buena voluntad es un ideal que se da la razón a sí misma, y cuya consecución sería el fin del entendimiento humano. Cfr. p. 64

### III.A.1.b) El Deber

Kant afirma que se obra bien cuando se actúa por el deber, es decir, no solamente sin contradecirlo sino cuando el único móvil de la acción es el deber. *La acción moral no puede subordinarse a un fin u otro objeto, pues el ideal de la buena voluntad no sería absoluto, sino relativo.* Aun el cuidado por conservar la propia vida no tiene valor intrínseco y la máxima carece de contenido moral pues no se hace ordinariamente por cumplir un deber.

En consecuencia, "el valor moral de una acción reside, no en el propósito que a su vez ha de alcanzarse, sino en la máxima según la cual se decide; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio de la volición según el cual, la acción, sin consideración de ningún objeto de la facultad apetitiva, ha tenido lugar" (6); esto es decir que la libertad es la única fuente de moralidad. **No hemos de salir fuera del sujeto para juzgar la moralidad de una acción, ésta viene dada por el yo debo que, como después veremos, es en realidad un yo quiero.**

### III.A.1.c) La ley

Así como la buena voluntad hace referencia exclusiva a la ley, la obligación o deber lo hace a la ley, "el deber es la necesidad de una acción por respeto de la ley" (7). El respeto sería un sentimiento muy particular (pues ya en su Programa de los cursos para el semestre 1765-66 y en sus Reflexiones de Filosofía moral (1764-1770), Kant rechazó el moral sense que en otros tiempos había aceptado.

---

(6) pp. 68-69

(7) p. 69

El respeto es un sentimiento producido por un concepto racional: la determinación inmediata de la voluntad por la ley de la conciencia de esta determinación" (8).

El **respeto** nada tiene que ver con la inclinación ni es provocado por algo exterior: no es reacción ante un bien o ante un mal, es una **resonancia subjetiva** de la ley que procede de nosotros mismos. El obrar moral - recordémoslo- sólo puede ser motivado por la ley.

Kant se pregunta a continuación, qué clase de norma ha de ser aquella que, sin necesidad de considerar el efecto que de ella se espera, ha de determinar la voluntad: la legitimidad de acciones, que de modo único debe servir como principio de la voluntad: no debo proceder nunca sino de forma "que pueda también querer que mi máxima haya de convertirse en ley general" (9).

#### III.A.1.d) Necesidad de la filosofía moral

Con la noción de ley hemos alcanzado el principio del conocimiento moral de la razón humana común, que en toda ocasión tiene a la vista el principio pensado. Desde ese principio la razón sería capaz de determinar qué sería bueno o malo, sin enseñarle nada nuevo y recurriendo o llamándole la atención hacia su propio principio. Pero Kant se asombra ante el modo como la razón práctica sobrepasa (en su nivel común), a la teórica pues ésta, cuando prescinde de la experiencia incurre en no pequeñas contradicciones, mientras que en la facultad del ejercicio práctico es justamente cuando excluye todo móvil

---

(8) p. 71, en nota.

(9) p. 71

sensorial, cuando se presenta ventajosa (10).

Esto le motiva la pregunta de si no sería mejor limitarse (en el orden moral) al conocimiento proporcionado por la razón común, en vez de adentrarse en la filosofía. Pero ésta será necesaria -responde Kant- para dar estabilidad y durabilidad a los preceptos de la razón común, que se verían contrastados con las inclinaciones sensibles, de modo que en el hombre habría una "dialéctica naturalista" tendiente a hacer del deber algo más acorde a las tendencias subjetivas. Así la razón necesita una filosofía práctica para salir de la dificultad creada por las antagónicas exigencias y no correr el peligro de ser privada de todo auténtico fundamento moral (11). En la razón práctica común se iniciaría una dialéctica en búsqueda de un fundamento filosófico, localizable sólo en una crítica completa del uso práctico de la razón.

### **III.A.2. El concepto moral de autonomía. Una ley en orden a la libertad**

En este apartado es conveniente recordar que el principio de la volición al que Kant se refiere no es el fin como objeto del acto interior de la voluntad, sino la libertad como acto puro desvinculado del bien que define la versión kantiana del cogito. El deber manda sólo obrar por respeto a la ley, de modo que obrar bien sería seguir un código moral. Con esto Kant quiere decir que la norma funda el bien, por eso hace girar el conocimiento moral común en torno a la noción de ley y no a la de bien o a la de fin; esta concepción que tiene un claro precedente en la moral racionalista de Baumgarten tiene como objetivo, no el defender el valor absoluto de la ley moral sino el de la libertad.

---

(10) Cfr. p. 57

(11) Cfr. pp. 76-77

incondicionada: la representación de la ley es para Kant la base necesaria para postular la libertad (12) y el deber es la base de la libertad concebida como absoluta e incondicional autonomía.

### **III.A.2.a La determinación racional de la bondad como praxis incondicionada**

La ley -según Kant- manda obrar únicamente por una máxima que pueda universalizarse sin caer en contradicción. La ley mandaría en conformidad con la razón. Adecuarse a la razón, quiere decir para Kant adecuarse a su universalidad y no contradicción pues en él la razón no es facultad de conocer en orden al bien sino facultad de determinar la conducta según leyes objetivas, como principio de una legislación práctica. La ley moral es, para Kant, la razón autónoma consciente de ella misma; de ahí su insistencia en que la ley es producto de la razón (13).

Sólo por ser un producto de la razón humana, el orden moral puede elevarse por encima de las particularidades subjetivas; la ley no podría tener otro fundamento que la razón pura, que sería de suyo y originariamente legislativa. La primera consecuencia de la autonomía de la razón práctica es la independencia de la voluntad respecto al bien del objeto de la acción; para Kant los objetos de la voluntad no pueden dar lugar a leyes prácticas porque entonces la bondad dependería de ese objeto y la razón no sería autónoma en la determinación de la bondad. La ley sólo puede mandar la aceptación de la razón pura como único motivo de obrar y no cosas concretas.

---

(12) KANT, *Manuel*: Kr pV, V, 144 en nota.

(13) Cfr. pp. 64-71; Cfr. también Kr pV, V, 20.

El formalismo kantiano significa, por esto, autonomía. La segunda consecuencia es la independencia de la voluntad respecto al fin exterior a la razón. Aunque la noción de finalidad no es extraña a la moral kantiana, su formalismo exige independencia de todo cualquier fin que no sea el hombre mismo. Este hecho se expresa mediante el concepto de "incondicionalidad".

La tercera consecuencia de la autonomía es la independencia de la moral respecto a toda propensión natural: "Una acción por deber ha de excluir la fuerza de la inclinación y con ella todo objeto de la voluntad, de modo que no queda para la voluntad nada que pueda determinarla más que, objetivamente, la ley y, subjetivamente, el respeto puro hacia esta ley práctica, por lo tanto la máxima de obedecer una ley semejante aun cuando ello requiera la frustración de todas mis inclinaciones" (14). Aunque se define la inclinación como "la dependencia de la facultad apetitiva de sensaciones"(15), en la Fundamentación no se desarrolla una doctrina sobre estas facultades apetitivas. Como se ve, toda inclinación -en Kant- es sensible, pues no se admite comunicación entre sensibilidad y entendimiento. Por eso Kant criticó la doctrina moral de Shaftesbury y Hutcheson, (que durante años había compartido), pues éstos buscarían leyes objetivas en la sensibilidad, mientras que ésta no daría a conocer sino modificaciones subjetivas. Si la moral ha de ser objetiva, no puede basarse sobre la sensibilidad. La sensación presentaría un objeto como agradable o desagradable: la moralidad estaría condicionada por nuestras tendencias: llevarían al subjetivismo moral.

---

(14) p. 70

(15) p. 89 en nota.

Como puede compararse, la moral kantiana difiere notablemente de aquella que realza la bondad objetiva de las cosas, independiente al sujeto, según la cual nuestras tendencias se ordenan a algo aunque las cosas sean independientes a nuestra inclinación, que tiene como objetivo un bien aprehendido a través de los sentidos, cuando no sean éstos quienes lleguen a la razón de bien. Según esta otra concepción moral, las inclinaciones de suyo son buenas aunque, por otra parte no se niegue la necesidad de ordenar los apetitos (no suprimirlos). Pero en Kant, que ha puesto el fin último del hombre en el hombre mismo, toda inclinación (por muy natural que sea), que esté **ordenada a un fin extrínseco, sería desordenada** y, las facultades apetitivas naturales serían inútiles.

Otra diferencia podemos encontrar en que Kant niega la inclinación racional (él identifica la voluntad con la razón práctica). Para Kant es muy importante esta negación de un **apetito racional** pues significaría que el hombre, justamente en cuanto racional, tiene una finalidad extrínseca a él mismo, y desmentiría el principio de autonomía que Kant defiende a ultranza. Y es que la inclinación dice razón u ordenación a un fin y, una **inteligencia** conocedora del fin y de los medios en su ordenación a él. Existen varios modos de dirigirse a un fin a los que se siguen tipos de apetitos; el hombre, por tener una naturaleza racional que asume e integra los grados inferiores de vida, tiene **apetito natural, sensible y racional**. Pero Kant separa y opone **naturaleza y libertad**.

Este dualismo de honda raigambre en el pensamiento moderno, puede proceder de la imposibilidad de entender la participación del ser, sustituida por la autoconciencia pura que, para no reducirse a un puro acto sin contenido requiere una cierta "realidad objetiva" frente a la libertad pura de espíritu. Pero la tendencia a un fin exterior al hombre no coarta la libertad, sino

que es el acto libre por excelencia: no es que los hombres con una cierta perfección moral no estén obligados por la ley moral, sino que actúan más por amor que por deber: amando la verdad se liberan.

El humanismo kantiano, en cambio, proclama la independencia del hombre respecto al bien en sí, a nivel racional y sensible: la voluntad ha de independizarse del bien del objeto de la acción, del fin y de las circunstancias y de las inclinaciones recias. Kant parece considerar la persona humana como racionalidad pura. Todo lo humano que no es razón, queda necesariamente contrariado por la moral del puro deber, que, paradójicamente está a un paso de la moral del "todo me es lícito", si no afecta a la bondad o a la maldad de los actos la bondad o maldad de sus objetos, y sólo cuenta la **buena voluntad**, las acciones más perversas pueden justificarse, con tal que no impliquen una transgresión al principio de buena voluntad, y la máxima que ha movido a obrar pueda universalizarse.

Históricamente, la primacía de la racionalidad se ha convertido en un predominio de la colectividad y en una disolución de los valores personales. Tomando la autoconciencia como criterio moral, lo personal tiende a concebirse como momento del devenir de la autoconciencia humana, del hacerse colectivo del hombre, de la humanización del mundo y de la naturaleza. Y, con un signo sólo en apariencia contrario, el irracionalismo rechaza la tiranía de lo universal y lleva al sujeto a no admitir otra existencia que la de su propio yo, del que se harán devenir todas las reglas morales.

Estos desarrollos guardan cierta coherencia entre sí y con sus precedentes, y muestran que la filosofía trascendental es un intento de fundamentación de los ideales modernos que venían gestándose en la conciencia europea. Por eso dice Alejandro Llano que la filosofía crítica no es

una neutral especulación, que pretendiera reflejar la realidad trascendente, sino un quehacer comprometido e interesado en la activa consecución teórica y práctica de los fines de la razón: la autónoma realización del hombre en el conocimiento científico del mundo y una praxis moral que ya no reconoce instancias normativas trascendentes o, para decirlo, en sus términos, transubjetivas, como apunta Llano (16).

### III.A.3 El conocimiento moral común

La influencia de las disposiciones de fondo en el conocimiento moral, que Kant parece ocultar bajo el método pretendidamente analítico hacen que el conocimiento ético sea ya una actividad moral en que el influjo de la libertad es decisivo. Según otras Escuelas, lo primero que se aprehende es la noción de ente y así como el ente es lo primero entendido en absoluto, en cuanto el sujeto deba ejecutar alguna acción, lo primero que entiende es el bien: lo apetecible de las cosas y, capta el mal ante la experiencia de la falta de bien; de esas nociones se desprende el primer principio práctico: hacer el bien y evitar el mal. En el conocimiento moral natural la primera noción no es la de buena voluntad. Ello ocurriría si se sustituyese la primacía de las cosas o entes por la del yo debo, como ocurre en Kant, por lo cual se dice que el cambio es del ser a la conciencia. Los entes son apetecibles en la medida que son buenos y lo son en la medida que poseen la perfección de ser. Llamamos bueno a algo porque el

---

(16) Cfr. LLANO, Alejandro: *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Euns, Pamplona. 1973, p. 27.

ente de suyo lo es: tiene alguna perfección en el orden del ser. Cuando se admite la voluntad como apetito, la bondad no es un concepto tautológico ni es algo irreal porque se ordena al ente bueno se ordena el apetito: lo que es bueno no se ordena a la voluntad sino ésta a aquél. De modo que el Ser Pleno sea la Bondad y por ello, el Fin de toda criatura. Y así, la bondad de la voluntad y de los actos humanos derivan de su relación con ese Fin Último.

En contraste, Kant afirma que la "moralidad es la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, es decir, con la posible legislación universal mediante las máximas de la voluntad. La acción que puede subsistir junto con la autonomía de la voluntad es permitida; la que no coincide con ella es ilícita" (17). Si la moralidad de los actos consiste en la relación que guardan con el Fin Último, éste es para Kant la autonomía de la voluntad: así lo dirá en el capítulo II de la Fundamentación.

### III.A.3.a La obligación de cumplir el orden al bien

La autonomía es, pues, la base de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional" (18). Y como la moral dice relación a la autonomía, Kant afirma que la "moralidad es la condición única bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo" (19). La moral termina así afirmando explícitamente la supremacía absoluta del hombre. Lo que no entendemos es que una obligación absoluta, irrecusable, incallable e indispensable pueda tener su fundamento en el hombre, pues él no es un absoluto pero, al cifrar la dignidad humana en la volición autónoma, Kant hace

---

(17) p. 126

(18) p. 121

(19) p. 120

del hombre un absoluto, fuente de toda bondad y obligación. "Nos encontramos así ante dos principios u orientaciones fundamentales posibles: querer todo (yo mismo incluido) en cuanto es bueno en sí, o querer todo en cuanto es bueno para mí (haciendo del para-mí la condición de toda bondad). Esta opción es posible porque si ningún bien en sí es posible sin el Bien en sí (del que los demás bienes son participaciones: bienes causados y, por tanto, limitados), sin mí ningún bien es posible para mí: yo soy para mí mismo un absoluto (relativo). Y la relatividad de este absoluto desaparece de mi horizonte intelectual cuando, en virtud de la flexibilidad esencial de mi querer, hago del querer con que quiero el objeto central de mi interés" (20).

Al centrar la moral en la obligación o deber, la moral centra la justicia como la virtud más importante. La virtud de la religión pasaría a otro plano y es imposible tratar a Dios bajo estrictos términos de igualdad (justicia) pues todo le debemos y no le podemos pagar. Como la obligación moral es la necesidad de ejecutar o abstenerse de una acción para evitar la oposición, la displicencia y ofensa a Dios, Bien Infinito, entonces la obligación se funda en la ordenación que las cosas tienen implícita en su ser, en virtud de la cual los actos hacen relación a Dios de modo que al quererlos apartan o alejan de El. La moralidad de los actos no depende de la intención (considerada desvinculándola del objeto), sino del objeto que da al acto su consistencia moral esencial. De manera secundaria, la moralidad se obtiene también de las

---

(20) CARDONA, Carlos: *"Metafísica de la Opción Intelectual"*, Rialp, 2a. ed., Madrid, 1973 pp. 142-143.

circunstancias porque la perfección natural de las cosas no sólo proviene de su forma substancial sino accidental, y las circunstancias son como los accidentes del objeto.

Este concepto de moralidad no se contrapone al conocimiento ordinario moral, espontáneo, pues nadie aprobará un asesinato porque el asesino alegue "buena voluntad". Las intenciones sólo son secundarias a la moralidad de los actos en cuanto atenúan o aumentan la bondad o malicia de los mismos, en su ejecutor.

Kant considera la **libertad desvinculada del objeto** haciendo una intención del fin sin fin, del puro querer siempre y cuando se adecue a la autonomía y al valor absoluto del hombre: la versión kantiana de la libertad como **autoafirmación pura** es el contenido del **cogito traspasado al campo de la voluntad**, dando lugar a la ética de las intenciones o moral de situación y ajena a Dios, pues coloca a la libertad pura como constitutivo esencial de la moral.

### III.A.3.b El conocimiento moral .

Kant concede la primacía a la razón práctica por su autosuficiencia: en su ámbito adquieren objetividad las ideas que la especulación teórica rechazaba por ser "trascendente". Kant busca en la libertad la independencia absoluta respecto al bien, cuando que, curiosamente, el Bien Absoluto (Dios) da la realización de la plena libertad: el amor a El.

Si la razón práctica fuera autosuficiente, no habría moralidad pues a la inversión entre ser y conciencia en el plano especulativo sigue la pérdida -en el plano de la conciencia moral- de la función normativa del conocimiento en la acción, desapareciendo la distinción entre moralidad y puro hacer, puro pensar,

puro proyectar iluminado de subjetividad. Por el contrario, el hecho moral atestigua la existencia de una medida en nuestros actos, superior y trascendente a la razón; pero Kant no reconoce más trascendencia que la libertad, haciéndola absoluta.

### **III.B LA AUTONOMIA DE LA VOLUNTAD COMO PRINCIPIO SUPREMO DE MORALIDAD**

#### **III.B.1 Paso de la mundología moral popular a la metafísica de las costumbres.**

##### **III.B.1.a Una moral a priori**

Kant ha afirmado en el Prefacio que la moral ha de mantenerse libre de todo contacto con la experiencia. La necesidad de una moral totalmente a priori es exigida, en Kant, por la ley moral, pues de lo contrario nadie se sentiría obligado a ella. La experiencia no podría dar lugar a leyes necesarias y universales. La moral no podría provenir de la experiencia ni de ejemplos, sino de la razón pura. Tampoco podría basarse en el conocimiento de la naturaleza humana, ni de las circunstancias peculiares de los hombres, pues las leyes morales han de ser válidas y necesarias para todo ser racional en general, y por eso para el hombre. Por último, no podría mezclarse la moral con la antropología, teología, física, hiperfísica y mucho menos con ocultas cualidades. Todo concepto moral "tiene su origen en la razón propiamente a priori (...); que los conocimientos morales no pueden abstraerse a partir de ningún conocimiento empírico y, por lo tanto, meramente casual" (21).

Con tal reivindicación del apriorismo, Kant parece querer preparar los pasos

---

(21) p. 86

siguientes de la Fundamentación, que contradirán el conocimiento moral espontáneo de los hombres.

### III.B.1.b Teoría de los Imperativos

Sobre la base del apriorismo, Kant se adentra en la metafísica de las costumbres para lo cual sería necesario seguir a la facultad racional práctica desde sus leyes generales hasta el lugar donde surge el concepto del deber. Encontrar el fundamento de la ley moral exige un análisis de la razón.

En el hombre, los impulsos y tendencias subjetivas pretenden determinar su conducta y así, la adecuación de la voluntad a la norma objetiva supone un "constreñimiento". El mandato de la razón es la representación de un objeto en cuanto constrictivo para la voluntad, y la forma del mandato se llama "imperativo". Pero antes de hablar de los imperativos, Kant habla de los intereses: en resumidas cuentas dice que lo bueno exigirá por parte del sujeto, un desinterés absoluto en la motivación de la acción; ésta deberá interesar por sí y no por su objeto.

La necesidad de llevar a cabo una acción como medio para un fin se expresa por un "imperativo hipotético", mientras que el "imperativo categórico" sería aquel que expresa una acción por sí misma como objetivamente necesaria, sin relación con ningún otro objeto (22). El imperativo hipotético puede ser problemático o asertorio. El primero expresa la necesidad de una acción como medio para un propósito posible; el asertorio, para un propósito real. Como el categórico declara la necesidad de una acción en sí misma considerada, sería siempre *apodictico*. A estos tres tipos de imperativos corresponden tres clases de reglas prácticas: las reglas de habilidad, los consejos de la listeza y las leyes de la moral. Las primeras reglas,

---

(22) Cfr. p. 90

expresarían lo que se ha de hacer para conseguir determinado fin que el hombre puede proponerse; las de listeza, lo que se ha de hacer para obtener un fin que puede suponerse en todos los hombres (la felicidad, que Kant concibe como satisfacción de todas las inclinaciones sensibles; por eso llama listeza a la **habilidad** en la elección de los medios para el mayor bienestar propio) (23). Los imperativos de la listeza siempre son hipotéticos porque mandan una acción en orden a la felicidad. Las **leyes morales** imperan las acciones por sí mismas. Son mandatos distintos por su forma y en cuanto a la obligatoriedad que producen; se habla por eso de **reglas, mandatos o leyes y consejos**. Los últimos, sólo encierran necesidad bajo condiciones subjetivas y ocasionales, en la medida que esto o lo otro convenga para este o aquel hombre. Las leyes morales (expresadas mediante imperativos categóricos) llevan una necesidad incondicional, objetiva, de validez universal y los mandatos son leyes a las que debe rendirse obediencia aún en contra de la inclinación.

Sólo el imperativo categórico sería moral, por su incondicionalidad y necesidad absoluta. Las reglas de la habilidad, en cambio, serían más bien preceptos técnicos, y los consejos de la listeza preceptos pragmáticos. Las leyes de la moral deben mandar un acto moral como necesario en sí mismo y no como medio para conseguir un fin.

Kant se pregunta entonces por sus condiciones de posibilidad, lo cual equivale a determinar cuáles son los imperativos sintéticos a priori. Las reglas de la habilidad y listeza serían analíticos "ya que en la volición de un objeto como efecto mío va implícito el pensamiento de mi causalidad como causa

---

(23) Cfr. pp. 92-93

actuante, es decir, el uso de los medios, y el imperativo extrae la idea de las acciones necesarias para el fin de la idea de una volición del fin" (24). El imperativo categórico sería **sintético-práctico a priori**, pues se une inmediatamente con el concepto de la voluntad de un ser racional como algo que no está contenido en ella. No es fácil esta tarea y por ello reserva la solución del problema en el capítulo III de la Fundamentación; por ahora hay que limitarse a "probar si acaso la simple idea de un imperativo categórico no nos proporciona la forma del mismo, una forma que contenga la proposición que únicamente puede constituir un imperativo categórico; pues averiguar cómo sea posible un mandato absoluto semejante, aun cuando sepamos cómo reza, requerirá aún esfuerzos especiales y difíciles que dejaremos para el último capítulo" (25).

### III.B.1.c La triple formulación del imperativo categórico

Examina ahora Kant si de la simple idea de imperativo categórico puede deducirse su forma, significando con esta palabra que el imperativo no manda una acción concreta, sino únicamente revestir cualquier acción de una semejante formalidad (formalismo). El imperativo manda sólo la universalidad de la ley; es sólo uno: **"obra sólo según aquella máxima de la que al mismo tiempo puedas querer que se convierta en norma universal"** (26). Pero como el formalismo ético configura el mundo del espíritu como un mundo de la

---

(24) p. 95

(25) p. 99

(26) p. 100

naturaleza (según leyes exactas y universales), también puede formularse así: **"obra tal como si la máxima de tu acción hubiera de convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza"** (27).

Afirmar, sin embargo, que algo es moral porque puede proponerse como ley universal, es tomar la consecuencia como causa: la ley moral es buena y por eso es universal y es ley. Además, la validez universal de la norma es frágil: a cualquiera se le ocurriría que el suicidio en ciertas condiciones es bueno y por tanto sería ponerlo como ley general en determinadas circunstancias. Si el principio último es el hombre, la persona, la colectividad, se puede razonar muy bien la conveniencia del suicidio, del asesinato, del aborto, etc., como de hecho se ha verificado en sistemas jurídicos inspirados en el formalismo de la moral kantiana. Con lo cual se pone de manifiesto que el inmanentismo conduce al relativismo, porque el punto central de referencia es la **afirmación de la humanidad**. Lo anterior queda más patente en la segunda formulación del imperativo categórico mediante el concepto de finalidad, que sirve de razón objetiva de autodeterminación de la voluntad. Llamando base subjetiva a la **apetencia**, y motivo a la objetiva. Kant distingue entre fines subjetivos y objetivos, y entre **preceptos materiales y formales**. Los primeros serían relativos y no serían válidos pues sólo la relación del fin subjetivo con la facultad apetitiva les da valor; necesitan de algo cuya existencia sea absoluta: ese algo es el hombre, que debe ser considerado como fin en todas las acciones señaladas para él, y para todo ser racional.

El principio de la humanidad como fin en sí misma, como suprema

---

(27) p. 101

condición de libertad, no procedería de la experiencia. Primero, por su universalidad; segundo, por no ser un fin subjetivo o algo que el hombre convierta en fin. Pasa Kant a explicar la tercera fórmula del imperativo categórico. La base de toda regulación práctica consiste, objetivamente, en la universalidad de la norma y, subjetivamente, en el hombre, como fin en sí mismo; de ahí surgiría un tercer principio de la voluntad como condición suprema de la concordancia de la misma con la razón práctica universal (28). "Si existe un imperativo categórico (...) sólo puede ordenar que se haga todo según la máxima de su voluntad como voluntad que (...) pudiera tenerse a sí misma por objeto como ordenadora universal; pues sólo entonces es el principio práctico, y el imperativo a que obedece, incondicional, ya que no puede tener como base ningún interés" (29). Si, en cambio, la voluntad se considerase únicamente como sometida a la ley, sin saber que se trata de su propia ley, la voluntad necesitaría un interés para cumplirla, pero el mandato no sería incondicional.

---

(28) p. 114

(29) p. 116

### III.B.1.d El reino de los fines

El concepto del ser racional como universal legislador conduce a un campo: el reino de los fines, según el cual Kant entiende **reino** como la reunión sistemática de diferentes seres racionales mediante leyes comunes, y ese reino sería el reino de los fines porque cada uno sería tratado como fin por sí mismo y por los demás.

Desde este punto de vista afirma que la moralidad consiste en la relación de todo acto con la legislación por la que únicamente es posible un reino de los fines (30). El principio de esta legislación manda que la voluntad, mediante su máxima, pueda contemplarse al mismo tiempo como **legisladora universal**, pero como las máximas humanas no siempre coinciden con este principio (debido a las inclinaciones de la sensibilidad), esa legislación supone para el hombre un deber.

El individuo podría pensar que quizá los demás no sean fieles a esa legislación y el ideal del reino de los fines no se alcanzará, pero cada uno ha de conducirse como elemento de un posible reino de los fines porque ello es categóricamente imperativo.

Añade Kant: "Aun cuando el reino natural y el reino de los fines fuesen pensados como unidos bajo un ente supremo y con esto el último no quedara en mera idea sino que recibiera auténtica realidad, tendría lugar el crecimiento de un fuerte estímulo en la idea, pero nunca un aumento de su valor intrínseco" (31) La hipótesis de este supremo (Dios) no afectaría el valor de la moralidad.

---

(30) p. 117

(31) p. 126

Se ve claramente que Dios es algo extrínseco a la moral kantiana. La separación kantiana de moral y religión, ha dado lugar a la moral laicista y filantrópica: la satisfacción del deber cumplido, la "buena acción diaria", los derechos humanos y de la persona como referencia fundamental, etc. constituyen algunos de los lugares comunes de esa "moral".

### III.B.1.e Crítica de la heteronomía ética

Termina el capítulo II con tres apartados. El primero es la autonomía de la voluntad como principio supremo de moralidad, aclarando que aún no ha demostrado que la voluntad es autónoma sino que el análisis de la moralidad muestra que sólo ella puede ser principio de voluntad.

El segundo apartado se titula "La heteronomía de la voluntad como fuente de todos los principios impuros de la moralidad", diciendo que si se busca la base de la ley moral en los objetos o en otro sitio distinto de la legislación universal de la razón, se produce heteronomía, dando imperativos hipotéticos y perdiendo su dignidad.

El tercero, "Clasificación de todos los principios de la moralidad posibles a partir de la heteronomía aceptada como concepto básico", divide los principios heterónomos en empíricos y racionales. Los primeros se constituyen a partir del principio de la felicidad; los racionales, a partir del principio de plenitud, y serían de dos tipos: plenitud como algo para alcanzar o plenitud como algo independiente a la voluntad. El concepto wolffiano de plenitud es tautológico según Kant por basar la moral en el concepto de perfección moral.

Estos principios sólo darían lugar a preceptos condicionados externamente y no pueden fundamentar la moral. La voluntad buena cuyo principio ha de ser imperativo categórico contiene la forma de la facultad volitiva

y como autonomía, ciertamente. Analizaremos algunos aspectos del capítulo, especialmente presupuestos y consecuencias del principio de autonomía.

### III.B.2 La autonomía de la razón teórica

La tesis principal del capítulo II de la Fundamentación y la afirmación de más relieve del Prefacio es que **la ley moral no puede proceder de la experiencia**, pues no existiría una auténtica necesidad de lo contrario. Por eso la metafísica de las costumbres es una ciencia *a priori*. Kant suponía la lectura de los Prolegómenos y de la Crítica de la Razón pura por eso lanza casi *ex abrupto* este aserto. Baste recordar el concepto kantiano de experiencia científica.

#### III.B.2.a La experiencia sensible

Kant aborda el conocimiento desde el enfoque de sus condiciones de posibilidad, planteamiento, a nuestro juicio, errado pues supone una duda crítica como fundamento del conocer. Para Kant, justificar lógicamente la ciencia quiere decir dar razón de la necesidad y universalidad de sus proposiciones (objetividad científica), y del progreso en el conocimiento de su objeto propio. Este progreso requiere juicios sintéticos y la universalidad exige que sean *a priori*. La problematicidad del sintetismo *a priori* se encuentra en la noción de sensibilidad entendida por Kant como "la receptividad del sujeto en virtud de la cual es posible que su estado representativo sea modificado por la presencia de un objeto" (32) y la sensación es la acción del objeto en cuanto nosotros somos afectados por ella. Esta se concibe como modificación que depende sobre todo

---

(32) KANT, Manuel: "Disertación del 70", II, p. 392.

de las cualidades del sujeto modificado y no del objeto sensible: "la sensación (...) depende de la naturaleza del sujeto en cuanto modificable por aquel objeto" (33), de manera que la forma del conocimiento sensible es una "cierta ley interior del espíritu hecha para coordinar las modificaciones sensibles producidas por la presencia del objeto" (34). El sujeto organiza sus modificaciones bajo formas a priori (espacio y tiempo), y da la forma objetiva al material confuso que le llega a través de la sensación. La doctrina de las formas a priori es una **aceptación-superación del empirismo en la línea del principio de inmanencia** que Kant llevará a sus últimas consecuencias en los escritos del *Opus postumum*: "el primer acto de conocimiento es el *Verbum*; yo soy consciente de mí mismo, puesto que yo, sujeto, soy para mí mismo objeto (...) Este acto de apercepción (*sum cogitans*) es el acto del sujeto que se hace objeto, sin ninguna determinación por parte del objeto. Mediante esta conciencia de mí mismo no tengo que entendérmelas con otra cosa distinta de mis propias facultades. En mí mismo, yo soy un objeto. La posición de algo fuera de mí procede mí mismo" (35).

Por otra parte, el **objeto de la sensibilidad** no son los entes corpóreos tal como son en sí, sino tal como aparecen al organizar formas a priori las modificaciones de los sentidos, es decir, el fenómeno. El continuo recurso al *a priori* es un intento de atribuir al sujeto aquella consistencia y actualidad que

---

(33) *Ibid.*, II, p. 393.

(34) *Ibidem.*

(35) *Opus Postumum*, XXII, 97; Trad. de LLANO, A., en *Op. cit.*, pp. 204-205.

la teoría de la sensibilidad como pura afección impide reconocer en el ente real. Y esta postura fenomenista es la que determina las condiciones de la fundamentación kantiana de la ciencia

### III.B.2.b La ciencia

En Kant, la ciencia es una síntesis de los conceptos puros del entendimiento sobre las intuiciones de la sensibilidad. El entendimiento tiene como fin, no desvelar la consistencia metafísica de lo entes, sino dar lugar a una experiencia científica concebida como unión de representaciones por parte de la conciencia, en cuanto esa unión es universal y necesaria. Concibe al entendimiento como **contrapuesto a la sensibilidad**: mientras ésta sería la capacidad de recibir representaciones, el primero es la capacidad de reproducirlas y sus categorías no proceden de la experiencia sensible ni se elaboran a partir de ella, sino que son puros, a priori. Las formas de la sensibilidad y del pensamiento no son una semejanza del ente sino una "ley interior del espíritu", un modo a priori de estructuración lógica considerado virtualmente innato. Dadas las anteriores consideraciones, la verdad científica queda ligada al pensamiento lógico y separada para siempre de la verdad de las cosas. Kant pretende legitimar una **objetividad fundada en la subjetividad trascendental** que posibilita a la primera sus condiciones formales y acabará por presentar también su materia. Por esto Kant (y toda la tradición idealista y empirista) ya no habla del conocimiento de las cosas o entes sino de **objetos de pensamiento**. Objetividad quiere decir validez universal y necesaria de una proposición, no la verdad y menos aún pertenencia al ser de los entes. La objetividad kantiana no es más que el contenido del *cogito*, como contrapunto del acto por el cual el *cogito* piensa lo pensado.

**ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

Su immanentismo objetivo o científico no se basa en el subjetivismo de un individuo pero sí en el de las leyes del cogito o lo que Kant llama **sujeto trascendental**. Para las doctrinas poshegelianas ese sujeto será la sociedad o la historia. Las epistemologías de inspiración kantiana ya no hablan de verdad o falsedad, sino de validez universal o social, juicio objetivo o subjetivo, posibilidad o corrección lógica, etc. La validez universal del saber se reconduce a un criterio distinto de la verdad, y en el fondo, al del acuerdo mutuo entre los hombres, unánime o mayoritario, popular o de los cabecillas de la revolución.

Kant, que no acepta que la inteligencia pueda conocer en unión con la sensibilidad la esencia de las cosas (y rechaza por tanto la inducción), presenta la objetividad científica salvaguardándola contra la duda escéptica y tiene en realidad un problema de fondo: comparar los conceptos de la idealidad con las experiencias de la facticidad, siguiendo el curso del binomio racionalista entre mundo posible y mundo fáctico o real. Su recurso a la síntesis a priori de los juicios muestra que el sistema de la razón pura no parece haberse concebido como justificación de la verdad (abandonada desde los primeros análisis del conocimiento sensible). Aunque es cierto, por otra parte, que Kant nunca dudó de la validez de la ciencia físico-matemática, sin plantearse el problema metafísico de su verdad o falsedad real, parece que su admiración por la ciencia procedía de su interés por el principio de la autonomía racional del sujeto humano<sup>(36)</sup>. La defensa de esta autonomía se esgrimía desde el terreno preparado del fenomenismo de Descartes y ahora no hacía más falta que levantar el edificio crítico, después de la destrucción de la metafísica. El

---

(36) Cfr. LLANO A., *Op. cit.*, p. 78

problema filosófico del paso de lo particular a lo universal ya no se plantea como ascenso del conocimiento sensible al intelectual, sino como salto del sensismo anárquico al imperio del pensamiento y del querer (*cogito quia volo*).

De ahí que el término en que se resuelve la filosofía kantiana no es el ente o el ser sino el yo.

Kant se sitúa en la línea del cogito cartesiano pues en éste no se conoce la propia subsistencia ontológica (ni la condición del alma espiritual que comunica al cuerpo su acto de ser y el constitutivo real de la personalidad), sino la conciencia del pensar, que se resuelve en el pensamiento y se constituye en principio de sí mismo, lo que en definitiva es voluntad de independencia, de autofundación. Y ello tanto desde el camino del descubrimiento en Descartes (experiencia de dudar y remover así lo otro de sí, experiencia de su propia libertad), como desde el camino de la resolución (reducción al fundamento) en el curso de la filosofía moderna: prioridad del volo, del quiero (37).

La percepción pura, como referencia de toda representación a la conciencia del "yo pienso" se convierte en el principio de toda síntesis y de toda objetividad; la contemplación filosófica se convierte en reflexión sobre el sujeto, y la crítica del conocimiento se hace estatuto inicial y fundamental de todo el saber.

### III.B.2.c El fenómeno

El fenómeno en cuanto tal es relativo al sujeto trascendental, es decir, al sujeto en cuanto posee en sí y a priori las condiciones de posibilidad del objeto. En el pensamiento moderno, gracias a la duda radical, la conciencia comienza

(37) Cfr. CARDONA, Carlos; *René Descartes: El Discurso del Método*, EMESA, Madrid; pp. 92-93

por sí y consigo misma, con el propio acto de pensar, y el ser que expresa es el ser-en-acto de ella, identificado con su actuación y configurado según el modo atribuido a la actuación de ella: las **ideas claras y distintas** (Descartes, Spinoza, racionalismo), la **visión de Dios** (Malebranche), las **mónadas** como centros activos del Todo (Leibniz), las **categorías como actuaciones** y las **ideas como proyecciones** del Yo pienso trascendental (Kant y el Idealismo). Lo mismo podría decirse del empirismo que, por una interpretación más rigurosa del *cogito* como acto de percibir, ha llegado de un modo más radical a la erradicación de la metafísica del Absoluto. El **fenómeno dice relación al yo**, por esto Kant se sitúa con pleno derecho en la corriente del pensamiento moderno; la noción de cosa en sí, en cambio, es algo más propio del Idealismo trascendental aunque, según algunos, sea un punto marginal.

### III.B.3 La autonomía de la razón práctica

#### III.B.3.a La pérdida de la unidad del hombre

El principio de autonomía tiene dos momentos cuando es aplicado al orden moral:

a) la experiencia no puede originar principios prácticos pues la ley sería signo inequívoco del dinamismo de la razón pura, es decir, de una razón práctica que procede al margen de toda experiencia;

b) la afirmación de la primacía del hombre como fin en sí mismo exige que la actividad práctica de la razón sea autónoma o dependiente sólo de sí misma.

Dado que la autonomía es entonces una afirmación positiva (segundo momento), nos interesa más esta visión que la otra. Kant asume la **libertad como acto autoponente**; él no considera una relación estructural y funcional con las diversas partes de la naturaleza humana; prescinde también del valor positivo de las pasiones sin que nosotros podamos entender cómo pueda el hombre educarse sin el recurso también a la afectividad ya que nuestra conducta nunca es "desencarnada". Sin embargo, el romanticismo sí que las explotará, si bien, a nuestro modo de ver, erróneamente.

### **III.B.3.b La desvinculación respecto a un objeto (el bien)**

Un aspecto del concepto negativo de autonomía supra dicto, se expresaría con el término **incondicionalidad** como dice Kant repetidas veces que debe ser la ley moral. No quiere ello decir que la moral no tenga condición ninguna sino que debe estar anclada en la autosuficiencia del sujeto, basarse en lo verdaderamente absoluto: **el hombre como fin en sí mismo, y por eso no debe admitir ninguna condición por parte del objeto moral, de otros fines, de las inclinaciones, etc.** Postula la identidad total de la persona con su libertad que, en otras líneas de pensamiento únicamente corresponde a Dios. Parece entonces abrir la puerta al "quiero" sin restricciones con tal de considerarlo como ley de su voluntad (formalismo de la voluntad pura que dio lugar al positivismo jurídico), o como pasión de su inclinación (formalismo roussoniano de las tendencias, que engendró al hedonismo contemporáneo). Y como esta voluntad opera en el mundo concretada en situaciones, tenemos la "moral de situación" más reciente. De este modo no ha sido breve la influencia ética del pensamiento kantiano. Aún más bastará añadir el principio de la historicidad y de la colectividad y encontraremos la moral hegeliana fundamentada, igual que a los grandes sistemas totalitarios de los siglos XIX y

XX y notamos como denominador o condición básica de estos desarrollos del "quiero" en el positivismo científico, la crítica de la metafísica, que es común a diversas tendencias éticas modernas desde Nietzsche hasta Scheler o la nueva moral del neopositivismo.

Esta concepción originaria de Kant está defendida por él en unos principios: aquellos orientados a desligar la moral del interés, a obtener un "interés puro" que no suponga dependencia de la sensación; y aquellos en que él reduce los objetos exteriores a lo agradable dado que entramos en contacto con lo exterior a través de la sensibilidad. Cuando Kant separa del bien moral lo que él llama **imperativos hipotéticos** (reglas de habilidad y consejos de listeza), parece rechazar así el bien en su triple modo: útil, agradable y honesto. La voluntad, entonces, sólo puede ser buena sin limitación en cuanto **razón práctica autolegisladora**: el deber es la única motivación lícita, el sujeto moral es autosuficiente y no ha de recibir nada: es él la misma fuente de bien. No entendemos entonces por qué obrar si el sujeto moral nada ha de adquirir; la experiencia muestra que obramos para conseguir lo que no se tiene. Kant respondería que se obra para *realizar la dignidad actuando racionalmente sin influencia de la sensibilidad*.

#### **III.B.4 La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad y base de la dignidad humana**

##### **III.B.4.a La deificación del hombre**

Sólo el imperativo categórico (el que manda una acción por sí misma y sin referencia a otra cosa), puede ser moral. En este capítulo, Kant se limita a

señalar que una autonomía de la voluntad le es inevitablemente aneja o, más bien, constituye su base.

Mediante el análisis del imperativo resuelve la moral en la independencia, identificando la primera y la realización de la dignidad humana como ser autónomo: "la moralidad es, pues la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad" (38). Ya hemos mencionado que la concepción kantiana de la moral gira en torno al concepto del hombre como fin en sí mismo aunque en la *Crítica de la Razón práctica* conserve sólo un papel central la primera parte del imperativo, acentuando así el formalismo pero el fondo teórico permanece el mismo: el hombre tiene que ser presupuesto como fin final de la creación pues su existencia tiene un valor absoluto. No vale por lo que recibe de la naturaleza fenoménica sino que él da a sí mismo su propio valor en cuanto es libre, una buena voluntad es lo único que puede dar a su existencia un valor absoluto y, con relación a ella, a la existencia del mundo un fin final (*ctr. Kr U, V, 443*). El hombre es fin final solamente cuando se considera la constitución subjetiva de nuestra razón, en cuanto tiene un actuar libre bajo leyes morales (39).

El punto de vista de la finalidad parece el más adecuado para la comprensión de su doctrina moral. El fin, sobre todo el último, da la unidad y significado a la conducta libre; es la causa de todas las causas y la causa última de todo querer. En el hombre, el fin tiene razón de deber: es conocido como tal, y como tal debe ser querido, exigiendo autodeterminación pues el hombre no es

---

(38) p. 128

(39) *Cfr. Kr, U, V, 445*.

su fin (porque no es su ser) pero puede alcanzarlo por sí mismo conociendo su razón de fin. El **deber desvinculado del fin** -como Kant pretende- nos parece una pretensión de infinitud insaciable y una afirmación de una antropología absoluta, donde parecen separarse la moral y la naturaleza, entendiendo que la moral hace referencia al fin último del hombre: la ley natural basada en un Absoluto y, por tanto, externo al hombre; Kant fundamenta, en cambio, la ley en la **libertad pura como actuación primigenia de la autoconciencia, libertad sin naturaleza**. ¿Cómo es posible la dignidad humana sin tomar en cuenta el modo específicamente humano de ordenarse al fin por el conocimiento y el amor?

¿Acaso no es la negación de esa ordenación el primer mal y origen de los demás? ¿No observamos que la autonomía de la voluntad es el primer principio de los males? Por esto Franz von Baader (contemporáneo a los idealistas trascendentales) pensaba que la moral kantiana es una deificación del hombre pues le atribuye la función de legislador autónomo, haciéndolo fuente de la ley y su autor.

El mal moral es un signo que nos parece evidente de que el hombre no es su propia regla moral en el sentido de autonomía, por ello es significativo que Kant no hable del mal moral, del pecado: habla (en la Fundamentación) de acciones con valor moral y máximas que no llegan a tener un contenido moral concreto debido a la influencia de lo empírico sobre el sujeto que, entonces, no actúa libre, autónomamente.

#### III.B.4.b La modificación de la moral

Con el objetivo de combatir el utilitarismo, Kant busca **desvincular la voluntad respecto a todo fin trascendente**; y con el propósito de combatir el

eudemonismo hedonista, quita el deseo de felicidad para encerrar la voluntad en la inmanencia de su propio acto de autofundarse. El desinterés de la moral kantiana, en la práctica, es una fuente o una puerta abierta de autosuficiencia que constituye un expediente para llamar ley moral al mero cumplimiento de la propia voluntad, que se hace coincidir con la razón práctica privada de su dimensión cognoscitiva. Kant teme la utilización de la libertad para "intereses ajenos" pero la supremacía del bien no suprime la libertad ni la dignidad humana sino las lleva a su más excelsa realización.

#### III.B.5 La autonomía de la voluntad como síntesis a priori

En el capítulo II de la "Fundamentación...", Kant no mostrará las condiciones de posibilidad del imperativo categórico sino hará ver que la ley moral sólo puede expresarse en ese imperativo y ha de resolverse en la autonomía de la voluntad.

El imperativo categórico es la unión de voluntad y autonomía en virtud de un principio a priori. Se añadiría a la voluntad afectada por impulsos sensibles la idea de la misma voluntad como perteneciente al mundo inteligible, es decir, como razón pura y práctica. El fundamento de la moralidad es, entonces, el principio independiente de la experiencia que opera la síntesis entre voluntad y autonomía. En el orden práctico no hay aplicación a la experiencia pues se considera imposible una experiencia de la libertad: sería una contradicción, de la libertad no hay experiencia sino conciencia. A través de este apriorismo la moral se presta a la total expansión del principio de autonomía del sujeto racional con el concepto de libertad como creación pura, que Kant había limitado en el orden teórico por el recurso de la sensibilidad, a sus datos. La idea de libertad tiene para Kant un valor práctico,

**inmanente al sujeto** y su validez consiste en la capacidad humana de conducirse bajo esta idea. Por eso repite en la *Fundamentación* que la libertad es una posición de razón que quiere pensarse como práctica, pero que es incognoscible su origen, su naturaleza y su objeto. Sólo podría definirse como trascendencia respecto a lo fenoménico, pero no respecto a la subjetividad. Kant opera así la liberación total del mundo de la naturaleza, en base a la autociencia y a la libertad del sujeto; como única emergencia sobre el fenomenismo científico se convierte en absoluto, en la verdad y el bien.

### **III.C LA TEORIA DE LA LIBERTAD COMO FUNDAMENTO DE LA AUTONOMIA**

#### **III.C.1 La teoría de la libertad**

##### **III.C.1.a La libertad como ley moral**

El capítulo III de la "*Fundamentación*" contiene varios apartados de los que extraeremos las consideraciones que más se relacionan con el Romanticismo. El primer apartado tiene un título significativo: "**El concepto de libertad es la clave de la explicación de la autonomía de la voluntad**"; en él se afirma que la voluntad es la causalidad propia de los racionales y la libertad es la característica de esta causalidad. La libertad seguirá unas leyes inalterables, mientras la heteronomía de las causas operantes es la necesidad natural, la libertad se define como autonomía: propiedad que tiene la voluntad de ser ella misma una ley. Libertad es causalidad autónoma e implica el principio de no conducirse por otra máxima que por aquella que puede tenerse a sí misma como objeto de la ley. "Una voluntad libre y una voluntad bajo leyes

morales es la misma cosa" (40). Mediante el concepto positivo de libertad, la noción de voluntad buena quedará unida a la noción de voluntad autónoma pues las proposiciones sintéticas sólo son posibles cuando dos conceptos quedan unidos por un tercero con quien tienen relación.

"Afirmo, pues, que a todo ser racional, que posee una voluntad, tenemos que prestarle también la idea de libertad, bajo la que únicamente se conduce" (41). Sin olvidar que si la razón teórica no pudiese alcanzar una demostración de la libertad, la razón práctica tendría que suponer su realidad práctica, concediendo así una supremacía a la razón práctica llevada por su autonomía incondicionada y conduciendo al para-mí antes que al en-sí.

### III.C.1.b La libertad como autonomía absoluta

Se puede admitir que la libertad es causa y que la causalidad de la libertad es medida por la ley moral trascendente, pero ¿cómo admitir que la libertad sea causa de la ley moral, como Kant quiere?. Al poner en el sujeto el fundamento de la objetividad ¿no se está identificando lo subjetivo con lo objetivo? Según se ve, Kant no acepta que la causalidad a que está sometida la voluntad respeta su naturaleza, que no anula la libre autodeterminación. Que la voluntad libre no sea causa primera no implica determinismo: ser libre no quiere decir ser incausado sino actuar sin una necesidad extrínseca que determine el acto y ello no se opone a la heteronomía de las causas operantes. Para nuestro autor es distinto; la ley

---

(40) KANT, M.: "Fundamentación...", p. 136.

(41) pp. 137-136

moral es la estructura misma de la razón humana. Si así fuera, ¿no habría entonces sí, necesidad y no libertad? Aquí percibimos la similitud con la tradición del pensamiento moderno (Spinoza, Locke, Leibniz) según la cual la libertad no es otra cosa que una necesidad racional objetiva o la pura espontaneidad racional. De ello sabrán aprovecharse los románticos.

Al privar a la libertad personal de todo fundamento al separarla y contraponerla a la naturaleza (naturaleza y libertad se contraponen como heteronomía y autonomía), la moralidad no tendría más sentido que la libertad como propia regla y cualquier acto por el mero hecho de ser libre, sería bueno, lo cual se ve extraño en la experiencia cotidiana. Y es que, pensamos que la naturaleza no puede ser definida como heteronomía si por ésta se entendiese causada pues entonces toda criatura es heterónoma; y tampoco nos parece completo entender por heteronomía el obrar en virtud de algo extrínseco ya que hay muchos movimientos naturales (en el sentido de no libres) que proceden de principios intrínsecos (las operaciones vitales); más bien, estamos más convencidos de que lo que define a la naturaleza es su procedencia necesaria a partir de un principio operativo intrínseco.

Y la libertad no parece ser bien definida como autonomía pues es causada (como el hombre mismo) y no es suya propiamente su espontaneidad operativa al proceder de un principio intrínseco (la voluntad) pues muchos de los movimientos de este tipo no son libres. Más bien se manifiesta su esencia en la ausencia de coacción externa: libre juicio y libre elección o adhesión a un objeto concreto porque, respecto al bien en general, la libertad está necesitada al operar como naturaleza justamente. Es esencialmente autodeterminación al bien, aunque puede fallar y entonces la acción mala libre no es libertad ni parte de ella, aunque sí sea signo de libertad como el error no es inteligencia pero la manifiesta. Kant ofrece como garantía del valor absoluto de la libertad su

separación del objeto (del bien, del ser) pero ¿no queda entonces incomprendible? ¿Desprovista de su fin y de su referencia a la Causa del ser no será más bien devaluada al referirla de modo absoluto a un ente participado, no absoluto y falible? Falible en sus costumbres, en sus *ethos*...

Al fundar la dignidad del hombre en esa absolutización ¿no se están identificando la voluntad y el bien, justificando con ello la identidad del querer desordenado pero perdiendo la libertad verdadera como querer originario ordenado al bien? Esta pregunta parecen respaldarla los comportamientos y muchos asertos románticos e incluso de nuestros días...

### III.C.2 El fundamento de la libertad

#### III.C.2.a Apariencia y realidad

Rastreando actitudes románticas superficiales, podemos encontrar en Kant un origen por más que nos asombremos de ello: "Todas las representaciones que nos vienen sin intervención de nuestro libre albedrío (como las de los sentidos) no nos dan a conocer los objetos sino cómo nos afectan, con lo cual lo que puedan ser en sí mismos nos queda desconocido y, por tanto, (...), alcanzamos a conocer las apariencias (fenómenos), nunca la cosa en sí misma" (42).

El conocimiento que de nosotros tenemos mediante las sensaciones internas no nos da un conocimiento del yo en sí sino de su apariencia. Kant define la sensibilidad como pasividad pero el entendimiento es actividad y así,

---

(42) pp. 141-142

la conciencia de nuestra actividad pura -a priori- podría llevarnos a conocer el yo tal como es en sí, aunque para ello se necesiten aclaraciones para distinguir entendimiento y razón, cuestión que, dado el carácter de este trabajo, no nos compete directamente.

### III.C.2.b Mundo sensible y mundo inteligible

La distinción kantiana de mundo sensible y mundo inteligible -hay que recordarlo-, se origina del diferente status que otorga a la conciencia empírica y a la conciencia moral. ¿Cómo es posible hablar de dos mundos si está hablándose de formas de conciencia? Kant acepta un sentido de conciencia que, según otros sistemas son imperfectos: cuando decimos que "somos conscientes de un objeto", cuando conocemos las cosas sólo en lo que nos afectan, no en lo que son. Tal vez aquí entendemos por qué Kant dice de la sensibilidad que es pura pasividad. El conocimiento, en cambio es un hacer, no una contemplación como otros sistemas lo consideran y entienden. Este modo kantiano de entender el conocimiento le llevará a entenderlo como autoafecclón y autoposición, afirmando que toda representación recibida en la conciencia debe tener por autor al sujeto. El mundo del entendimiento es base, entonces, del mundo sensible y esta es su respuesta a la pregunta sobre el origen de las sensaciones. el entendimiento pensaría en un objeto en sí pero sólo como objeto trascendental, como base del fenómeno. Tal vez aquí entacemos la creatividad y el desborde de originalidad propios del Romanticismo. Y su deseo de estar desvinculado, lo debamos quizá a lo que sigue.

### III.C.2.c Naturaleza y libertad

Kant establece que si nos pensamos libres nos instalamos en el mundo del entendimiento mientras que, si nos sentimos obligados, es que estamos en el mundo sensible... no obstante, al mismo tiempo en el primero (43). La obligación se explica si el hombre pertenece a la vez, a dos mundos: al del entendimiento, por la autonomía; al sensible o la naturaleza, por la heteronomía. Así surge en el pensamiento kantiano que las leyes del primero se presentan como obligatorias dado que suponen un constreñimiento del sujeto afectado por impulsos e inclinaciones naturales: la conciencia del deber exige la condición de la dualidad y sólo ella explica el deber.

Observamos aquí la emergencia del perenne problema de la filosofía y, en especial, de la antropología: el dualismo (44). Rechazado el fundamento de la libertad -el objeto, el fin último del hombre-, su posibilidad debe ir ligada al dualismo.

Pero la libertad kantiana ¿no es fuente de disgregación, en vez de unidad? porque en los actos humanos la acción que contraría la ley, aunque sea necesaria en cuanto fenómeno, habría podido evitarse, porque el pasado que determina esa acción pertenece a un único fenómeno del carácter que el hombre se ha forjado, en base al cual se imputa a sí mismo ser causa de ese fenómeno. Entonces no sería necesaria en cuanto su autor 'es, pretendidamente, libre. Este dualismo se hace más incomprensible si

---

(43) p. 145

(44) A este respecto son iluminadoras las afirmaciones del Profr. Polo en "La Coexistencia del Hombre". Ponencia a las XXV Jornadas Filosóficas *pro manuscrito*.

recordamos que para Kant las leyes naturales son obra del entendimiento. Kant intentó conciliar naturaleza y libertad en la Crítica del Juicio mediante la idea de la finalidad de la naturaleza. Pero eso no cambia de manera esencial lo expuesto: esa idea de un fin refuerza en su pensamiento (de Kant) la supremacía absoluta del hombre como fin en sí mismo, que es la sustancia última del dualismo naturaleza-libertad.

### III.C.3 El principio filosófico primero

#### III.C.3.a La autoconciencia fundante

El significado de la cosa en sí es de orden práctico; al ser la actividad pura de la razón de orden práctico la única realidad en sí inmediatamente aprehendida, la libertad se constituye en la única realidad que trasciende las apariencias, indica Kant, y por eso la libertad es autonomía absoluta e incondicionada. Veamos cuál es el principio filosófico para garantizar el concepto de libertad como autonomía absoluta.

Kant afirma que es necesario conservar el dualismo *fenómeno-cosa en sí*. La libertad obliga a pensar en un mundo inteligible y la concepción de ella como autonomía plena obliga a negar que la voluntad tenga objeto (rechazar el bien): si lo buscara traspasaría sus límites pretendiendo conocer algo de lo que nada sabe (45).

Al comenzar por la conciencia de sí el sujeto se ve liberado de toda heteronomía: ya no depende de los datos aportados por nada ni nadie, fuera de él. ¿Se dio cuenta Kant de que la conciencia autofundante configura un "querero" y que su deber es un querer del sujeto inteligible en cuanto también del sujeto empírico, caracteres sin más fundamento que la conciencia de sí como

---

(45) "Fundamentación." p. 153.

actividad pura y objeto afectado por los sentidos? ¿Que el deber está reducido a un querer fundante, convirtiendo la dependencia y finitud en supremacía del sujeto? Al respecto dice García de Haro: "Sólo si el volo (quiero) depende del cogito, si el cogito es fundante y el cogito fundado, se pone de relieve la dualidad del acto del yo y del objeto, entre sujeto y objeto, entre conciencia y ser, entre inteligencia y voluntad, entre libertad y ley, entre finito e infinito, entre hombre y Dios" (46).

La pretensión de autonomía es la revolución copernicana de que se habla de Kant en cuanto hace depender el objeto del sujeto. También ha realizado una segunda revolución, al fundar la metafísica en la praxis (moral), en cuanto la conciencia de la afección se subordina a la conciencia de la posición en que el yo se autoaprehende como espontaneidad absoluta y acto puro (47). Cuando Kant admite sólo como verdad la actividad práctica de la razón alcanzada por la propia autoconciencia, la voluntad se hace de inmediato norma, ley, bien, verdad.

---

(46) GARCÍA DE HARO, R.: "La Conciencia Cristiana", Rialp, Madrid, 1971. pp. 101-102.

(47) Cfr. VLEESCHAUWER, H. J.: "La Evolución del Pensamiento Kantiano", trad. R. Guerra, F.C.E., México, 1962. p. 184.

### III.C.3.b Un ateísmo exigido por el primado de la conciencia

La posición de la immanencia es el principio intelectual sobre el que Kant edifica su teoría de la libertad y, al excluir la trascendencia, niega a Dios no sólo de modo negativo sino positivo y constitutivo; según Fabro la negación de la presencia de Dios trascendente es la exigencia esencial de la posición del **acto de conciencia como fundamento de la verdad de su posible contenido**, y el acto que se pone como inicio no tiene más contenido que su mismo darse, el devenir

de la historicidad immanente del espíritu humano. Que esa historicidad se concrete luego en la moral, en la política, en la lucha de clases, es cosa de arbitrio personal: ya la posición de fondo está dada manteniendo un significado inequívoco (48).

Entonces, ¿cómo es que Kant postula a Dios por la razón práctica? Se tratará entonces de un dios immanente a la actuación de la autoconciencia moral que la izquierda del idealismo europeo reducirá finalmente a la proyección de las aspiraciones humanas. De hecho Jacobi decía que hace falta tener la valentía de obtener las conclusiones de los principios y la misma invitación hizo Schopenhauer quien sostiene: "la cosa en sí ha de ser entendida como voluntad" (cfr. *Samtliche Werke, Parerga und Paralipomena*, München 1911, tomo II, p. 97; cit. por Llano, A.: *Op. cit.*, p. 254)

Los pensadores inmediatos a Kant verán en su moralidad el mejor

---

(48) Cfr. FABRO, Cornelio: *"Introduzione all' ateismo moderno"*, 2da. ed. Studium, Roma, 1969, p. 1010.

camino para el idealismo absoluto y él lo había restringido, como un índice del coeficiente de oscilación que la filosofía del cogito padecería entre la polaridad del espiritualismo y del materialismo, libertad y necesidad, espíritu y mundo, persona y naturaleza, conciencia y materia... reproducciones en diversa escala de la *res cogitans* y la *res extensa*, que sólo la dialéctica pretenderá unificar en el monismo. Y es que la autoconciencia exige algo de realidad objetiva o de cosa. Fichte entendió el problema del pensamiento inmanentista y trató de deducir el sentido y el entendimiento del EGO, una voluntad limitada *ab intra* por el mundo material. Para anular la limitación, el Yo crea el mundo y el entendimiento como un sustitutivo para una realidad que, de otra manera, sería ininteligible. Y, aunque el Yo siga siendo limitado, será ahora poseedor de su limitación... Y tal como el Yo crea la naturaleza, puede remodelarla y liberarse del límite que se ha autoimpuesto, dándole más inteligibilidad, como explica Gilson (49). Esa oscilación explicará a su vez que el ateísmo del que se acusa frecuentemente a la inmanencia adopte unas veces una forma explícita y rotunda y otras, una velada convirtiendo la religión en el impetu de alguna empresa humana. Es la diferencia entre teísmo y deísmo.

---

(49) Cfr. GILSON, E. "La Unidad de la Experiencia Filosófica", Rialp, Madrid, 1960. pp. 280-283.

### III.C.4 De los últimos límites de toda filosofía práctica

#### III.C.4.a El dogmatismo crítico

Con este apartado Kant termina la Fundamentación, añadiendo un breve comentario final. Quiere llevar a la razón práctica a sus límites mostrando que le es imposible atravesar su confin.

La autoconciencia del yo como razón pura permitiría al hombre atribuirse una **voluntad** cuya volición es independiente de toda **determinación exterior** pues se trata de una facultad racional, y no sensible. El hombre llega de este modo a un mundo inteligible pero en él conoce la razón pura de la ley (50).

La razón traspasaría sus límites si buscara un objeto volitivo (un móvil inteligible) o si quisiese explicar cómo la razón pura puede ser práctica, lo cual sería lo mismo que explicar cómo se da la libertad. Ella es una idea inconcebible e incomprensible puesto que sólo podemos explicar lo reducible a leyes cuyo objeto puede darse en la experiencia posible. La libertad tiene validez como supuesto necesario pero de ella no cabe explicación alguna y es una idea de la razón bajo la cual podemos comprender la totalidad de la experiencia (moral). Aquí aparece también el influjo kantiano en el Romanticismo que propugna la **libertad como misterio** potente, dinámico, incomprensible y posibilitador de toda acción humana en el arte y en general, en toda creación. Que el Romanticismo tenga como tópos más expresivo el arte, se debe a que éste es campo de libertad por antonomasia.

---

(50) Cfr. "Fundamentación", p. 153

La imposibilidad para explicar la libertad es la misma cuestión que la imposibilidad para explicar el interés humano por las leyes morales: interesan por ser válidas para el hombre, porque surgen de la voluntad e inteligencia, del auténtico yo. Sólo podemos pretender explicación de lo fenoménico. De la razón pura no queda más que la forma: pensar la ley práctica de la validez universal de las máximas. La idea de un mundo inteligible ha de ser impulso o interés, pero hacer aprehensible éste, es tarea irresoluble. Este es el límite de la investigación moral.

Kant promueve entonces una explicación fenoménica del hombre. Su moral intenta la autonomía formal del sujeto humano para lo cual, es necesaria su trascendencia dada en su propia libertad llegando así ésta a ser absoluta. Un saber sobre la libertad o sobre la naturaleza humana supondría reglas para actuar, es decir, heteronomía. Obviamente Dios sería una heteronomía pero Kant aclara en la Observación Final que el uso especulativo de la razón lleva a pensar en una causa suprema del mundo natural, lo cual no implica necesariamente (como afirma en la *Crítica del Juicio*), que se pueda afirmar a Dios *dogmáticamente* sino que *subjétivamente* hay que pensar así.

Aunque la razón lleve al conocimiento hasta la conciencia de su necesidad, está limitada para comprender ésta si no pone la condición por la que ocurre lo que ocurre. De ahí su afán por lo incondicional necesario y su necesidad para aceptarlo sin hacerlo concebible. La imposibilidad de explicar lo incondicional (el imperativo categórico en tanto ley autónoma), no es un fallo del trabajo sino un límite general de la razón humana.

### III.C.4.b La fe en la divinidad de la razón práctica

Los límites de la razón no deben superarse, el hombre no puede ir más allá de sí mismo. Pues las ideas (en Kant) no proporcionan nuevos conocimientos sino lo dirigen en sus actividades como racional y, dado que los **postulados de la razón** (existencia de Dios, inmortalidad del alma y libertad) son condiciones de una moralidad presentada como un hecho de la razón y no tienen más realidad que su relación a la actividad práctica de aquélla, los postulados y exigencias de la razón práctica tienen siempre un fin inmanente. No pueden servir para fundamentar un conocimiento suprasensible. Admitir a Dios es una **exigencia subjetiva pero no una necesidad objetiva** -deber-pues nunca es deber suponer existencias de cosas. Los postulados no significan que existan sino que debemos actuar como si existiesen (51). Serán otros quienes se rebelen a esta actuación aparentemente fingida que en Kant es, sin embargo, manifestación de su profunda fe. Y es que no tiene mucho sentido actuar como si existiesen cuando no se sabe si realmente existen. Por esa razón Kant está defendiendo, aunque no lo quiera, la llamada "moral atea". Para terminar este epígrafe, cabe recordar que, al final de su vida, Kant comenzó a pensar en Dios como la misma razón práctica o moral, autolegisladora (52)

---

(51) Cfr. Llano, A.; *Op. cit.*, p. 315. Cfr. también *Kr p V*, V, 135 y 137

(52) Cfr. *Opus Postumum*, Scribner, New York, 1929; pp. 373-374, cit. por Etienne Gilson en *Op. cit.*, p. 279

### III.D LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES (ETICA) y LA LIBERTAD EN LA ETICA POLITICA: RELACION ENTRE KANT, ROMANTICISMO Y SPINOZA

La persistencia del modelo moral kantiano evidencia hasta qué punto la modernidad se extiende a nuestros días agotando sus recursos en la immanencia iniciada por Descartes, portando en sí misma el germen de sus confusiones, en el dualismo *res cogitans* y *res extensa* que, hoy día, agoniza en los últimos intentos por dar la primacía a la autorreferencia del Estado por una parte o al individuo, por otra; a la libertad absoluta o al respeto de la Naturaleza (liberalismo y ecología) y del hombre en su dignidad fundamental (multiplicación de organismos en defensa de los derechos humanos). Y es que la negación de toda trascendencia es la cimentación de todo edificio levantado sobre la immanencia común denominador del pensamiento moderno.

La filosofía trascendental pretende llevar al hombre a una acabada autoconciencia de sí mismo que posibilite o más bien, asegure los fundamentos que justifican la ciencia positiva y establezca sólidas bases para una comunidad ética e intelectual en tensión hacia la paz perpetua.

La libertad autónoma, la falta de trascendencia y el conocimiento científico desligado de la metafísica así como una filosofía de los límites de la razón (positivismo) y la autonomía completa del individuo racional (liberalismo) aunque su desarrollo se disuelva en el Estado (Hegel) o en la sociedad (socialismo) son claves del mundo hasta nuestros días; son hoy en

día una ideología popular. La falta de conocimiento sobre la libertad, su sentido y explicación, su autorreferencia, dan lugar a la más grande confusión y vacío existencial típico del siglo XX. Por estar descansando en ella misma, la libertad se vuelve valor absoluto. Por ser *a priori*, la moralidad es la realización práctica de la superioridad del hombre que, en poco tiempo, hace de la inmoralidad su moralidad, por ser ametafísica, y por ser autónoma la libertad. El hombre se convierte, de este modo, en esclavo de su deseo autoafirmante y hace de su vida una pasión inútil, desvinculada y renuente al compromiso.

La libertad se torna inexplicable y pasa de ser principio ordenador de la vida individual y social a principio subversivo (**liberalismo y colectivismo**) que esconde tras el afán de independencia la servidumbre al error. Esta deformación es la que explica la contradicción de la capacidad humana que, habiendo alcanzado altas cotas en la técnica y en la ciencia positiva, no puede lograr la felicidad humana, dando lugar en cambio, a la insatisfacción y conciencia general de crisis tan características y agudas en la época que vivimos.

Visto lo anterior, averiguaremos si, el anterior concepto y desarrollo práctico de la libertad en el orden individual, encuentra cierto correlato en el orden social o colectivo en la obra de un antecedente que reúna condiciones de **holismo o unidad de lo real, libertad y razón** al modo de la herencia cartesiana, es decir, si hay un proyecto **holista y libertario en la sociedad o comunidad política moderna**, lo cual equivale a analizar el "Tratado Teológico-Político de Spinoza".

#### IV. LIBERTAD E INMANENCIA EN EL "TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS" DE SPINOZA, COMO ANTECEDENTE RELEVANTE DEL ROMANTICISMO

Podría preguntarse el motivo por el cual escogemos el *Tractatus Theologico-Politicus*(\*) de Spinoza en vez de su *Ethica* que recoge más sistemáticamente la doctrina del autor. La razón es triple: porque el *Tractatus* desglosa las consecuencias de lo expuesto en la *Ethica*; porque el *Tractatus* tiene como punto central la defensa de la libertad de filosofar y, por último, porque en el *Tractatus* se puede mostrar con mayor facilidad el **carácter moderno de la doctrina spinoziana**, con su fondo inmanente que, en esta obra se reviste de particular relieve debido a la "desacralización" de la religión y de lo político (entendido en sentido amplio, es decir, lo relativo a la *pólis*, a la sociedad y al Estado), asunto del que mucho sabe el mundo moderno.

#### IV. A Consideraciones generales

##### IV.A.1 Método spinoziano

El intento spinoziano de mostrar cuál es el camino de la verdadera felicidad, asunto típicamente ético, nos da ocasión de mostrar que la doctrina del filósofo holandés encuentra ya la **visión holista típicamente romántica**, porque para Spinoza la perfección humana es la perfección de la inteligencia y la perfección de ésta es el conocimiento de la unión que la mente humana tiene

---

(\*) Se citará como TPP, seguido de página y líneas, según traducción de María López Castillo, CCI, México, 1978. O, sencillamente, la página y líneas de esta obra.

con toda la naturaleza. Una comprensión tal de su ser que englobe junto a sí al mundo entero.

Saberse manifestación de la Sustancia divina única e infinita porque la idea de Dios o de la Naturaleza es la primera en los órdenes lógico y ontológico y, de ella pretende Spinoza deducir -more geometrico- las ideas y el resto de cosas existentes. Por ello inserta el tema del conocimiento y de la verdad.

Tres tipos de conocimiento hay según Spinoza:

a) el conocimiento por los sentidos externos y por los internos; conocimiento de las cosas singulares de modo confuso, mutilado y sin ordenación al intelecto -el primero- y la percepción *ex auditu* que también denomina opinión o imaginación;

b) el que procede de la razón: deducción (aunque procede de la experiencia -observación de la realidad-, de manera que los primeros principios y los axiomas se alcanzan por intuición) como las características de un triángulo se derivan de su definición;

c) el conocimiento por ciencia intuitiva: referida a un contenido único: Dios como razón de ser de todo lo demás, y en esta ciencia se conocen todas las cosas *sub specie aeternitatis*.

En el tercer grado el intelecto ve desde la cumbre cognoscitiva -intuición de Dios- el desplegarse infinito de la Sustancia Unica sin perder la unidad sino captando a todos los entes como partes de un Todo. La intuición spinoziana y el genio kantiano tendrán que ver con la presentación del genio romántico tan dado a la intuición creadora.

La pasividad del primer grado del conocimiento (*opinión*) nos descubre la gran importancia que Spinoza concede al intelecto sobre cuya actividad se da la certeza y por eso la actividad es la condición de conocimiento, aunque entendida como actividad actuante o incluso agente de la certeza (donde el intelecto no actúa no hay certeza para Spinoza). El entendimiento pasará a ser la medida de lo real: se opone a lo recibido. Siendo Dios la primera idea de la que se deben deducir las demás, la verdad encuentra en el proceso deductivo su razón de ser; la idea será adecuada a la Primera cuando se considerada en sí misma tenga las propiedades de la verdadera idea. Del concepto de Sustancia Única e Infinita se deriva la explicación del mundo como su deducción necesaria sin salir de la unidad. Entre todas las ideas hay una **concatenación descendente-ascendente**. Por eso "la verdad es conocimiento de la necesidad" dado que, establecidas las propiedades de la Primera Idea, y la deducción de sus modos, algo será verdadero si necesariamente cumple sus propiedades y se ordena a la Primera idea.

#### IV.A.2 La Sustancia Única

La Sustancia es *causa sui*: su concepto no se forma del concepto de otra, esto es que, la sustancia no necesita causa. Su esencia implica su existencia. Esa Sustancia que sea *causa sui* debe ser, entonces, infinita, perfecta y única aunque tenga atributos infinitos. El intento de la Unidad de la Sustancia tiene dos atributos (pensamiento y extensión). Cada uno de los dos tiene infinitos modos y su conjunto es el mundo. Por eso Deus sive Natura. En el mundo no hay libertad puesto que Dios no puede ser distinto de como es, aunque la libertad es para Spinoza, ausencia de coacción interna (espontaneidad natural) y sólo Dios obra por voluntad de naturaleza, no libertad de voluntad o

de elección.. Así queda un mundo rígido y en el cual Dios no puede intervenir sobrenaturalmente, como interesa afirmar a Spinoza.

La relación de los modos del Infinito es agudo problema en la doctrina de Spinoza pues se pone en aprietos la realidad de la Sustancia Unica (y de hecho unos filósofos se han abocado a discurrir por ahí) y viceversa.

Pero el panteísmo del que se tacha a Spinoza (y que bien pudo extraer de Giordano Bruno a través de su maestro Van der Ende), es más bien un "panenteísmo" al decir del Fabro: no es que todas las cosas se confundan con Dios sino que, todas esas cosas en realidad son una sola: la Sustancia.. y Dios no es más que esta Sustancia. Cuando se habla de Dios pero negándole lo propio suyo real (creador, personal, providente, etc) el panteísmo más bien es un ateísmo, un materialismo universal en el caso que nos ocupa: Deus sive Natura, donde sive Natura indica explicación. De hecho, en la primera edición de la Ethica sólo aparecía Natura y fue su traductor latino Louis Meyer quien lo introdujo, aunque con el consentimiento de Spinoza (1).

El Dios del que habla no es el del lenguaje ordinario y mucho menos el de los cristianos. Puede decirse que ha sido Spinoza más aún que Descartes de donde ha iniciado la nueva metafísica moderna cuyo término ineludible es el ateísmo positivo de gran parte del pensamiento actual. En el ser común han encontrado acogida cuantos filósofos quieren eludir el agnosticismo o el ateísmo fundados en el principio de inmanencia. Y de nueva cuenta nos

---

(1) Cfr. Le Clerc, Jean: Bibliothèque ancienne et moderne, vol. XXIV, Amsterdam, 1724, p. 135 y ss. (Debo al Lic. de la Fuente esta aportación, a través del mutuo amigo, el Lic. de los Hoyos)

topamos con los románticos y su concepción holística de la realidad, a través del esse commune que es una especie de tertium quid posibilitante de la Totalidad o, mejor, del aferramiento a la Totalidad, una vez que el pensamiento ha sido reducido al Todo. Un concepto como este de ser común, libre de determinaciones y límites, parece ser una parte más de la confusión moderna en que la libertad de determinación y límite es común a las creaturas y a Dios.

Como un Todo concibe Spinoza la sustancia única pero no como un todo compuesto de partes sino como un conjunto de los infinitos atributos y modos que lo manifiestan.

Recordemos además que, Spinoza pretende una filosofía "more geométrico" y de tal tipo son sus demostraciones, y consideraciones, incluida la Sustancia Única. Lo cual equivale a pensarla con extensión: por eso la Sustancia necesita manifestarse en los mencionados modos: para constituirse en un todo real, no meramente abstracto. Y ello, a pesar de que se trate de una extensión inteligible: la extensión como condición de inteligibilidad de todas las cosas, según la perspectiva del geómetra. Cuando Spinoza habla de la infinitud de toda sustancia, (cfr. p. ej. *Ethica*, I, Prop. VIII) su argumentación se mueve en el campo de la geometría y habla, por tanto, de un infinito según la magnitud. Como bien se comprenderá, cuando se habla de un infinito en magnitud dentro de la geometría, no se afirma la infinitud de hecho (por imposible) sino de un finito del cual se puede considerar una magnitud todo lo grande que se quiera (2).

---

(2) "El geómetra no necesita suponer que una línea es infinita de hecho; lo que necesita es una línea realmente finita de la que se puede tomar cuanto sea preciso, y a ésta llama línea infinita" (Summa Theologiae, I, q 7, a 3, ad 1)

El *esse commune* de Spinoza llamado por él mismo *Deus sive Substantia* sive *Natura*, resulta ambiguo: es interpretable como "ser de razón" -pues su origen es la abstracción- y como ser desarrollado al extremo hegeliano; o puede ser entendido como materia o más ínfima posibilidad de ser y termina entonces en el materialismo marxista. Noéticamente coincide más con la interpretación idealista; en la práctica (política, moral derecho) con el marxismo. Todo esto se debe a que Dios es reducido al mundo y sin él (sin los modos o manifestaciones, que lo exteriorizan) no es nada.

#### IV.A.3 El llamado "panteísmo" spinoziano

Para el propósito de autocomprenderse y autoposeerse, la filosofía de Spinoza guarda un apoyo en la inmanencia iniciada por Descartes. La "meta-física" del ser es depuesta por la "auto-nomía" de la inmanencia. "La remoción o ausencia de la posibilidad de una 'presencia' (existencia) de Dios es la esencia misma del cogito en su ponerse en acto. O sea, es el mismo ponerse en acto del cogito lo que debe poner la verdad del acto (de conciencia) como fundamento de la verdad del contenido (de ser), derivando la verdad del contenido de la verdad del acto" (3)

Este ha sido el punto de partida de la modernidad y, aunque la diversidad de autores y doctrinas impide hablar de un único "sistema", todos los modernos participan de alguna manera de algo común que no desmiente su punto de partida en el cogito cartesiano. Si bien Descartes coloca la inmanencia en el

---

(3) FABRO, Comelio: *Introduzione all' ateismo moderno*, 2a. ed., Studium, Roma 1969, Vol. II, p. 1004).

plano del conocimiento, Spinoza da un paso de particular importancia al situarlo en el plano ontológico, convirtiéndose así en un nuevo, más coherente y sistemático o al menos completo iniciador del modernismo hasta puntos tales que su influencia deja sentirse en las filosofías más variadas, materialistas e idealistas, llevándolas a la unidad del ser, a la totalidad de la inmanencia que es decir a la **mutua pertenencia del hombre a la naturaleza y de la naturaleza al hombre.**

La certeza cartesiana es la de la presencia del acto de conciencia (*cogito*), la spinoziana va más a fondo siendo la de pertenencia: **la mente humana pertenece a la mente divina, su contenido es divino y a partir de él pueden deducirse los demás conocimientos.** Spinoza completa a Descartes puesto que otorga la plenitud del ser al pensar: el pensar y el ser finitos pertenecen al Todo como única sustancia. Esta unidad del ser y de la verdad (aspiración del filosofar) se dejará ver en la posteridad en boca de Hegel cuando dice que el comienzo del filosofar es ser spinoziano.

Además, hablar de un todo cuantitativo (y lo es una sustancia extensa pues lo propio de lo extenso es la figura: lo comprendido dentro del límite o de los límites), es hablar de un todo realmente incompleto ya que el todo cuantitativo es un compuesto de partes: el todo se conoce por el camino de precariedad ya que todas sus partes conservan de algún modo su individualidad de modo que el compuesto implica participación: le falta unidad porque le falta ser.

No está de más, entonces, la referencia al marxismo (cuyo núcleo es materialista), como bien se verá después de lo antes dicho. En la relación individuo-sociedad dentro de la óptica marxista, las ideas spinozianas de sustancia tendrán unas aplicaciones verdaderamente sorprendentes para quienes conocen de sobra que la sociedad es un compuesto de las

individualidades más sencillas del mundo físico: las personas humanas que, aun dotadas de materia, son impulsadas de modo no material ni geométrico sino espiritual y libre en sus más grandes conquistas. Tal es el caso del espectáculo que contemplamos en la caída de los totalitarismos marxistas en nuestros días. Si el hombre es reducido a ser la parte de un todo social éste acabará revelando que las partes son más aún que el todo pues cada parte unitariamente considerada, vale y puede más que el mero agregado o el mero conglomerado de materias.

De ahí que, como se verá en el próximo apartado, consideremos el concepto antropológico de Spinoza.

#### **IV.B LA FINALIDAD DEL TRACTATUS SEGUN LOS PRESUPUESTOS**

##### **IV.B.1. El hombre, modo finito de la sustancia infinita**

En la medida que la extensión y el pensamiento divinos son dos atributos heterogéneos, no cabe que actúe el uno sobre el otro y por eso sus modos finitos respectivos (alma y cuerpo) tampoco pueden influirse mutuamente: son dos ramas paralelas pero con el mismo tronco, que se corresponden exactamente.

Como el cuerpo está constituido de muchas partes externas (cuerpos) a cada una de las cuales corresponden, en el alma, otras tantas ideas, el alma no es una idea simple sino compuesta o constituida por muchas ideas. El alma tiene una idea unida a sí misma y ésta segunda idea tiene unida a sí otra idea, etc., de modo que todas están vinculadas y concatenadas de modo necesario en Dios, una idea es adecuada si capta la esencia particular en tanto derivada de la esencia divina, en cuanto deducción de Dios.

Se impone al alma una tarea de ascenso hasta conocer a Dios con una intuición, en lo cual radica la felicidad, después de obtener ideas adecuadas. Para Spinoza, por tanto, no cabe hablar de voluntad y facultades del alma pues el mundo espiritual está -en su doctrina- compuesto sólo por ideas. La voluntad la identifica Spinoza con el entendimiento (4).

Para Spinoza la voluntad no tiene un objeto más amplio que el entendimiento y por eso excluye la voluntad libre. Para él la única causa no determinada es Dios. También en esta frase encontramos la razón por la cual en Spinoza el mundo es necesario: porque es determinado con la necesidad de ser manifestación de la Sustancia Unica y el obrar humano viene ya determinado por una causa y le obedece necesariamente ignorando la causa que le lleva a actuar. Por eso, para él, la libertad es una ilusión, o, si se prefiere, conciencia de necesidad como dirá Hegel siguiendo al holandés. Y es que, la necesidad de la sustancia y sus modos son propuestas por Spinoza quien unifica también en el concepto de libertad la subjetividad finita y la subjetividad infinita: tanto para una como para la otra la subjetividad es necesaria(5). Pero cuando Spinoza ha identificado Dios, Mundo y hombre no hay libre albedrío para Dios ni para el mundo ni para el hombre: no hay elección porque hay necesidad absoluta con todo y que, en relación a la totalidad absoluta la libertad si sea conocimiento de la necesidad: es la libertad de Dios

---

(4) Cf. *Ethica*, II, Prop. XLIX, Crol.

(5) Cf. Choza Jacinto: *Manual de Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid, 1988, p. 374.

respecto a Si mismo y la del hombre en relación al comienzo y principio radical de su ser. (6)

#### IV.B.2 La liberación de la esclavitud por las ideas adecuadas

El alcance de la ética spinoziana se entiende mejor con el deseo de autoposición personal inicial y determinante: consiste en establecer cuál debe ser la felicidad del hombre en la línea de liberarse de toda limitación, lo que, fuera del hombre, le ata señalándole un fin y unas normas de conducta. Según los conceptos antes expuestos Spinoza presenta una ética que se identifica en su teoría y en su práctica; las normas brotan, surgen, emergen de la espontaneidad humana, de su obrar. La finalidad más alta de la vida humana es la autoposición del propio ser y por eso las pasiones serían los mayores obstáculos a ella dado su carácter de padecer. No es difícil encontrar el parecido que guarda esta concepción con el marxismo quien propone como meta humana la eliminación de toda alienación, "el hombre es para el hombre el ser supremo", dirá Marx. Spinoza dice que la pasión fundamental del hombre es la tendencia a conservar y desarrollar su propio ser. Lo negativo de las pasiones en Spinoza es que dan lugar a **ideas adecuadas** y sólo pueden superarse en la medida que alcanzamos a convertirlas en acción, logrando un conocimiento por ideas adecuadas. Lo negativo de las pasiones no es tanto el desorden respecto a la ley natural (como en la concepción aristotélica) o el entorpecimiento de la vida social sino el dominio que ejercen sobre el sujeto, la falta de dominio de éste que está reducido entonces a no poseer su obrar. Por

---

(6) *ibid.* p. 380

eso la única maldad es la servidumbre la cual procede de la ignorancia. Spinoza, vale recordarlo, tiene un concepto **intelectualista de la libertad** y por eso la solución a las pasiones es intelectual. Si mi razón es un modo de la Sustancia única, no puede dictarme más que la ley verdadera. Por eso Spinoza abre el campo al subjetivismo y al relativismo. El sujeto se cree libre cuando actúa desconociendo las leyes del universo y se ve sometido a ellas y lo padece todo. Cuando comprende la necesidad de todo lo que acontece, entonces sabe que no es libre, que de él no depende cambiar el curso de los acontecimientos. Asombrosa afirmación doctrinal que tendrá sus correlatos prácticos en nuestro siglo, con un indiferentismo ante el curso de la historia que muestran multitudes enteras.

Además, si la finalidad de la vida humana es la autoposición del propio ser, sin limitación alguna, es lógica consecuencia la evasión de cuanto signifique obstáculo a la autoposición. Y las limitaciones que el hombre experimenta son llamadas "alienaciones" en la filosofía moderna. La liberación significará eliminación de todo lo que limite al hombre de modo tal que el hombre sea el ser supremo para el hombre, como diría Marx cientos de años después.

Conviene advertir que en Spinoza una vida sometida a las pasiones repugna no tanto por apartar del fin último sino por lo que significan de sometimiento, de falta de dominio sobre sí mismo, de no poseer en sí el propio obrar y por eso distingue entre afecciones y pasiones. Para convertir en acciones los afectos -necesarios- es necesaria su comprensión en tanto de ideas adecuadas, es decir, en tanto **derivaciones necesarias de la Única Sustancia** (de ahí su definición de libertad como "necesidad comprendida").

Hay un elemento estoico pero imanentizado: el sabio, en la medida que conforma su voluntad con los designios divinos (necesarios) ya no vive sometido sino que consiente los acontecimientos y de algún modo se hace protagonista de ellos, bien sentado que sería necio enfrentarse a algo necesario. (Esta concepción tiene un eco en el voluntarismo pesimista de Schopenhauer en el s. XIX).

Para pasar de un modo de conocimiento a otro, de pasión a acción, Spinoza no propone que sea el mismo hombre su autor, sino que se debe a lo que él llama predestinación. No puede ser decisión humana pues sería como pretender cambiar el orden necesario del mundo. Y así pasamos al concepto de felicidad como *amor intellectualis Deo*.

#### IV.B.3 La felicidad: amor intellectualis Deo

La vida eterna, beatitud o felicidad absoluta se da en el hombre cuando éste alcanza la suprema comprensión de las cosas integradas en un todo único en que la mente alcanza una conciencia de su unidad con la Naturaleza toda (con Dios), de modo que el alma deja de ser cuando muere el cuerpo a menos que alcance de sí misma el concepto de idea del cuerpo, idea de la idea, es decir, identificación con el Todo, contemplándose a sí misma. Es entonces cuando alcanza la inmortalidad. Por eso el conocimiento intelectual de Dios es contemplación y aunque Dios no puede amar porque las afecciones son propias de los modos de la Sustancia Unica, al ser idea de Dios, el amor intelectual de El es un modo de Su amor infinito por lo cual la felicidad humana es la disolución del hombre en el piélago de la divinidad. Más bien se dice, por

eso, que el hombre alcanza la beatitud de Dios, no la suya propia, con la cual se hace una sola cosa.

Como puede observarse, más que un panteísmo tradicional, Spinoza da la entrada triunfante al inmanentismo más radical de la modernidad -como han observado muchos filósofos-, pues al negar *a priori* la trascendencia (Deus sive Natura), prescinde de otra cualquiera cosa que no sea la **Naturaleza en su despliegue infinito de modos** en la cual el finito no tiene otro fin que su plena autoposición, el gozo de la actividad propia, immanente. Aquí se encuentra la contribución más importante al pensamiento moderno por parte del filósofo judío-holandés, representante del momento más decisivo en la evolución de este pensamiento hacia el ateísmo. Por eso dice Fabro que el panteísmo Spinoziano, si lo hay, es más bien un residuo del ambiente cultural de su época<sup>(7)</sup>.

#### IV. C LA LIBERTAD DE FILOSOFAR Y EL TRACTATUS

##### IV.C.1 El Intento de un nuevo mundo teológico-político

Aunque la noción más sobresaliente de Spinoza parece ser la Sustancia, dedica a ella pocos conceptos abundando más en los modos. Ella es como el sustento de éstos, lo que permite escapar a la caducidad de lo corpóreo. Los modos humanos que en la Sustancia hay son sustituidos por otros. Sólo alcanzan una libertad contingente en tanto sujetos de normas empíricas de modo que no impidan a los hombres libres su felicidad eterna. Para Spinoza la única enseñanza de la religión es lo referido a la parte caduca y corpórea, y cuya regulación más bien corresponde al Estado. **La religión es una guía útil para conducir a los hombres no libres y así no perturben el orden social.**

---

(7) FABRO, Cornelio: *"Introduzione all' ateismo moderno"*, 2a. ed., Studium, Roma, 1969 I.I., p.176.

Por eso compete al Estado regular la religión pero éste, a su vez, está regulado por la razón, totalmente autónoma.

#### IV.C.2 El desarrollo del Tractatus

Los primeros quince capítulos del Tractatus son de índole teológico preferentemente y los restantes cinco político. La Escritura deja libre completamente a la razón y no contiene verdades comunes a la filosofía o que la razón no pueda alcanzar. Hay que interpretarla con un nuevo método, despojado de prejuicios teológicos. En ella los Apóstoles escriben en tanto doctores (sólo con la luz natural de la razón) y no como profetas. Y en ella se manifiesta el Verbo divino que no es otra cosa más que la obediencia a Dios con el máximo empeño interno, cultivando la justicia y la caridad <sup>(8)</sup>.

En la tesis anterior se cifra la clave de todo lo posterior: la fe es obediencia (no tiene que ver con la razón: cap. XV) y se distingue de la razón, por tanto, en el objeto, en los medios y en los principios fundamentales manteniéndose ambos en planos sin posibilidad de contradicción entre ambos pero es la razón quien juzga a la fe. Sólo la justicia y la caridad serán valoradas por toda persona <sup>(9)</sup>.

En el capítulo XVI, Spinoza dice que quienes ostentan el poder público no tienen más límite a su derecho que su propia potestad y explica en los capítulos XVII y XVIII la organización política del teocéntrico pueblo judío como una manera de resaltar la competencia estatal sobre la religiosa, pues se debe estar en paz con el poder civil si se quiere estar bien con Dios. Así pues,

---

(8) p. 10, líneas 27-28.

(9) p. 11, líneas 1-8.

concluye una subordinación que ha hecho realidad las intenciones de su amigo Jean de Witt.

En el capítulo XX defiende la libertad de pensamiento y expresión personales respecto a la autoridad soberana. Spinoza dice que cuando las personas no son conscientes de su radical autonomía sienten temor y creen en algo o alguien superior, de modo que puede comprenderse bien la **descalificación que hace de la religión en cuanto exige una observancia exclusiva y la sumisión de la inteligencia oponiéndose a la autonomía** que él defiende, volviendo brutos a los racionales. Arremete contra la religión judía (que le había excomulgado) y contra su continuidad: el Cristianismo, aunque de éste simpatiza más con el Protestantismo (por aquello del libre examen) que con el Catolicismo cuyo desprecio es evidente en la carta que le dirigió Spinoza a un converso al catolicismo (Alberto Burgh), en la cual le llama maldición supersticiosa. Era lógico entonces que el *Tractatus* no sirviese para rebatir a cuantos le acusaban de ateísmo sino que acentuó tal opinión general.

#### IV.D LA INTERVENCIÓN SOBRENATURAL DE DIOS EN LA HISTORIA

*(Capítulos I - VI)*

##### IV.D.1 El sentido de la elección divina

Que el *Tractatus* está escrito en clave immanentista puede escapar al lector debido a que Spinoza cita muchas veces la Biblia, pero él piensa que la revelación no es otra cosa que el pensamiento humano en tanto Dios al no ser persona no puede aparecer a nadie ni revelarse -dicen A. Guzzo y V. Matthieu- (10). Y para él las profecías no son más que conocimientos naturales

(10) Cf. *"Enciclopedia Filosófica"*, vol. 4: ICC, Venezia-Roma, 1957, vol. 886.

superiores, imaginativos. Así, las únicas causas naturales son la única causalidad del universo. Por esto hemos dicho supra que Spinoza parece respetar la trascendencia pero en el fondo está en la mayor inmanencia reduciendo el campo sobrenatural al natural, y dentro de lo natural lo trascendente a lo inmanente.

#### **IV.D.1.a Los profetas carecen de autoridad especulativa**

La imaginación de los profetas hace que sean sus enseñanzas meras obscuridades debidas a la humanidad del escritor. Las matemáticas son modelo de especulación y conocimiento en tanto certeras y "producidas" en exclusiva por la razón.

Pero conocer completamente a Dios es la primera intuición posible y adecuada para conocer todo lo demás, y como la Sagrada Escritura lleva a conocer más lo que Dios no es que lo que sí es, entonces entendemos que son fruto de los prejuicios del profeta que escribe para acomodarse a los oyentes, de manera que son sus opiniones sobre Dios. Negado el contenido -especulativo- de la Biblia, Spinoza pasa a decir finalmente que **su contenido no es más que práctico**: hacer buenas obras, consejos fraternales que no todos necesitan, pues quienes viven conforme a la razón tienen un nivel ético y una compostura acordes a su talla intelectual.

#### IV.D.1.b El pueblo judío como elegido

Para Spinoza la elección o vocación es el curso concreto del **orden predeterminado de la Naturaleza** en una persona o pueblo. Con ello queda patente una vez más su clave inmanente<sup>(11)</sup>.

En un mundo que se confunde con Dios todo es inmanente y por eso una elección totalmente gratuita 'desde fuera' es impensable. De ahí que Spinoza insista no en saber si ha habido o no por parte de Dios una elección del pueblo israelita sino en **determinar a priori la posibilidad de una elección divina**. El orden divino es el orden natural fijo e inmutable o bien la concatenación de los sucesos naturales, aludiendo a la *Ethica* donde ha dejado claro que los sucesos naturales conforme a los cuales sucede todo de modo determinado son expresión de la eterna verdad y necesidad, así, un decreto divino al margen de las leyes naturales carece de sentido y, por lo mismo, la posibilidad de la libertad de elección. Con esto suprime la intervención de Dios ajena a las causas naturales en su desarrollo que, como ha dicho, es necesario. Así, la **ayuda divina no es más que el obrar inmanente de la Naturaleza** y de donde se sigue que "ninguno escoge una determinada conducta de vida, ni hace nada sin una particular vocación por parte de Dios" <sup>(12)</sup>, texto en el cual la elección ya no es respuesta libre a una llamada gratuita sino el curso prefijado de la naturaleza en un pueblo o persona.

---

(11) Para una evidente muestra de la interpretación inmanentista spinoziana, cfr. *Epístola LXXIII*, ed. Gebhardt, t. IV, p. 307, donde afirma que entiende de modo inmanente a Dios y afirma que así lo entendieron los profetas, los filósofos y el mismo San Pablo: "en El nos movemos y somos".

(12) p. 46, líneas 17-22.

Por otra parte define la fortuna como el **gobierno divino** en cuanto gobierna las cosas humanas a través de causas externas e imprevisibles para pasar a afrontar directamente el tema estableciendo tres buenos deseos fundamentales del hombre: entender en sus primeras causas las cosas, **dominar las pasiones** (adquirir comportamiento virtuoso) y vivir sin preocupaciones y en salud del alma y del cuerpo <sup>(13)</sup>.

Para Spinoza el premio a Israel es consecuencia de haber conseguido y mantenido su carácter de Estado soberano <sup>(14)</sup>, para probar lo cual alude a pasajes bíblicos donde se promete a patriarcas y profetas la prosperidad del Estado como premio a la obediencia a la ley. En efecto esta es una prueba desde la inmanencia pues el premio o castigo depende del desarrollo natural y necesario de su ley interna, no procedente de voluntad ajena. "(...) establezco que Dios es causa inmanente de todas las cosas (...)", dice Spinoza en una carta <sup>(15)</sup>.

#### IV.D.2 El gobierno divino de un mundo que es única substancia necesaria

##### IV.D.2.a La ley divina como producto racional

La ley es aquel principio en base al cual todos los pertenecientes a una misma especie actúan según una norma única, fija y determinada. Puede proceder de la necesidad de la naturaleza o de las decisiones humanas las

---

(13) p. 46, líneas 28-31.

(14) p. 47, líneas 28-31.

(15) *Epístola LXXIII*, ed. Gebhardt, t. IV, p. 307.

cuales, en último término, también proceden con necesidad de la naturaleza (16). Para el vulgo, que desconoce la necesidad de la ley, ésta es un mal menor y de ahí que se considere con frecuencia peyorativo seguir las leyes "como esclavos".

En Spinoza la distinción entre ley divina y ley humana no procede del legislador sino del fin. Una ley es divina si el bien que persigue es sumo bien. Pero al preguntarse si es posible concebir a Dios desde la razón natural contesta negativa e inmediatamente que no, pues la voluntad divina quiere las cosas con la misma necesidad con que las conoce así que implican eterna necesidad. Es impensable que emanen decretos de Dios con posibilidad de obedecerlos o no, si todo en el mundo es una deducción necesaria de la Sustancia Única. Fue por falta de conocimiento en los hebreos que tomaron la palabra de Dios en forma de preceptos.

Ahora estamos en condiciones de apreciar con más alcance la doctrina spinoziana. La ley no puede tener otro origen que la naturaleza humana y por tanto es algo autónomo que brota de la naturaleza sin depender de un ordenamiento trascendente, una vez que son idénticos la Naturaleza y Dios. Pero el conocimiento de Dios a que él se refiere es la Intuición suprema de la Naturaleza y su eterna necesidad, que daría lugar al amor intellectualis Deo, que no tiene término fuera de sí: no es amar a otro sino a sí mismo dado que ese supremo conocimiento es plena autoposición y autoconciencia en la actividad intelectual. La beatitud a que se refiere cuando habla de la eterna recompensa es la posesión de la propia actividad intelectual, pura actividad de conciencia y no, como podría pensarse, a la posesión y amor de Dios.

---

(16) p. 58, líneas 9-26.

#### IV.D.2.b La ley divina y el contenido de la Escritura Sagrada

La argumentación de Spinoza al hablar de que la ley natural no exige las ceremonias de rito es una proclamación abierta de la tesis principal del *Tractatus*: es imposible aceptar cualquier verdad que pretenda trascender al intelecto humano. Las ceremonias fueron instituidas si no con un fin político si con una relación al mantenimiento de la sociedad y sólo por esto (17).

A qué categoría de personas concierne la fe y por qué la prestan a los libros inspirados responde nuestro autor una vez más en su teoría de conocimiento: al vulgo por incapaz de percepciones claras y distintas. Y esta concepción hallará su máxima expresión en la actitud ante los milagros, los cuales, siendo inexplicables al vulgo, hay que rechazarlos, hay que descartarlos como interpolación sacrílega: contrarios a la razón, absurdos por ir contra la naturaleza (18).

No podía esperarse otra respuesta dada la identificación *Deus sive Natura* que olvida la integridad de la Divina Providencia la cual no se agota en las leyes naturales, pues Dios no es la naturaleza sino su Creador.

---

(17) Cf. TTP, p. 76, líneas 13-17.

(18) Cf. TTP, p. 91, líneas 21-28.

#### IV.E LA SAGRADA ESCRITURA Y SU INTERPRETACION SPINOZIANA (Capítulos VII a XII)

Spinoza atribuye a la superstición del vulgo y a sus pasiones la deformación de lo que es la verdadera religión. Y para sustraerse de tales interpretaciones propone un método análogo al de la interpretación de la Naturaleza: crítica, desapasionada y sistemática. No hay más alternativa que **analizar el lenguaje imaginario (pues imaginario es el plano de los milagros y revelaciones), para "descifrar" su significado conforme a razón.** Comprende el método una investigación sobre el lenguaje hebreo, luego recoger y clasificar los enunciados de cada libro y finalmente, ese análisis crítico proporcionaría noticias sobre las circunstancias de los autores (vida, costumbres, intereses) con lo cual se puede distinguir entre una verdad permanente y una enseñanza con valor para pocos. Además hay que conocer la "fortuna" del libro: vicisitudes por las que atravesó, cómo fue recibido, qué variantes se produjeron, quién lo estableció como sagrado, etc.

No resulta difícil advertir en este método una fuente importante de la **exégesis** actual bíblica cuya preocupación fundamental y casi única parece ser esta "historia crítica". Los medios y el conocimiento han aumentado pero el método sigue el mismo, por eso sus frutos no pueden ser muy diversos. Spinoza pretende distinguir entre el significado y el contenido, autenticidad del primero y veracidad del segundo. Sin embargo, no puede pretenderse una separación radical de ellos puesto que así, lo único que se hace, más que apuntar a la comprensión del texto, se conduce a su cribamiento donde el resultado de la hermenéutica en su primera fase consiste en privar al texto sagrado de su sobrenaturalidad. Al definir el contenido del texto la pérdida primera es irreparable y se garantiza el resultado perseguido por Spinoza: nada hay en la

Escritura Sagrada que exceda a la razón y no contiene verdad alguna de orden intelectual especulativo.

#### IV.F LA FILOSOFIA COMO SABER AUTONOMO Y SUPREMO

*(Capítulos XIII a XV)*

Con el capítulo XIII entramos a interesantes e importantes conclusiones del Tractatus. La argumentación es muy rápida (los escollos iniciales ya han sido superados) y no hay mayor dificultad en conceder a la religión una función ajena a la razón, a la cual se ha asegurado un papel de juez supremo. El tema podría resumirse así: a) el único contenido religioso escriturístico es la **obediencia a Dios**: vivir la justicia y la caridad con los demás; b) por tanto, la **religión consiste en vivir en paz** y sin desórdenes de odios y rebeliones; c) por tanto, la teología (la fe) **no tiene que ver con la verdad** que es de dominio exclusivamente filosófico. De este modo, la filosofía queda garantizada en su más amplia libertad ante cualquier "ingerencia" teológica.

##### IV.F.1 El fin religioso: la convivencia pacífica

Las verdades simplicísimas de la Escritura dependen del fin de la obra entera que Spinoza señala como la obediencia que consiste en amar al prójimo. Su argumentación parte de que es imposible un conocimiento racional riguroso de Dios y de que la Escritura sólo exige el relativo a la justicia y el amor. A tal grado la privación del contenido especulativo de la religión es importante que Spinoza hace depender de este punto todo el problema religioso <sup>(19)</sup>.

---

(19) cfr. p. 166, línea 26

Si la religión verdadera es universal no puede exigir un conocimiento que excede a muchos hombres y, por tanto, las verdades religiosas no forman parte de la religión. Esta afirmación se debe a que, para Spinoza la **revelación se reduce al poder de la propia mente para alcanzar un cierto conocimiento imaginativo de Dios**. Y el progreso en aquélla es un don de la Naturaleza concedido a algunos. Quien no puede demostrar (por ideas claras y distintas) no llega al verdadero conocimiento. Esto se debe a que, en Spinoza nada puede estar fuera del alcance de la mente humana, que no puede haber más conocimiento que el de comprender (com-pre-hen-der)

Por otra parte, si Spinoza habla del amor a Dios, no hay que olvidar que él entiende como tal al relativo a la Sustancia Única, a los atributos divinos que los hombres pueden imitar con una conducta determinada <sup>(20)</sup>; es el amor **al curso necesario de la Naturaleza**.

Como el conocimiento de las leyes, de ese curso, sólo lo alcanzan unos cuantos, es preciso que a los demás les venga impuesto a modo de leyes y mandamientos, se les exige que obedezcan comportándose al modo que respeten las normas de la Naturaleza. Sólo unos pocos se liberan y alcanzan la felicidad conociendo esa eterna necesidad de su obrar como modos de la Sustancia y lo secundan "libremente": conociendo su necesidad. **La función de la religión es regular, por la obediencia, la conducta de quienes no poseen ideas adecuadas sobre el curso necesario de la Naturaleza o Dios.**

---

(20) Cf. p. 170, líneas 32-35.

#### IV.F.1.a Las obras como criterio exclusivo de verdadera religión

Partiendo del hecho de que la Escritura fue adecuada a la capacidad del vulgo en la época en que fue escrita, y ahora es legítimo igualmente adecuarla a las propias opiniones con tal que esa adaptación respete el sentido o fin de los libros sagrados que es obedecer a Dios en lo tocante a la justicia y caridad, Spinoza trata de establecer que la fe nada tiene que ver con la razón que recibe verdades para aceptarse como tales sino que debe relacionarse con la obediencia a Dios, de tal manera que cada uno conserva el derecho de pensar lo que quiera en las cuestiones especulativas <sup>(21)</sup>. Este punto es de capital importancia para el proyecto ético que dio vida al sistema de Spinoza en el cual la definición de fe y sus elementos fundamentales, unida a la separación entre fe y filosofía son "objetivo principal de toda mi obra, representa el fin que me he propuesto en este capítulo" <sup>(22)</sup>.

Si el objeto de la Escritura es la obediencia y ésta no es otra cosa que el amor al prójimo, tal obediencia es la única norma universal de fe. Sin embargo propone hasta siete dogmas con el único punto de referencia de que la exclusión de cualquiera de ellos excluye la obediencia. Tal propuesta es fácilmente deducible de la verdad primordial de la fe pero son un exclusivo producto de la razón spinoziana. Sustituida la fe y sus dogmas no extraña que se proponga ahora una revelación racional particular. Para tomar un ejemplo del inmanentismo spinoziano, tomamos la justificación del sexto dogma donde lo importante es estar convencido de que la obediencia hace salvos mientras que

---

(21) En estas consideraciones de Spinoza parece encontrarse un precedente muy lúcido de la teoría de la desmitologización de Bultmann que tanto ha contribuido, no solamente dentro del Protestantismo, a la pérdida de fe en la palabra revelada.

(22) TTP, p. 173, línea 33 y p. 174, línea 5.

los llevados por los placeres no, la realidad de que las cosas sean así ha pasado a un término que ni siquiera se menciona. Las consecuencias del sistema pueden obtenerse ya: las obras son criterio decisivo y exclusivo para juzgar quién es creyente. **Si las obras son buenas ése es creyente aunque sus palabras concuerden con otros.** Esta es una perfecta formulación del llamado "*cristianismo anónimo*" difundido entre teólogos a finales de los años setenta. **Buenas son las obras que respetan y obedecen el orden social.** Spinoza identifica así la religión y la moral con el comportamiento cívico reduciendo religión a política como sucede hoy día en muchos países. La fe condena sólo a quienes propagan opiniones capaces de suscitar odios, rebelión, discusiones. Ese es el ideal religioso de Spinoza: la pacífica convivencia social (23).

#### IV.F.2 La teología, sin valor racional especulativo

**Entre fe** (o teología como pueden ser identificadas según la página ciento setenta y nueve) **y filosofía no hay relación ni afinidad.** Para Spinoza no hay lugar a dudas y quien pretendiese entender por otro Espíritu que no sea la razón parecería situarse en un punto de temor ante las refutaciones que le

---

(23) El ideal de una conducta moral sin ayuda de Dios (gracia) fue llevado a sus últimas consecuencias por Bayle. Conviene en este punto recordar que la justicia y caridad spinozianas no se asemejan a las cristianas ya que éstas van más allá de la concordia social y establecen que no hay amor al prójimo sin la gracia del amor de Dios a los hombres y de ellos a Dios. El amor intellectualis Deo es una abstracción ya que la Naturaleza no ama ni puede ser amada.

hagan quienes se dedican al oficio de la razón: los filósofos (24). **La razón tiene el lugar de privilegio.** Ha garantizado así la "libertad del filosofar" sin más normas que las propias de su elaboración intelectual. Como conocimiento cumbre, compete a la filosofía regular a los demás saberes incluido el teológico al cual le señala su estatuto. La propia actividad intelectual queda establecida como única fuente de verdad y fundamento de la felicidad que es, liberación intelectual.

#### IV.G INMANENCIA Y SOCIEDAD: FUNDAMENTOS DE LA COMUNIDAD POLITICA

(Capítulos XVI a XX)

Establecido el primado de la inteligencia y la libertad de filosofar, Baruch Spinoza establece el *derecho natural de cada quien*, derecho civil, derecho de la autoridad soberana, etc. en el capítulo XVI; después se ocupa de la *organización política del pueblo hebreo* (cc. XVII y XVIII) para *someter la religión al poder político* (c. XIX) y defender la *libertad de pensamiento y expresión ante el poder estatal* (c. XX), como le había pedido su amigo Jean de Witt, Gran Pensionado de Holanda que apoyara sus ideas políticas especialmente las de *tolerancia religiosa* y la *absoluta soberanía del Estado frente a la Iglesia*, a pesar de la cual no se puede tachar el pensamiento político de Spinoza a motivos de ocasión.

No olvidemos que en la filosofía spinoziana también está presente la voluntad de organizar la sociedad de modo que quienes están privados de la

---

(24) Cf. p. 118, líneas 6-11, donde resume lo que ha intentado demostrar en los dieciséis capítulos precedentes de la obra.

vida superior del espíritu, puedan encontrar una cierta felicidad en la obediencia al curso de la Naturaleza y no dificulten el camino a quienes viven según la razón. Evidentemente en el pensamiento político del filósofo holandés se postula un *poder omnimodo al Estado* cuya influencia es bien advertida en el pensamiento de Hobbes, al menos en el punto de partida de lo político. En una obra que no llegó a concluir (el *Tractatus politicus*), el mismo Spinoza concuerda con los elogios dirigidos al agudísimo Maquiavelo e incluso, afirma desde el comienzo que el fundamento del poder debe deducirse de la condición humana, lo cual es una contradicción de la que no puede escapar: concede un puesto de excepción al Estado situándolo más allá de una autoridad relativa porque el Estado es un modo racional de organizarse ya que la razón le ha otorgado ese poder. Y la contradicción se debe a que el fondo de la ontología spinoziana es determinismo que excluye libertad y finalidad; no hay lugar para una razón autónoma por encima de ese determinismo... y sin embargo el puesto del Estado como razón autónoma es evidente.

#### IV.G. 1 El derecho de cada uno equivale a su poder.

Cada ser se esfuerza en perseverar en su propio estado en cuanto de sí depende (25). De ahí que se defina el derecho natural como reglas de naturaleza de cada individuo según las cuales está dispuesto a existir y obrar de un modo determinado: actuar conforme a derecho es **seguir el curso de la Natura** y es un derecho universal y absoluto la propia conservación: el bien y el mal no existen sino en conformidad a este **impulso primario**, que es única guía proporcionada por la naturaleza. Por tanto será lícito buscar su utilidad a

---

(25) Cf. p. 189, líneas 12-15.

cualquier precio. Y como la fuerza de la naturaleza se extiende a todo el poder del individuo, éste puede dominar cuanto esté bajo su fuerza y no hay para él norma objetiva que regule su conducta. En el derecho natural spinoziano no hay, por eso, mal ni bien; es lícito cuanto piden los impulsos naturales. Si alguien ve mal satisfacer cuanto pide el apetito es porque no considera la universalidad del orden natural (26). De ahí que viva igualmente según su derecho soberano quien sigue las solas leyes del apetito que quien se rige por criterios de racionalidad (27).

El **naturalismo** encontrará aquí una justificación excelente una vez que el derecho natural es desgajado de una fuente trascendente. Ya Grocio había dado un paso importante cuando buscó una ley natural aun en el caso de que no hubiera Dios o que los asuntos humanos no fueran objeto de sus cuidados. El planteamiento supone una novedad consistente en separar los términos, manifiesta en su oposición que tiende a afirmarse en una tentativa de conciliación posterior, en el sentimiento de que los males permitidos por Dios (guerras, violencia, desórdenes) tal vez haya ley humana que los mitigue. Se pasa así del orden divino al humano.

En este itinerario el **derecho natural** nace de una filosofía, de una tendencia racional y de un sentimiento (la autoridad) que regula las relaciones entre príncipe y subordinados. Spinoza significa un paso importante; en su pensamiento están presentes los tres elementos. Lo erróneo no es el término derecho natural sino su nuevo contenido: **normas que brotan de la naturaleza como ser autónomo.**

---

(26) Cf. TTP, p. 191, líneas 7-10.

(27) Cf. TTP, p. 190, líneas 4-6.

El concepto de Spinoza quedará manifiesto con mayor claridad cuando diga, a propósito de los hebreos, que el derecho natural es distinto del revelado pues todos los hombres nacen libres pero por un pacto (como el de los hebreos en el Sinaí) quedan obligados a leyes. Si los hombres ya estuviesen vinculados a un derecho proveniente de Dios no se vincularían después, concluye Spinoza (28).

#### IV.G.2 El Estado: conclusión de vivir según la razón

Hombres en estado natural, puro instinto y pasiones con una conducta determinada por la naturaleza no dan lugar a un Estado como ordenación y corrección de tales tendencias que por naturaleza son necesarias. Se hace necesario el uso de la razón, renunciar a la fuerza y al apetito estableciendo un pacto para establecer la sociedad y salvarse de la mutua destrucción. La sociedad se hace así, por renuncia de los hombres, depositaria del derecho soberano, poseedora de la autoridad suprema a la cual todos deberán respetar y obedecer por voluntad espontánea o por temor a la pena capital. Esto es lo que entiende Spinoza por democracia, que, como hemos dicho, tiene la condición de la total renuncia o más correcto, **transferencia de toda la potencia propia en favor de la sociedad**. Ese régimen democrático es el más acorde a la razón. El total sometimiento al Estado no es degradante ni esclavizante porque es libre y fruto de la razón. Así, la sociedad es una unión de pacto útil que revela una vez más la autonomía completa de la libertad.

---

(28) Cf TTP, p. 198, líneas 22-25.

#### IV.H. EL DERECHO CIVIL: NORMA SUPREMA Y AUTONOMA

El Estado tiene todo el derecho a considerar a alguien que no se suscribe a él como a quien le causa un efectivo daño y con todos los medios forzarlo a someterse <sup>(29)</sup>, y su poder no está delimitado por su capacidad de obligar (vis coactiva) sino que se extiende a su posibilidad de obtener la observancia a sus mandatos. En la medida que una persona sigue las órdenes del Estado actúa como súbdito aunque también se pueda hablar de actuación autónoma, la cual no contempla a una autonomía práctica no subordinada al derecho del Estado. Por esto todo obrar moral en tanto conducta de vida cae bajo la regulación del Estado <sup>(30)</sup>.

##### IV.H.1 El Derecho Divino como pacto humano

Para la conservación de un Estado la clave está en que los ciudadanos le sean leales y constantes para lo cual las dificultades no se escapan a Spinoza. Pero piensa brindar un buen remedio con el ejemplo de los emperadores romanos y Alejandro Magno que hacían opinar a sus ciudadanos que el poder civil es divino, como los hebreos creían que el poder de Moisés venía del Cielo, y su autoridad era divina y sagrada. Con una perspectiva cerrada a lo trascendente, Spinoza va explicando las circunstancias "políticas" que explicarían la "fortuna" de los hebreos. Poseer cada uno su tierra propia; los jefes de tribus no tenían autoridad para juzgar las leyes e interpretarlas; no había mercenarios en el ejército; creer que el pueblo era elegido y Dios estaba.

---

(29) Cf. p. 197, líneas 11-15.

(30) Cf. p. 202, líneas 8-9 y ss.

con ellos contra los demás pueblos, enemigos suyos; etc. En esta explicación, Spinoza atribuye la decadencia israelita en que no siguieron la ley o costumbre propia de su pueblo cuando adoraron becerros de oro y además, en permitir la monarquía lo cual precipitó el desastre.

Una prescripción para que el Estado sea fuerte es **mantener la religión y sus ministros bajo el poder civil**, conclusión del estudio de Spinoza sobre Israel. Y uno más: **hacer consistir el fervor y la observancia religiosa exclusivamente en las obras**, dejando a cada quien juzgar en el resto <sup>(31)</sup>, lo cual equivale al conocido *secularismo* la fe y las creencias en cuanto sirven al gobierno, son aceptadas. Las convicciones más radicales sólo pueden empapar el campo de la conciencia. No las instituciones sociales.

#### IV.H.2 La religión sometida al poder supremo estatal

A lo largo del Tractatus, Spinoza ha ido estableciendo las premisas para llegar a esta conclusión. Ya sólo resta obtener la **consecuencia implícita**: si la religión se reduce a una **conducta práctica y externa**, y ésta es competencia del poder civil, ésta tiene una autoridad soberana a la cual compete todo derecho, incluso por encima de la religión. En esencia la argumentación spinoziana podría decirse de tal modo

---

(31) Cf. p. 226, líneas 3-6.

Los preceptos divinos no son más que preceptos de razón y sólo tienen fuerza legislativa cuando los individuos renuncian a su derecho natural y se constituyen en sociedad (32). Spinoza confirma su postura con el ejemplo del pueblo hebreo en el cual los preceptos divinos -dice- comenzaron a regir una vez que fueron promulgados por Moisés.

El quicio de la argumentación que concluye en la dependencia de la religión respecto al Estado radica, por una parte, en que la religión es justicia, piedad y obediencia en favor de la paz social; y por otra, en que el amor a la patria es la más alta expresión de piedad que se pueda dar. Es el Estado el fiel intérprete del rito religioso y quien señala la bondad o maldad de la religión. Así, muy conforme a la mentalidad de Spinoza, el árbitro supremo de la sociedad podrá ser la razón, pues el Estado es la consecuencia de vivir según la razón.

El filósofo judío-holandés invoca durante el Tractatus, la conservación y prosperidad de la comunidad política, como bien absoluto. Tal afirmación es resultado de concebir la sociedad como fruto del pacto, de la transferencia de derechos, sin relación con Dios. Por eso la sociedad tiene un fin inmediato (el orden social) del cual todo depende y al cual todo se ordena. En un planteamiento como este, cerrado a una realidad unificante trascendente, la sociedad no puede ser de otro modo entendida sino como ordenación racional y no hay fin mayor a la convivencia pacífica ni más sentido o finalidad que el sometimiento a la autoridad establecida. Resulta así fácil entender la sintonía

---

(32) Cf. TTP, p. 229, línea 32 y p. 230, línea 1.

que los autores marxistas tienen con Spinoza pues difícilmente encontramos una fundamentación más eficaz del totalitarismo donde, Spinoza convierte a los sujetos en modos finitos del curso necesario de la Naturaleza, de la Sustancia Unica.

#### IV.H.4 La libertad de pensamiento y expresión

En el último capítulo de su obra, después de haber exaltado la autoridad soberana estatal, Spinoza se propone defender la **libertad de pensamiento y expresión**. Dado que la fe y la religión son algo político, todo el planteamiento de este tema se hace en relación a la autoridad civil, ¿Hay una libertad que deba ser respetada por ésta?, ¿en qué medida para no atentar a la pacífica convivencia social?

Porque lo dicta la razón y, por conveniencia política, ha de reconocerse una libertad de pensamiento y expresión. "Concedo, en efecto, que el soberano pueda reinar violentamente y, por causas pequeñas, condenar a muerte a los ciudadanos; pero todos negarán que esto deba hacerse aceptando los sanos consejos de la razón" (33)

Más adelante dice que el Estado no posee un derecho absoluto pues no lo tiene para alienar a cada individuo todo su derecho natural y el derecho de la autoridad está en función de su efectiva potencia.

Conviene por tanto, la libertad de pensar y exponer las propias opiniones pero dentro de márgenes para no perjudicar a la autoridad ni a la pacífica convivencia social. El único límite a tal libertad es reservar a la autoridad la

---

(33) Cf. TTP, p. 240, líneas 6-10.



*Ernest Meissonier: "El Asedio de París. Alegoría".*

© 1900 Museo de Orsay, Francia

**L**a armonización de la libertad y el autoritarismo parece resultar una utopía política más que pagaría cara la sociedad que la aceptase. Y se debe, a nuestro personal modo de entender, a la pretensión, utópica también y contradictoria, de la libertad absoluta.

facultad de deliberar y legislar en el terreno práctico. Son sediciosas y no están incluidas en esa libertad las doctrinas que de un modo u otro rechazan el poder omnimodo del Estado. Spinoza cierra el capítulo y la obra, ilustrando los males que se producirán en una comunidad donde no se respete esa libertad de pensamiento y expresión y cuántos bienes se obtienen cuando sí se reconoce. Esta armonización de la libertad y el autoritarismo parece resultar una utopía política más que pagaría cara la sociedad que la aceptase. Y se debe, a nuestro personal modo de entender, a la pretensión utópica también y contradictoria, de la libertad absoluta, sin norma ni medida superior a la razón humana, lo cual es camino hacia los conflictos y contradicciones: existen cuando se comienza por una errônea concepción de la verdadera libertad. Querer una libertad absoluta es negar el orden al Bien que la regula, se le ha concebido como si fuera norma de sí misma identificando libertad y bondad.

Spinoza busca la libertad como medio de superar su condición de creatura, porque depender de algo que no sea su razón le es contrario. Pero es justamente por la libertad como el hombre reconoce un Otro Superior.

## V. CONCLUSIONES

---

1. La repulsa al encuadramiento y la catalogación de parte de algunos autores románticos y, la dificultad para hacerlo con ellos e, inclusive con algunas notas del movimiento en su conjunto, van más allá de un posible afán personal de independencia intelectual; manifiestan y un rasgo no sólo característico sino significativo del Romanticismo y de la vida humana misma: la razón no sólo establece "*hacia ella*" un orden lógico en el cual encuadrar la realidad sino que también es una facultad por la cual el hombre "*se acerca a*" la realidad y se identifica de algún modo con ella: **conocimiento y querer son dos modos de racionalidad**. Además, primero es la vida en su hacerse y, luego, el pensamiento sobre ella, analizándola.

2. La intuición spinoziana y el genio kantiano tendrán que ver con la presentación del genio romántico tan dado a la intuición creadora.

3. La acentuación de la oposición entre la *res extensa* (cósmos) y la *res cogitans* (lógos), que impulsó un modo dicotómico de pensar y vivir, encorsetado a normas, a las formas preestablecidas, a las leyes, se desmitifica por la insistencia romántica de lo original e individual: la vida misma y la realidad antes de ser atrapadas por la "razón técnica". Pero el romanticismo va más allá: sin negar el valor de la razón ni de lo racional, más aún, tomándolo y reconociendo su importancia, pretende la unidad entre cósmos y lógos, patente en la vida del espíritu humano una de cuyas manifestaciones más representativas es el arte. El artista es un trabajador de imágenes, imprimiendo o develando formas, contemplador y transformador a la vez.

4. No sólo hay un mundo de cosas indubitables, certeras y predeterminadas en la mente: hay un mundo capaz de asimilar el contenido del anterior: el mundo del espíritu que es más amplio, es un mundo de **libertad**. La vida es **unidad**, asimilación y belleza donde se aúnan lo simple y lo complejo bajo la forma superior de la armonía no **preestablecida** por la razón aunque sea descubierta por ella. Por paradójico que parezca, esta es una recurrencia romántica de clara concordancia idealista: es el señalamiento de la oposición entre el yo y el no-yo pero unificados en el primero por la **estética**.

5. Los románticos ven necesario insistir en lo anterior, en medio de un ambiente cultural afanoso de un mundo perfecto pero utópico, armónicamente preestablecido (Leibniz). Los grandes avances de la **ciencia físico-matemática** y la **técnica** resultante, provienen de una razón dominadora pero... ni lo son todo ni el ejercicio de la razón es sólo el técnico.

6. El romanticismo redescubre lo evanescente, lo complejo, lo difícil a la razón técnica y físico-matemática, lo que va más allá y trasciende al tiempo, que acoge los productos de la razón técnica y físico-matemática y, de modo especial, lo inesperado, el fruto de la **libertad** -no predeterminada- y de la **inteligencia creadora** (unida a la imaginación y en cierta deuda con ella): asume, en fin, lo que es objeto también de la razón pero desde una perspectiva y un modo superior, en tanto el espíritu acepta las diferencias, asume el no-yo y lo asimila aportando novedad, **creando** y, por tanto, enriqueciéndose **simultáneamente** con el mundo.

7. Desde esta perspectiva, el hombre es romántico por naturaleza (acepta, crea, asimila y desarrolla perspectivas nuevas y modos nuevos de enfrentarse a la vida: sus temas y problemas) y, pudiera decirse que **siempre habrá romanticismo**, en cuanto la capacidad humana no se agota en la lógica perfecta de un orden necesario incapaz de asimilar la novedad que lo desequilibra, o lo distinto al predeterminador y su programa cerrado, es decir, en cuanto su fin y su búsqueda no se satisfacen con esta clausura de la novedad y la asimilación.

8. El romanticismo va al fondo antropológico de una situación **cultural** y de una **cosmovisión** que estaba haciéndose tradicional por heredada y eficaz, yendo a ese fondo bien por **via filosófica** o bien por **via artística**. Los románticos intuyeron o dedujeron, según el caso, la inevitable crisis de la **concepción racional moderna** y el desencanto respecto a ella, e incluso la aceleraron. Es en parte por eso que hoy día se repiten planteamientos suyos, en formas de vida y pensamiento, por ejemplo, en el **posmodernismo**.

9. Reintentar una cultura puede hacerse desde la vida misma o desde el pensamiento. El romanticismo da pie a pensar que lo intentó desde ambos aspectos: por la fuerza vital y por la fuerza de la **razón filosófica**.

10. En ese **proceso de vida** (asimilación, creación, novedad, síntesis son características de la vida), la **libertad** juega un papel esencial desde la vida y desde el pensamiento: el viviente, especialmente el humano, es capaz de dos **opuestos**: aceptación y repulsa en cuanto es causa y es causado; esa libertad es tema de la filosofía del hombre y de la acción artística, es el gran valor común a todos los individuos y naciones. A su alrededor gira y en sus

concepciones (dinámica y permanente) se finca y posibilita una cultura trascendente a los márgenes de lo estereotipado, por lo cual, los románticos urgían a su reinstauración. Esto puede explicar en parte su continua referencia a la libertad.

11. La instauración o reinstauración de una **cultura transobjetiva de vida por la libertad** se nutre de lo mejor de la filosofía coetánea al movimiento: el idealismo con el cual el romanticismo podía hacer mancuerna por varias razones:

a) porque **Kant** realizó un serio intento por la síntesis trascendental para superar el empirismo y el racionalismo desde la misma razón;

b) porque algunos de los **epígonos kantianos** (Fichte y Schelling), embonaban bien, al menos una parte de su filosofía, con temas - y, en ocasiones- con *perspectivas románticas*: libertad, belleza, arte, naturaleza, síntesis del yo y del no-yo;

c) porque **Hegel**, con la importancia dada a la Estética y, en general, por el carácter **holista y sintético** de su entera filosofía, podía aportar la estructura y la base intelectual aptas para la edificación sólida de la propuesta romántica.

12. El recurso y el amparo en la filosofía **idealista** provocó que el romanticismo tomara en parte derroteros similares a los de aquella y, en parte también, su desmembramiento de aquella.

13. La presencia de **Spinoza** en el romanticismo es explícita en algunos autores pero su influencia es mayor que la inicialmente aparecida y está implícita en otros románticos, a través sobre todo de sus propuestas de **tolerancia**, de **libertad**, del poder organizador estatal en contraposición al individuo al que, sin embargo, reconoce gran valor por su carácter racional, así como de la noción de **unidad cósmico-divina** (*Deus sive natura*). El recurso y, en algunos, la veneración expresa por Spinoza pueden deberse a que él estuvo enfrentado al empirismo y al mecanicismo, a los cuales intentó dar respuesta, aún muy cerca históricamente de Descartes, a quien tanto deben estas corrientes.

14. El filósofo holandés proporciona bases modernas y da el soporte para una cosmovisión filosóficamente justificada de un *ethos libre* en lo social y político, en lo privado y en lo público: es un impulsor de la creación autónoma, del **pensamiento** y la **expresión libres de normas**, por lo cual parece adecuado in-formador o preparador del movimiento cultural romántico en algunos de sus puntos concordantes al **liberalismo individualista**.

15. Las palabras de Spinoza sobre la autoridad del Estado coinciden con algunos planteamientos de fondo del **marxismo**, relación que sería tema de otras investigaciones.

16. Las tesis spinozianas sobre la desvinculación entre fe o teología y libertad, pudiesen ser estudiadas más a fondo con los presupuestos del **secularismo**.

17. En lo que se refiere a la función de la religión (regular, por la obediencia, la conducta de quienes no poseen ideas adecuadas sobre el curso necesario de la Naturaleza o Dios), vemos una semejanza con el **secularismo**, para el cual la religión es buena en tanto en cuanto frena los impulsos bajos, las violencias y las causas de perturbación del orden social. Su valor de verdad queda excluido o, cuando menos, relativizado a esa función: cualquier religión es igualmente buena... con tal de cumplir ese fin, en lo cual notamos el relativismo o el **agnosticismo** religioso en boga en nuestros días.

18. Modificando la estricta significación cultural-dogmático-espiritual y moral de la Sagrada Escritura, la nueva exégesis política apuntada por Spinoza, concuerda con un planteamiento de fondo, por parte de una corriente presente de modo especial en Iberoamérica a fines del s.XX: la llamada "**teología de la liberación**". A esta corriente se asemeja de igual modo la conversión de la religión a las obras, apuntada por Baruch Spinoza.

19. Cuando algunas propuestas o logros del **ecologismo** han llegado a decir que la Naturaleza tiene derechos que el hombre debe respetar y ha de someterse a ella, no podemos sino reconocer en esos planteamientos un fondo naturalista y que en ellos resuena quizá el eco de la identificación *Deus sive Natura*.

20. En la afirmación respecto a la revelación de Dios, como **poder de la propia mente** para alcanzar un cierto conocimiento **imaginativo de El**, reconocemos la misma tesis de Feuerbach ("el hombre ha hecho a Dios a su imagen y semejanza") y, en algunos aspectos, la interpretación que, en lo tocante al tema de la Resurrección de Jesucristo, ofrecen Strauss y Renan en

el s XIX: la teoría de las Alucinaciones y, por su cuenta, Bultmann y otros teólogos autores de la Teología de la Muerte de Dios, según la cual, la historia no tiene significado, lo que tiene sentido es qué significa para cada quien, la frase "Cristo ha resucitado".

21. El carácter desvinculado de la razón y, su capacidad de fundamentación de toda la verdad moral, asemejan la doctrina spinoziana con la kantiana y, preparan tanto el terreno político nacionalista tan propio del Romanticismo como los tenores de vida y pensamiento morales teñidos de relativismo y subjetivismo que vivimos hoy.

## BIBLIOGRAFIA

---

- AA.VV. "Análitica de la Sexualidad", Dir. Jacinto Choza, Col. Nuestro Tiempo (nt), Edit. Rialp, Madrid, España. Caps. III y IV.
- AA.VV. "Historia de la Cultura Occidental", Trad. Eugenio García Colón, Edit. Rialp, Madrid, España. 1967. (Se cita indistintamente a los tres autores de esta obra: J. H. Carleton, Hayes)
- AA.VV. "Ética y Política en la Sociedad Democrática", Espasa-Calpe, Madrid, España. 1981
- ALVIRA, Tomás: "Naturaleza y Libertad", Ediciones de la Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, 1985
- BRUGGER, Walter: "Diccionario de Filosofía", Trad. José María Vélez Cantarell, Edit. Herder, Barcelona, España. 1958.
- CARDONA, Carlos: "René Descartes: Discurso del Método", Editorial Magisterio Español, Col. Crítica Filosófica, Madrid, España. 1975.
- CARDONA, Carlos: "Metafísica de la Opción Intelectual", Edit. Rialp, 2ª ed., Madrid, 1973.
- CHOZA, Jacinto: "Manual de Antropología Filosófica", Edit. Rialp, Madrid, España 1988 En especial, caps. VIII y IX
- CHOZA, Jacinto: "La supresión del pudor y otros ensayos", Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2ª ed., Col. nt, Navarra, España
- COMELLAS, José Luis: "Historia Universal", Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, España. 1982 Tomo X.
- COPLESTON, Frederick: "Historia de la Filosofía", Trad. Ana Doménech, Edit. Ariel, 2ª ed., Barcelona, España. 1980. t. 7

- COPLESTON, Frederick C.: "El Pensamiento de Santo Tomás", Trad. Elsa Cecilia Frost, Fondo de Cultura Económica (FCE). México. 3a. reimpr. 1982.
- FABRO, Cornelio y Armando CARLINI: "Historia de la Filosofía", Edit. Rialp, Madrid, España. 1965. t. II. I (Se cita a uno u otro autor, en los capítulos directamente realizados por cada uno en particular)
- ELLAURI, Oscar Secco y Ellaury BARIDON: "Historia Universal. Epoca Moderna", Edit. Kapelusz, 12ª edic., Buenos Aires, Argentina. 1972.
- FABRO, Cornelio: "Introduzione all'ateismo moderno", 2ª ed., Studium, Roma. 1969. Vol. II.
- GARCIA DE HARO, Ramón e Ignacio CELAYA: "La Conciencia Cristiana", Edit. Rialp, Madrid, 1971.
- GARCIA Morente, Manuel: "Lecciones Preliminares de Filosofía", Edit. Epoca, 14ª ed., México. 1981.
- GILSON, Etienne: "El Filósofo y la Teología", Trad. G. Torrente Ballester, Edit. Guadarrama, Madrid, España. 1962.
- GILSON, Etienne: "El Ser y los Filósofos", Trad. Santiago Fernández Burillo. Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, España. 1979.
- GOMEZ Pérez, Rafael: "Cómo Entender Este Fin de Siglo", Ediciones del DRAC, Barcelona. 1988.
- GRAF HUYN, Hans "Seréis como dioses". Trad. José Zafra Valverde. Ediciones Internacionales Universitarias (EINSA), Barcelona, España. 1991.
- HIRSCHBERGER, Johannes: "Historia de la Filosofía", Edit. Herder, t. II. Trad. Luis Martínez Gómez, S.I. Barcelona, España. 1981.

- KANT, Immanuel: "Disertación del Setenta". Trad. R. Ceñal. Centro Superior de Investigaciones Científicas (C.S.I.C.), Madrid, España. 1961
- KANT, Immanuel: "Crítica de la Razón Práctica", (KpV) Trad. E. Miñana y M. García Morente. Edit. Espasa Calpe. Madrid, España. 1975
- KANT, Immanuel: "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", 2a ed., J.F. Hartknoch, Riga. 1786. Trad. castellana de C. Martín Ramírez, Edit. Aguilar, Buenos Aires, Argentina. 1973.
- LLANO, Alejandro: "Fenómeno y Trascendencia en Kant", Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, España. 1973.
- LLANO, Alejandro: "La Nueva Sensibilidad", Edit. Espasa-Calpe, Col. Universidad, 2ª edic., Madrid, España. 1989.
- LLANO, Carlos: "Las Formas Actuales de la Libertad", Edit. Trillas, México. 1983
- LUCAS, Henry: "Historia de la Civilización Occidental", Trad. Julio Luelmo y Orencio Muñoz, Edit. Argos, México. 1946.
- MATHIEU, Vittorio: "Temas y Problemas de la Filosofía Actual", Edit. Rialp, Madrid, España. 1980.
- MILLAN Puelles, Antonio: "Sobre el Hombre y la Sociedad", Edit. Rialp, Col. Cuestiones Fundamentales. Madrid, España. 1976.
- MONTES DE OCA, Fernando: "Historia de la Literatura Universal", Edit. Porrúa, México. 1982.
- PANIKER, Raimundo: "El Concepto de Naturaleza", Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España. 1951.

POLO, Leonardo: "La Coexistencia del Hombre", Ponencia al XXV Congreso de Filosofía de la Universidad de Navarra. "Inmanencia y Trascendencia", 1989 *Pro manuscripto*

POLO, Leonardo: "La filosofía en Nuestra Situación" en Nuestro Tiempo, Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Navarra (España), Año XXV, Vol. L, nn. 289-290, pp. 6-38.

POLO, Leonardo: "Quién es el hombre", Edit. Rialp, Madrid, España. 1991.

REALE Giovanni y Dario ANTISERI "Historia del Pensamiento Filosófico y Científico". Trad. castellana de Juan Andrés Iglesias. Edit. Herder, Barcelona, España. 1988. Tres tomos.

RICHARDS, Editorial: "Nueva Enciclopedia Temática", Edit. Richards, 10ª ed., México. 1970. I 10

SAGRADA CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE: "Libertatis Conscientiae". Ediciones Paulinas. México.

SCHILLER, Friedrich: "La Educación Estética del Hombre", Edit. Espasa-Calpe, 4a ed., Col. Austral, Madrid, España. 1968.

SCHLEGEL, Friederich: "Discurso sobre la mitología" en "Fragmentos", Trad. Emilio Uranga. UNAM. México 1958.

SPINOZA, Baruch: "Tractatus Theologico-Politicus", Trad. María López Castillo, Centro Científico de Investigación de Idiomas (CCII), México, 1978

VLEESCHAUWER, H. J.: "La Evolución del Pensamiento Kantiano", Trad. de R. Guerra. Edit. Fondo de Cultura Económica (F.C.E.), México. 1962.

## INDICE DE ILUSTRACIONES

---

Lámina I

*"Los acuchilladores de Pisos"*  
Gustave Courbet

Lámina II

*"Muchacha con una varita"*  
Camille Pissarro

Lámina III

*"La sima"*  
Paul Huet

Lámina IV

*"Los burgueses de Calais"*  
Augusto Rodin

Lámina V

*"Paisaje bretón"*  
Paul Gauguin

Lámina VI

*"El pobre pescador"*  
Pavris de Chavannes

Lámina VII

*"Regatas en Argenteuil"*  
Claude Monet

Lámina VIII

*"Las espigadoras"*  
Jean Francois Millet

Lámina IX

*"Desengaño de amor"*  
F. Danby

Lámina X*"El Angelus"**Jean Francois Millet*Lámina XI*"El entierro de la sardina"**Francisco de Goya y Lucientes*Lámina XII*"La libertad guiando al pueblo"**Engène Delacroix*Lámina XIII*"Carrera de caballos en la Roma antigua"**Théodore Gericault*Lámina XIV*"Bonaparte en el Puente de Arcole"**Gros*Lámina XV*"Asedio de París. Alegoría"**Ernest Meissonier*